







بسم الله الرحمن الرحيم

(قال المحاكات بل يكفي في اثباته  
اما مجرد ملاحظة تصوراته وانظر  
السابق) اقول لا يذهب على  
من تنبع فصول الكتاب ان كثيرا  
في الاحكام المصدرة بالنسبة يستنبط  
من النظر في الفصل السابق على  
طريق الفكر والاكتساب من كان  
بعضها مما يكون استنباطها من الفصل  
السابق لا على سبيل الاكتساب  
فالفرق بين البعض الاول وبين  
المصدر لا يفظ الاشارة اما بسهولة  
الاكتساب فيها وهدمها في الاشارة  
واما بان مقدماته حصلت في الفصل  
السابق عليه بخلاف الاشارة ثم  
المصدر بالنسبة كما جاز اثباته وبيانه  
بصور اطرافه كما هو المشهور فقد يكون  
بالتمثيل المزيل للفاصل من نفس الحكم



# بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد القديم والصلوة على رسوله الكريم لقد آتينا على قسم  
النطق من شرح الشرح موفين حقه من التحرير منظمين لآله في سخط  
التقرير خري بنا الآن ان نفيض من شرح الطبيعيات مستعينين بالله  
مفيض الكمالات انه ولي الخيرات قوله (هذه اشارات) انك قد عرفت  
فيما سبق ان الاشارة حكم يحتاج اثباته الى دليل وبرهان والتنبيه حكم  
لا يحتاج اثباته الى دليل بل يكفي في اثباته اما مجرد ملاحظة تصوراته  
او النظر السابق والاصل مقدمة كلية تصلح ان تكون كبرى لصغرى  
سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل مثلا اذا تقرر ان كل  
انسان حيوان وكان منا مقدمة سهلة الحصول وهي قولنا زيد انسان  
نفصل من انضمام المقدمتين ان زيد حيوان فهو الفرع فيكون نسبة  
الاصول الى الفروع نسبة الكلي الى الجزئيات ونسبة الجمل الى التفاصيل  
نسبة الكل الى الاجزاء ولما كان رأبهم اتفاق الاصول واثباتها بالبرهان  
حتى يستخرج منها الفروع اخص الاشارات بالاصول ولما كان التفاصيل  
كالاصول للجمل والجمل كالفروع فثبت اتفاق الاصول لتكون الجمل معلومة يادى

اليدى على ما صرح به بعض المحققين وايضا قد يكون بذكر المقدمات التمهيدية كما قالوا في الجزئيات  
المستنبطة من القواعد النطقية البدئية وبعد ما علمت حقيقة الخلل فلا يخفى عليك توجيه المقال (قال المحاكات  
والاصل مقدمة كلية يصلح آه) اقول الفرع غضايف للاصل فليعلم ان هذا التقى في تعريف الضابط الاصول

تصديرا لان المنهجين كانا يعلما في المنهج والعرف والاعتراف متقدمة على المنهج في المنطق اللهم الا ان يقصد بالفرع  
غير المعنى للاصناف الاصل كما لا يوجب اولا بدل المقدمة بالقضية لكافة احسن لان كون الشيء مقدمة انما يحصل بعد جهة  
جزأ السعة والمراد بالصغرى ﴿ ٣ ﴾ والكبرى ما يكون جزء الدليل وما يكون جزءا للنسبة لتناول

الاصول والقوانين المنطقية  
التي تكون جزئية لها. كما اصولها  
بديهية كقولهم كل موجودين  
كائنين من الشكل الاول يتبع موجبة  
كلاية فان جميع جزئيات هذا الاصل  
تكون بديهية مستغنية عن القوانين  
للمنطقية ولهذا كان العلوم المنطقية  
المنظمة كالهندسة والحسب التي تكون  
برايتها واقعة على الهيئة الجزئية  
البديهية الانتاج لا تحتاج الى القواعد  
الكلاية البديهية هي منها زيادة  
احتياج لكن قد ينسب عليها بهذا  
الاصول للاصولية والقضية الكلاية  
التي ليست لها جزئية حتى تحتاج  
الى استنباطها منها اصلا بطريق  
التنبه لاسمى قانونا بالقياس الى الجزئيات  
السد بيهية ثم اخاد بعض المنطقين  
لتوجيه تقييد الصغرى بكونها  
سهلة الحصول بان هذا المقياس  
للتفكير وانما لاخراج كون القضية  
الكلاية اصلا وقانونا بالقياس الى  
قضية جزئية مستنبطة منها  
ومن صغرى لا يكون سهل الحصول  
فانها لا تسمى اصلا وقانونا بالنسبة  
اليها وانه يظهر لمن تتبع مواد  
الاستعمالات ان المساعدة هي المقدمة  
الكلاية التي يسهل تعرف احوال  
الجزئيات منها فلا يقال كون الشيء  
والاثبات لا يجهل ولا يرتفعان قاعدة  
بالنسبة الى كون زوايا المثلث متساوية

تنبيه فخص التنبيهات بالجل قوله (وانا اعيد وصيتي) فيه ثلثة اوجه  
الاول انه كان بعض مما صرح به من المشايخ الكبار القيس منه وضع هذه الكتاب  
وقد كان الشيخ بوصيه قبل تأليفه من اراد هذا العلم من اعز الاشياء يجب  
ان يضمن به ويحفظ الا عن اهله ومستعديه فلا بد ان ذكر تلك الوصية وقال  
انا اعيد وصيتي الثاني ان كل مؤلف فلا بد ان يصوره ترتيب كتابه  
على الاجمال بحيث كان تلك الوصية المتأخرة في ذهنه زل ههنا ذكرها  
بعزلة الاغادة الثالث ان قوله اعيد يكون بمعنى الاستعانة الى ابي ساعد  
وصيتي وهي ان يضمن بهذا الكتاب وحيث لا حاجة الى عذر قوله  
(ان هذين التوعين من الحكمة النظرية) لما ذكر الشيخ انه يجب ان يضمن  
بفن الحكمة ولا شك ان الضنة خصلة غير محجوبة اراد الشارح ان يعذر  
عن ذلك وحاصل اعتذاره ان مباحث فن الحكمة لانها يتعارض فيها  
الوهم والعقل يحتاج دركها الى قوة بصيرة وزيادة استعداد وجودة  
غير محبة فن لم يرق ذلك فعرض قوانين الحكمة عليه لا يجدي له الا زيادة  
غباوة فلا بد ان يضمن عليه لانه حيث لا يكون ايقاع شيء في غير موقعه وعلى  
هذا يكون الضنة محجوبة فان قلت الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة  
بالمسوسات والعقل مدرك للكليات فكيف يقع التعارض بينهما انما يقع  
ان لو كان بينهما مدرك مشترك قلت ان مدرك الجزئيات والكليات هو النفس  
لانها تدرك الجزئيات باكة الوهم والكليات بالقوة العقلية لكن الفها بالاحس  
والوهم ومدركاتها اكثر فكم كثيرا ما تحكم على المعقولات المجردة باحكام  
المسوسات فلا جرم يقع في الخلط فالعارضنة بين الوهم والعقل هي انجذاب  
النفس الى استعمال آلة الوهم دون العقل وبالعكس قوله (والنظر  
فيها يحتاج الى من يدبر يد العقل) والعقل هو تلك النفس تدرك بها المجردات  
والذهن قوة النفس مهياة نحو الاكتساب والفكر حركة لا ينسب الى المبادئ  
لترجع عنها الى المطالب والنظر هو تمدد يق الفصل نحو المعقول  
وانما ينسب اليه يد العقل لان المدرك انما يدرك شيئا اذا كان بينه وبين  
المدرك مناسبة فلا بد من تدبر يد العقل حتى يتمكن العقل المجردات وخص  
الذهن بالتدبر لا يخلو لم يكن للذهن تدبر حتى يميز بين مبادئ للمطالب وغير مبادئ  
لم يكن مبادئ الاكتساب والفكر بالتدبر لان الحركة لو كانت مشسوبة  
بالذوايب لا يثبت لها هي اليه والنظر بالنسبة فبقى لان التدبر اذا كان

فلسافين انتهى واقول كلام الحاكم لا يخلو من اشارة على ما ذكره هذا المحقق حيث ظاهرا مثلا انما يقرر ان كل  
انسان حيوان وكل حيوان متفهم سهل الحصول آه والناقشة في ان عمل الحيوان على زيدا لا يحتاج الى استنباط اصلا  
لانه من مبادئ العقل وبقوله ويرد على هذا الوجه انه يلزم خروج بعض مسائل المنطق عن ان يكون قانونا

مع انهم باسمهم اشتدوا في رسم النطق مثل قولهم كل جنس كذا وكل فصل كذا وكل كذا لما اشتهر بينهم أن معرفة كون الحيوان مثلا جنسا وكون الناطق مثلا فصلا وكون المركب منهما مركبا من الجنس والفصل حتى يكون أحدانا ما متصرا بل متصرا فان قلت لعل هذا القائل يلزم ان تلك المسائل يكون قانونا بالقياس

على سبيل التدة في كان اقرب انشا على الله في و تقرب في البسقي  
**ظاهر قوله** ( والجوهر يطلق على الموجود في الموضوع ) المصدر  
نوعان غير مشتق كالغريب ومشتق من الاشياء الجاهدة كالصخر من الحجر  
والجوهر من الجوهر ولا يدان يكون معناه مشتقا على ذلك الاسم  
الجاهد فلهذا ينسب للجوهر وههنا اشكال وهو ان يقال معنى الصيرورة  
اما ان يتبر في مفهوم الجوهر اولا فان لم يتبر فيكون ما هو  
من الجوهر بمعنى الكين لافي موضوع وان ادبر لا يجوز ان يكون ما هو  
من الجوهر بمعنى الحقيقة لان لا جسم له ان لا يكون - فابق فتصير  
مقتضى والجواب انه لا شك ان معنى الجوهر صيرورة الشيء جوهر لكن  
الجوهر ارا - مذبحه الكين لافي موضوع لا يكر ان يؤخذ جوهر على انه  
حقيقة في معناه اذ هو الصيرورة والهم صيرورة الشيء جوهر اريد ما لم يكن  
وهو محمول ولا على انه مركبانه يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام  
لار هذا النفا سر في اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان ماهية الجسم انه  
مركب من المادة والصورة وتجاوز العلم به لم يكن مقصودا فيه غير  
ما نفع واما ان اخذ الجوهر بمعنى الحقيقة فلا يخاف ايا ان يؤخذ الجوهر  
على الحقيقة اذ هي الصيرورة وهو غير جابر لان صيرورة الشيء حقيقة بعدما  
لم يكن محال او على المجاز فهو تحقق حقيقة الجسم من المادة والصورة  
وبار ذلك فهذا صحيح ومناسب لما هو مقصود من وضع هذا النمط اعني  
تحقق الجسم الذي هو موضوع الطبيعي فوجب الحمل عليه ومن هذا  
يعلم تريف ما قبل من ان الوجه في هذا المقام ان الجسم الذي يثبت المتكلم  
وهو الطويل المريض العميق في الحقيقة عرض عنه المصنف والجسم  
الجوهري معرفة فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهر **قوله** ( واهم )  
بان هذا النمط يشتمل على مباحث الشيخ يتكلم في هذا النمط اولا في ان الجسم  
ليس بمركب من الاجزاء التي لا تجزى ثم في انه مركب من مادة والصورة  
ثم يشرح في بيان احوالهما وفي انشاء بينهما يثبت تناهي الابعاد  
والبحت عن الاجزاء التي لا تجزى وعن تناهي الابعاد طبيعي وعن اثبات  
المادة والصورة وحوالهما انتهى فقد خلطه مباحث الطبيعي بالمباحث الالهية  
واما خلط ذلك لان العلم الاول حين شرح في التعليم بدأ بالطبيعية لان قاعدة  
التعليم تقديم الاسهل فالاسهل والطبيعي علم يتعلق بالمحسوسات التي هي

الى جزئيات مستنبطة من صغريات  
سهلة الموصول كما في قواهم الكل  
مثلا جنس الخمسة والمقول على  
كثيرين مختلفين في المطابق في جواب  
ما هو فصل للجنس لان ما ذكرت  
من التصريح والتعذر انما هو في الماهيات  
الحقيقية دون الاحتسابات ادكل  
ما اعتبر داخلا فيها كان ذاتيا لها  
اما جنسا او فصلا وكل ما اعتبر  
خارجا عنها كان عرضيا على ما هو  
المشهور بينهم فانت هذا القائل ذهب  
الى ان المراد بالمقول على كثيرين  
في تعريفات الكلبيات الخمسة  
ما يكون مقولا لها بما بحسب نفس  
الا مر حتى لا يلزم كون الانسلا  
جنسا بالقياس الى الفرس والحمار  
وايضا واكتفى في القول على كثيرين على  
ما هو مجرد فرض العقل ادخل العرض  
العام في الجنس والخاصة في الفصل  
في الماهيات الحقيقية لان العقل يشبه  
فيها بين الجنس والعرض العام  
وكذا بين الخاصة والفصل فيجوز  
حل الاول على كثيرين مختلفين  
في جواب ما هو وحل الثاني على  
كثيرين في جواب اي شيء هو  
في جوهره والقول بان اطلاق القانون  
على مثل هذه القاعدة له على سبيل  
التظليل والتوسيع بما لا وقع له والجواب  
ان صدق الجنس على مفهوم الكلي  
شلا ليس بمجرد فرض العقل بل

بحسب نفس الامر فلو حل القول على كثيرين في تعريف الجنس مثلا على ما هو مقول بحسب اقرب  
نفس الامر كان مفهوم الكلي داخلا فيه ولم يلزم محذور فليأمل ويرد على ما ذكره من المثال انه سهو لان القاعدة  
بالنسبة الى غير القاعدة اي الفرق لا بد ان يكون مجموعها هو محمول في القاعدة وكذا لا بد ان يكون موضوعها

اهم من موضوعه وشئ منه بما لم ينفق في كون الشيء والاثبات لا يعتمدان ولا يرتفعان بالقياس الى كون زوايا المثلث متساوية  
لثانيتين واطل من طغيان العلم (قال المحاكات ولما كان التفاصيل كالاصول للجمل) اقول ويمكن ان يقال ايضا لما كان  
التفاصيل مستفادة من الجمل ٥ ٥ على ما ذكره الشيخ في صدر الكتاب ولا شك ان الاستفادة منه اجلى

واظهر بالقياس الى الاستفادة ناسب  
التنبهات للجمل او يقل لما كان  
العلوم الاجالية اظهر واسعه  
واقص بالقياس الى التفصيلية  
والتفصيلية اخفى واكثر واكمل  
بالقياس اليها وكان اشبه  
بالنظريات كما ان الاجالية اشبه  
بالبدييات ناسب التنبهات للجمل  
هذا واما ما ذكره صاحب المحاكات  
فببر عليه ان هذا انما يصح لو كان  
الاحكام المصدر بالاشارة مفصلات  
الاحكامات المصدر بالتنبيه وهذه  
محملات لها ولا يخفى على المتبحر انه  
ليس كذلك واصل مرادة لما كان  
الجمل مستفادة من التفاصيل  
كما ان الفروع مستفادة من الاصول  
ناسب التنبيه للجمل وتوجه عليه  
انه حينئذ لا شك انه كما يستفاد الجمل  
من التفصيل كذلك يستفاد التفصيل  
من الجمل في كثير من المواد فينبغي لا وجه  
لاختصاص الجمل بالتنبيه بل لو طال  
وتنبهات على تفاصيل لكان مثل  
هذا ويمكن ان يقال مقصوده بيان  
وجه اختصاص التنبيه بالجمل  
لا بالاصول لوجه اختيار الجمل على  
التفاصيل فتأمل فيه ونقل المحقق  
الشريف قدس سره وجه  
آخر وهو انه لما كان معظم الفرض  
من الاصول فروعها ومن الجمل  
تفاصيلها ولما كان التفريع

اقرب البناء جرى الشيخ على وتبرر تعليمه فقدم الطبيعي في البحث ولما كان  
موضوع الطبيعي هو الجسم الطبيعي فلا بد من تحفة في ماهيته المؤلفة  
من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتها وبيان احوالها فانه  
لو قال في ابتداء التعليم انه هو المركب من المادة والصورة وسبغى بيانهما  
في علم آخر يكون ذلك دغدغة لا تعلم في اول الامر وذلك غير لائق بالمعلم  
المكمل ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقوفا على نفي الجزء الذي  
لا يتجزى وجب تصدير الكلام به لانه آخر ما يدخل اليه المقاصد فان المقصود  
اولا هو تحقيق الجسم ثم اثبات المادة والصورة ثم نفي الجزء الذي لا يتجزى  
واما تناسي الابعاد فهو انما يتوقف عليه بعض احوال المادة والصورة  
لتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ما سبغى \* ولهذا اورد في اثبات الكلام  
ثم ان ههنا مباحث الاول ان التعليم في العلم الطبيعي متدرج من مبادئ  
المحسوسات الى المحسوسات لما بين في صناعة البرهان من انه لا سبيل  
الى معرفة امور ذوات المبادئ الابعاد الوقوف على مبادئها والمحسوسات  
على الاطلاق مبادى ومن جهة وقوعها في التغير يادة في المبادئ فالمبادئ اربعة  
المادة والصورة والفاعل والغاية والزائد فيها العدم وثبتت \* عنى به العدم  
المطلق بل عدم شئ \* عما من شأنه ذلك الشئ \* وتفصيل ذلك مذكور  
في المقالة الاولى من طبيعيات السقاء الثاني ان موضوع الطبيعي هو الجسم  
لا مطلقا بل من حيث انه واقع في التغير بالحركة والسكون ومرادهم بذلك  
ليس ان موضوعه الجسم من حيث هو يتحرك ويسكن بالفعل واللام يمكن البحث  
عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعي  
من حيث انه يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال انه موضوع الطب  
بدن الانسان من حيث يصح وعرض ليس المراد الا انه من حيث يستعد للصحة  
والمرض واللام يمكن بحث الصحة والمرض من علم الطب فالحاصل ان حبيته  
استعداد الحركة والسكون هي الجوهر من الموضوع لاحتية الحركة والسكون  
الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعي فمسائل  
للفلسفة الاولى اما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم  
واجزائه لا يكون مشكلة في ذلك العلم لان الموضوع ما يطلب له اعراض  
ذاتية ومالم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شئ \* ولان مسائل

محوها الى نظر زائد ونجسم كسب جديد بخلاف التفصيل كما تقرر في اول الكتاب ناسب الاشارات  
الاصول والتنبهات للجمل انتهى اقول لا يذهب على الناظر فيه ان مقصود القائل بيان مناسبة الاشارات للاصول  
والتنبهات للجمل باعتبار الفرض المقصود منها الا انه ذكره بل عليه ما دفع ما اورد عليه بعض المحققين من ان هذا

الوجه يقتضي مناسبة الاشارات للفروع لا للاصول والتهيمات للتفاصيل لا للجمل ولا يرد على هذا الوجه يقتضي  
مناسبة الاشارات للفروع لا للاصول والتهيمات للتفاصيل لا للجمل ولا يرد على هذا الوجه انه قال الشيخ سهيل  
عليك تعريفها وتفصيلها لان كون التفصيل اسهل من التفرع ﴿ ٦ ﴾ لانا في اشتراكهما في مطلق

السهولة اذ لا شك انه بعد تفصيل  
الاصول كان استخراج الفروع  
اسهل مما اذا لم يحصل (قال المحاكات  
لما كان التفصيل كالاصول) او رد  
عليه المحقق الشريف قدس سره  
بقوله فيه بحث يعرف من قول الشيخ  
في صدر الكتاب سهل عليك  
تفريعها وتفصيلها دلالاته على انه  
للتفاصيل مستفادة من الجمل كالفروع  
من الاصول واجاب عنه بعض  
المحققين بان ما ذكره في المحاكات  
لا ينافي ما يفهم من كلام الشيخ  
لان الجمل مأخوذ من التفصيل ابتداء  
ثم التفصيل يستفاد منها دواما  
واستحضارا كما ان من اراد ضبط  
امور يستفصلها اولاً ثم يضبطها  
بجمل لا تلائم يحتاج في التفصيل في ثاني  
الحل الى استقصاء جديد اقول المتبادر  
من تفصيل الجمل تحليلها الى الاجزاء  
وتفصيلها واحداً منها منفردة بمقابلة  
خصوصاً اذا جعل قريناً وعديلاً للتفرع  
المراد منه تفصيل الفرع واستخراجه  
جدواً لا دواما ولعله قدس سره  
حيث قال مستفادة من الجمل كالفروع  
من الاصول اوجي الى ذلك والاوفيه  
بين قال المحاكات فيه ثلثه اوجه اقول  
ويمكن ان يقال فيه وجه آخر وهو  
انه للمذكر في اول كتابه ما يدل على  
ان تفصيله سهل بالنسبة الى من اخذ  
الطائفة بيسره وكذا ذكره انه

العلمي اثبات الاعراض الذاتية واثبت الاعراض الذاتية بتوقف  
على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسألة  
من المسائل لتوقف الشيء على نفسه وهو محال ولان العلم الطبيعي  
لا يبحث فيه الا عن احوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة والصورة  
ليست كذلك فان قلت هب ان مباحث المادة والصورة ليست من مسائل  
العلم الطبيعي لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه غاية ما في الباب  
ان معرفة حقيقة الجسم موقوفة على اثبات المادة والصورة واما على  
سائر احوالها فلا فنقول العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكل  
كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة تصورا وتصديقا كذلك يتوقف  
على معرفة النسب التي بينهما وذلك ظاهر واما انها مسائل  
للالهي فلانها احوال لا تنحسج الى المادة في الوجود فان البحث هناك  
اما عن وجود المادة والصورة او عن تلازمهما وتشخصهما ولكل ذلك  
غنى عن المادة الرابع ان في الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد من مسائل  
الطبيعي امان في الجزء فلان عدم التركب من الاجزاء التي لا تجزى  
من اعراض الجسم الطبيعي ولان تجزئة الاجزاء وعدم تجزئتها عارضة  
للاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عند هم متصل  
واحد لا ينقسم الا الى الاجسام وعند المتكلمين اجزاء الجسم لا تجزى  
فيكون هذا بمخاض عوارض الاجسام على مذهب الحكماء واما تناهي  
الابعاد فلان الابعاد المتناهية اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك  
ظاهر لا قال غاية ما في هذا البيان ان التجزئة والتناهي من عوارض  
الجسم لكن لا يكفي هذا بل يجب مع ذلك ان يبين انه عارض له من جهة  
الحركة والسكون لانا نقول المراد بجهة التغير والحركة خروج المادة من القوة  
الى الفعل على ما اشار اليه الشيخ حيث قال ونعني بالحركة ههنا كل خروج  
من القوة الى الفعل في مادة قبحه الطبيعي اتم له وفي احوال تعرض  
للاجسام الطبيعية من جهة اشتغالها على المادة بوضوح ذلك استقرأوك  
المباحث الطبيعية بمباحثنا والبحث عن تركيب الجسم من اجزاء لا تجزى  
او تجزى وعن تناهي الابعاد احدهما بحث عن تناهي الجسم ولاتناهية  
في الانقسام والصغور الاخر بحث عن تناهيه ولاتناهيه في العظم والتناهي  
واللاتناهي اتم بعرضان للجسم عن جهة المادة اما النهاية فظاهرة

﴿ مما سبق ﴾

يستصير بها من تيسره ولا ينفخ بالاصح منها من تعسر عليه يفهم منه ان من لم يأخذ  
الطائفة بيده ومن تعسر عليه هذه لم يكن اهلا لها فينبغي ان يضمن بها ويحفظ عنه ثم صرح ثانيا بما علم التزاما  
فكان اعادة وقد ذكر بعض المحققين وجهين آخرين احدهما ان المراد بقوله اهد وصيتي واكرر القاسم هو اني

أوصى مرة بعد أخرى والنفس كرة بمثابة و يقرب عنه بحسب المعنى قولك ليبيك وسعدك البيا بعد الباب واسعادا بعد اسعاد وثانيهما ان يكون هذا الكلام من الشيخ مأخرا عن تأليف الكتاب فانه بمنزلة الذي يابغة وقد جرت العادة بتأخيرها ومطابق التصنيف ٧ فيكون مضافا لتعديد الوصية المذكورة في آخر الكتاب

( قال المحاكات فان قلت الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل مدرك للكمالات لا يخفى عليك ان استفاد من كلام الاول ان المعاني الجزئية اذا لم يكن متعلقة بالمحسوسات بل كانت مجردة لم يكن الوهم مدركا لها ومعلوم انه لا يدركها قوة اخرى جسمانية فتبين ان يمكن مدركها العقل لكنه لم يصرح به في الكلام الثاني ولم يقل العقل مدرك لما عداها اذا العقل مدرك للجزئيات المجردة والكمالات وذلك لان الدلائل المذكورة لان العقل لا يمكن له ادراك الجزئيات بنفسها انما يدل على انه لا يمكن له ادراك الجزئيات المحسوسة او المنطقة بها ولا يدل على عدم ادراكه للجزئيات المجردة لكننا اذا راجعنا وجدنا اننا لم نجد شيئا من الجزئيات المجردة صكنا مدركا لها على الوجه الجزئي فاما انما ندرك انفسنا بالعلم الحضورى وليس الكلام فيه ونذكر نفوس غيرنا وساير المجرديات الاخر بالوجود الكلية فصرح في الكلام الاول والثاني بما لا مجال للتزاع فيه وحصل مقصوده ثم لا يخفى ان بناء كلام صاحب المحاكات على ان المراد بالعقل القوة الخيرية التي للنفس لا النفس وهي ان الوهم رئيس القوى الحسية ولهذا ينسب اليها

مما يجيى واما للانهاية فلانه ليس غدم النهاية مطلقا بل عدم النهاية تمام شأنه ان يكون متناهيا فان قلت لو كان كذلك لكان العلم الطب ونحوه من اجزاء الطبيعى لا من جزئياته لانها باحثة عن احوال لا يرضى الجسم الطبيعى نعم كذلك الا ان الطبيعى لا ينظر الا الى جهة المادة لا الى ان تلك الجهة هي جهة الصحة والمرض او جهة التشكل او غير ذلك بخلاف الطب وعلوم الهيئة وغيرهما فانها تنظر الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهى يبحث عن احوال لا تتوقف الا على جهة الوجود لا على ان يصير موضوعا طبيعيا او رياضيا او خلقيا وهذه العلوم الجزئية يبحث عن احوال تتوقف على تلك الموجودات الخاصة قوله ( الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعى ) الجسم مقول بالاشتراك على امرين احدهما الجسم الطبيعى وهو جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد ما كيف ما كان وهو الطول وبعد آخر مقاطع له على زوايا قوائمه وهو العرض وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق وانما قال يمكن ان يفرض ولم يقل يوجد لان تلك الابعاد ليست يجب ان تكون موجودة فيه كافي الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما في المربع فليس الجسمية بحسب تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه ابعاد معينة محدودة الى غايات واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فرمى بتزول وتبدل وتبقى الجسمية الطبيعية بمينها انما الجسمية وصورتها هي الاتصال الصحيح لفرض ابعاد مطلقة لا تتبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة ويراد عبارة الامكان لان مناسط الجسمية ليست فرض ابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام عن الجسمية بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل بل مجودا ممكن الفرض وان لم يفرض فيه اصلا فتقوله يفرض فيه الابعاد الثلاثة ان اراد به ابعادا ثلاثة مطلقة فالعريف باللام مستدرك وان اراد الابعاد المعينة اختل التعريف لكونها من العرضيات المضارفة ولهذا لا تجد هذه اللفظة في كتاب الشافوان استعمالها في مواضع عديدة الامتكرة اذا عرفت هذا فنقول قولنا جوهر كالجنس يشتمل ساير الجواهر وقولنا يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة كالفصل يفرج باقى الجواهر وقولنا قد الثلاثة احتراز عن السطح فانه يمكن

المعارضة بخصوصها والافقيد يستعمل النفس الحس المشترك في مدركات العقل كما يحكم على المقولات بان لها حيوا وجهتها الى غير ذلك ( قل المحاكات والآنم صيرورة الشيء جوهرها ببس ما لم يكن وهو محال ) يمكن منع استهلاله بالسند ما ذكره بعضهم من ان المصور السطحية للجواهر كانت كيفا في العقل

واذا جدت في الخارج انقلبت جواهر فان قلت هذا ليس صيرورة وانقلا باحقيقة بل الصيرورة الحقيقة أن يصير زيدا مثلا عمرا بان كان هناك شيء يكون زيدا وعمرا لابان زالت صورة الزيدية وحصلت صورة العمريه مثلا على ما صرح به الشارح في شرح كلام الشيخ في التمهيد السابع من الكتاب ﴿ ٨ ﴾ قلت لاشك انه بطل في العرف

او اللفظ الصيرورة على مثل هذا المعنى فيقال في التعارف المشهورة صار الماء هوا بلا احتياج الى انضمام قرينة ولم يقل احد بان اطلاق الصيرورة على مثل هذا المعنى مجاز مع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة نعم اطلاق الاتحاد على هذا المعنى مجاز ولو سلم ان اطلاق لفظ الصيرورة على مثل هذا المعنى مجاز فلا يلزم من ان يكون اطلاق التجوهر المأخوذ في مفهومه معنى الصيرورة على معناه من قبيل المجاز لجواز ان يكون المأخوذ المفهوم الحقيقي للفظ التجوهر هو المعنى المجازي للفظ الصيرورة فان قيل المراد من الشيء في قوله صيرورة الشيء مجوهره بعدما لم يكن هو الجسم اذ الكلام فيه ويشعر به ما ذكره المحقق الشريف قدس سره حيث قال لا متاع مخلو الجسم عن الجوهر ذهنا وعينا سواء كان الجوهر جنس له او لازما للماهية قلت الكلام بعد محل نظر لما صرح به الشارح في التجريد من ان الجوهرية من ثواني المعقولات فلا يمتنع خلو الجسم عنها عينا وان حل المعقول الثاني على معنى يتناول لوازم الماهيات بناء على ما ذكره بعض المحققين انه كثيرا ما يطلق في كتاب التجريد المعقول الثاني على ما هو من لوازم الماهية وذلك بان يريد بالمعقول الثاني العارض

ان يفرض فيه بهتان متقاطعان لا التثنية ويرد عليه ان السطح خرج بالجواهر ويمكن ان يقال المتكلمون ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح والسطوح مركبة من الخطوط والخطوط مركبة من النقط وهي جواهر فيكون السطح عندهم جوهره ولم يبين بهتان الجسم ليس كذلك وان المصطلح عرض اريد الفرق بين الجسم الطبيعي وبين السطح على تقدير انه جوهر فاحترز عن السطح بذلك القيد على التبرل وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلاثة فالكم جنس يشتمل المتصل والمفصل ويخرج بالمتصل المتفصل وبقوله له الابعاد الثلاثة الخط والسطح والزمان وليس المراد بالابعاد الثلاثة ههنا الخطوط المفروضة المتقاطعة كما في تعريف الجسم الطبيعي فان التركيب يدل على ان الجسم التعليمي يشتمل بالفعل على الابعاد الثلاثة ولو وجدت الخطوط بالفعل في الجسم التعليمي لو وجدت في الطبيعي لان التعليمي سار فيه فلا تكون مفروضة في الطبيعي هذا خلف بل المراد الامتدادات في الجهات فان الجسم التعليمي وان كان امتدادا واحدا ساريا في سائر الجهات لكنه باعتبار كل جهة امتداد فيكون له امتدادات ثلاثة باعتبار ان الجهات ثلث والى هذا اشار بعض المحققين بقوله ومن علامة الطبيعي ان يفرض فيه ابعاد ثلثة ونفى بها الخطوط المتوهم لا الامتدادات المحسوسة في الجسم التي هي الجسم التعليمي الموجود فيه بالفعل اما لازما كما في الافلاك او غير لازم كما في الشعمة التي تغير امتداداتها وانما لم يعرف الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى لانها هي الكمية التي تتغير وتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية وعرف الجسم التعليمي به لان حقيقته تلك الكمية السارية في الجهات الثلاثة وتوضيحه انه حشوما بين السطوح فانه ينتهي في اى جهة كانت بالسطح ولا شك ان الجسم المربع مثلا قد اشتمل عليه سطوح ستة هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو كمية قائمة بالجسم الطبيعي متاهية بالسطوح حتى ان الموجود في السطوح امران احدهما الجسم الطبيعي وثانيهما الكمية القائمة السارية فيه فتأمل ذلك فانه لا مزم بذ على هذا التصور للجسم التعليمي قوله (وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور) واعلم ان اعتراض الامام انما يرد لو كان هذا التعريف حده الجسم الطبيعي لكن الشيخ قال في الهيات الشفاء المشهور فيما بين القوم

الذي لا يحاذى به امر في الخارج فيتناول سائر الاعتباريات كاللوازم للماهية فيمكن ان يقال ﴿ ان الجسم ﴾ بهذا ايضا ان الصيرورة بمعنى الجملة ولا يقتضى تقديم المحصول على المجهول اليه تقدما ذاتيا بل يكفي فيه التقدم بالذات لانهم قالوا يصدق الجملة في القديما بالزمان وايضا قد يقرر عندهم ان جميع العرضيات تكون محمولة للجواهر بخلاف الذات

الذات حتى جعل بعضهم الجمولية معرقا للعوارض وعدمها معرقا للذاتيات قال الشيخ في المقالة الاولى من منطق الشفاء ان كل واحد من الوجودين يلحق بالمادية خواص وعوارض تكون للمادية عند ذلك الوجود ويجوز ان لا يكون له في الوجود الاخر ٩ وربما كانت له اوازي يلزم من حيث المادية ان المادية تكون متفردة

اولا ثم لزمها شيء هذا كلامه وهو صريح في ان اوازم المادية مستندة الى المادية ومتأخرة عن وجودها المطابق لتحقيق الضرور والجميل بين المادية وبينها (قال المحاكات الان صيرورة الشيء حقيقة بعدما لم يكن محال) ذكر المحقق الشريف قدس سره انه توهم بعضهم ان ذلك ليس محالا ما الحقيقة هي المادية الموحودة فهي قبل وجودها لا تكون حقيقة ثم نصر حقيقة واستدبه عليه ان الحقيقة الواقعة في تفكير لفظ الجوهر تذكروا المعدوم والموجود تشاؤله ايها واقول مراده ان الجوهر بهذا المعنى يتناول الموجود الخارجي والمعدوم الخارجي والحقيقة ان اخذت بالمعنى الاخص كانت بمعنى المادية الرجودة في الخارج فلم تذكروا المعدوم الخارجي وجعل الموجود الواقع في تعريف الحقيقة على الموجود المطلق فامد لم ذكر الشيخ في الشفاء ان الموجودات لما كان لها مفهومات وحقايق كان لها حدود بحسب الاسم بحسب الحقيقة واما المعدومات فلما لم يكن لها المفهومات لم يكن لها حدود بحسب الاسم لان الحد بحسب الذات لا يكون الا بعد ان يعرف ان الذات موجودة حتى ان ما يوضع في اول التعاليم من حدود الاشياء لما يبرهن على وجودها في أثناء العلم

ان الجسم هو الطويل العريض العميق وليس معناه ان الجسم ما يوجد فيه ابعاد ثلثة بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم انه هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة هذه عبارة ولا شك ان معنى الرسم لا يكون حدا ثم ان الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة اعم من ان يكون جسما طبيعيا او جسما تعليليا فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ومن قواعدهم ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه يكون المادية الركبة منهما اعتبارية لاحقيقة فلو كان هذا التعريف حدا يلزم ان يكون مادية الجسم الطبيعي اعتبارية وانه محال واي ذي قسم في علم يزعم ان الجسمية المحققة انما هي قيتها يحصل بحسب ابعاد مفروضة بل انقوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم ارادوا ان يميزوا بغير محل النزاع فنصبوا له علامة خاصة به شاملة لافراد كما حققه بعض من نقلنا كلامه واما الشارح فقد تصدى للباثثة على التزل وتقرر جوابه عن الاول انه انما بطل جنسية الجوهر بان قال الجوهر هو الموجود لاني موضوع والموجود لاني موضوع ضايق على واجب الوجود فوكل جنس الكائن واجب الوجود مركبا من الجنس والفصل وانه محال وهذا فاسدان الموجود لاني موضوع ليس مادية الجوهر بل لازم لها ولا يلزم من عدم جنسية اللازم قدم جنسية المعلوم وعن الثاني ان الفصل يجب ان يكون محمولا بالمواطنة على المادية المحدودة والاقابلية ليست محمودة على الجوهر بالمواطنة فهي لا يكون فصلا بل الفصل هو المابل للابعد وهو شيء ما من شأنه قبول ابعاد وفيه فطر اما الجواب الاول فلان الامام لم يحصر بطلان الجسمية في ذلك الوجه بل بينه بوجوه اخرى منها انه لو كان الجوهر جسدا لكان لاواع لتي حته مشاركة فيه ومتمايزة بعقول فتلك الفصول ان كانت اعراض لم تقوم الجوهر بالعرض وان كانت جواهر اندرجت تحت الجوهر فيحتاج الى فصول اخرى يلزم التسلسل وجوابه اننا لم احتياج الفصول الى فصول آخر وانما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الانواع وهو ممنوع بل صدق العرض العام عليهم على ما تقرر في صناعة المنطق ومنها اننا اذا قلنا الجسم انه جوهر فهناك امور ثلثة الاستغناء عن الموضوع وتكون ماهيته على ذلك الاستغناء والمادية التي عرضت لها هذه العلية فان فسرنا

انه هي حدود بحسب شرح ١٠ الاسم ثم لما ثبت وجودها وبرهن عليه صارت تلك الحدود بينها حدود بحسب الذات والحقيقة اقول لا ينبغي على الناظر فهمها انها صريحة في ان المراد من الوجود المأخوذ في مفهوم لفظ الحقيقة هو الموجود الخارجي فاندفع ما ورد ببعض المحققين حيث قال تناول الحقيقة الواقعة في تفسير

الجوهر للمدوم ممنوع كتناول الجوهر وهل كلام القائل الا فيه كيف والمدوم المطلق لا ذات له والمراد بالجوهر ههنا هو ما يقال في تفسير الفصل انه كل مقول في جواب اي شئ هو في جوهره اي في ذاته وكانه اراد ان الحقيقة تتناول المدوم الخارجى تتناول الجوهر له مقصود المستتر من ان الحقيقة ١٠ هي الماهية الموجودة مطلقا

فلا رد ما اورده عليه انتهى  
ودلك لما عرفت ان الرجوع للمأخوذ  
في مفهوم لفظ الحقيقة هو الوجود  
الخارجى لا المطلق ثم اوسلم المراد  
هو الوجود المطلق فنقول صيرورة  
الشيء موجودا مطلقا محال على رأى  
هذه المحقق لانه صرح بارجع  
الشيء شئ يقتضى ان يكون للمجهول  
تحقق قبل وجود تحقق المجهول  
اليه ويمكن ان يقال جعل الشئ  
موجودا مطلقا متأخر بالدات عن جعل  
الشيء اي الجعل المتعلق بنفس الشئ  
وهذا التقدم يكفى لتقدم المجهول على  
المجهول اليه لان عملية ذات المجهول يكون  
متقدما حيث يذ على المجهول اليه وان لم  
يمكن تحققاتها ووجودها متقدما عليه  
وهذا بناء على ما اختاره هذا المحقق من  
ان عملية الدات متقدم على الوجود  
طرد يمكن ان يقال ايضا ان صيرورة  
الشيء موجودا مطلقا وان كان  
محالا على رأى هذا المحقق لكن  
المصير اليه فيما نحن فيه ليس هو  
الموجود المطلق بل الماهية الموجودة  
بالوجود المطلق فاللازم تقدم  
الوجود المطلق على هذا المركب  
ولا محذور فيه بل هو ضرورى هذا  
بذكر قدس سره بعده وايضا  
قد ان صيرورة الشئ حقيقة  
بعد ما لم يكن كصيرورة  
شئنا او جسمنا محال لان

الجوهر بالاول والثاني لم يكن جنسا لكونهما عدميين وخارجين عن الماهية  
وكذلك اذ عسرنا بالثالث لاحتمال ان يكون المشتركات في هذه العملية  
مختلفة في الماهية مع ان ادنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا استدلال  
بالاحتمال على الجزم ومنه ان الماهية التي يقال عليها الجوهر اما ان يكون  
بسيطة او مركبة واياما كان لا يكون الجوهر جنسا اما اذا كانت بسيطة  
فطاهر واما اذا كانت مركبة فلان بساطتها ان لم يكن جواهر تركب  
الجوهر من العرض وان كانت جواهر لم يكن الجوهر جنس لها لبساطتها  
وجوابه انه لا يلزم من عدم حنسية الجوهر لاجزاء الهيات ان لا يكون  
جنسها هو وهو واضح واما الجواب الثانى ففيه امور الاول ان القابل  
الابعاد لو كان فصلا لكان مدته اعنى قابلية الابعاد جزءا للجسم وليس  
كذلك بل هي عرضي كاذكره الامام وبعبارة اخرى القابل للابعاد مأخوذ  
من قول الابعاد وهو عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو المأخوذ  
من الدات وهذا كالكاتب المأخوذ من الكتابة والمضاحك المأخوذ  
من الضحك لا يقال ليس المراد ان القابل فصل بل المراد ان مبدأ القابل  
فصل اعنى الذات التي من شأنها قبول الابعاد كما يقال ان الناطق فصل  
مع ان الفصل ليس هو الناطق بل مدته وهو الجوهر الذى من شأنه  
الناطق لا ينفصل ولا هذا اعتراف بان الابعاد ليس بفصل وهو  
المطلوب وثانيا ان الذات التي من شأنها قبول الابعاد وهو ذات الجسم  
او مولاها واما ما كان فهو ليس بفصله قطعا اما لذات فلان الفصل  
ليس هو بل جزئه واما الهوى فلانها ليست محمولة على الجسم  
اثنى ان اراد بقوله ان القابل للابعاد فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال  
جذعا لان مفهومه ساخر عن القابلية المتأخرة عن ذات الجسم وان اراد به  
ان ماصدق عليه فصل فاصدق عليه ان كان ذات الجسم فهو نفس  
المعدود او افراده فهي ليست بفصول بل كانت قوله اي شئ من شأنه  
قبول الابعاد الثلاثة الفصل هناك اما مفهوم الشئ وليس كذلك لانه  
من الامور العامة او من شأنه قبول الابعاد الثلاثة وليس كذلك لان قبول  
الابعاد عرض فلا يكون مبدأ الفصل قوله (ثم افاد ان الجسم يكون  
اما مؤلفا) طابتن ان هذا النمط في تجوهر الاجسام بمعنى تحقق حقيقة  
الجسم اعم مركبة من الجواهر الفردة او من المادة والصورة فلا يدهنك  
من غير محال النزاع مرة ومما هو في علم النطق ان تحرك محال النزاع

وم لفظ الحقيقة بعد ما لم يكن متصفا به بل فنشاءه عارض اشبهه العارض  
دعاه ان لفظ الجوهر المشتق من الجوهر كان بمعنى مفهوم لفظ الحقيقة لا بمعنى ماصدق عليه مفهوم  
اجب الله كانت ان صيرورة الشئ انما محال كان خروجه عن البحث ويقرب منه ما اشار اليه

المحقق المذكور بأنه لم يتم به أصل الادعى وهو ان الجوهر ليس مشتقاً من الذات والحقيقة فاما ذكره على هذا التوجيه لا ينبغي كونه مشتقاً من الجوهر بمعنى مفهوم لفظ الحقيقة فتأمل هذا اقول وعلى هذا يمكن ان يقال على صاحب المحاكمات في دعوى امتناع صيرورة ❦ ١١ ❦ الشيء حقيقة بالمعنى المراد اى صيرورة الشيء فرداً لمفهوم

لفظ الحقيقة والماهية ان كون الانسان مثلاً ماهية من الماهيات امر عرضي له وجميع العرضيات مجعولة بحصول الجاصل فصحيح انه صار ذاتاً وماهية على ان الماهية والحقيقة من المقولات الثابتة وكانت منفكة عن الشيء في الوجود الخارجي فاذا كان الشيء الموجود في الخارج صار موجوداً في الذهن واتصف بكونه ماهية وذاتاً فيه صدق انه صار حقيقة وماهية فتأمل (قال المحاكمات او على المجاز وهو تحقق حقيقة الجسم) اقول لا ينبغي ان التوجيه الذي ذكره للكلام منقول عن الامام بعيد عن اللفظ وبحاج الى تكلف لا ينبغي على الناظر (قال المحاكمات ومن هذا يعلم تزييف ما قيل ان الوجه في هذا المقام) قال المحقق الشريف قاس سره لانه الجسم التعليمي وقد اورد المتكلمين في تعريف الجسم الجوهرى فتراى من ذلك بحسب نفع المصلي ان المتكلمين يزعمون انه عرض فاراد ايات جوهرية وفيه ان هذا التعريف قد ذكره الشيخ وغيره من الحكماء على انه رسم للجسم الطبيعي فن ابن ايهام دعوى العرضية بمجرد ذلك التعريف اقول صكون هذا التعريف مما ذكره الحكماء ايضا لا ينافي ايهام العرضية وكذا كونه رسماً لان رسم الجوهر لا بد ان يكون محمولا عليه

بامر من احدهما بايضاح ما يقع فيه البحث ويفتقر الى الابيضاح والاخر بتقرير الاقوال الواقعة في البحث ولما كان لفظ الجسم مشتركاً بين للطبيعي والتعليمي والنزاع الواقع بحسب التركيب من الاجزائه او المادة والصوره ليس في الجسم التعليمي بل في الطبيعي قدم ذلك البحث لما كان الجسم متواطياً على الجسم المفرد والمركب والنزاع ليس واقعاً في المركب بل في المفرد حرره بذلك فزال الابهام الذي في صورة النزاع بواسطة اللفظ والمعنى اهني بسبب الاشتراك اللفظي والتواطؤ ثم شوع في تحرير الاقوال حتى يقضى وطره من تحرير محل النزاع هذا هو الضبط وفي حصر المذاهب في الاربعه كلام لان ههنا ستة اقسام اذ الجسم اما ان يكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فالمراد ان يكون له اجزاء بالفعل اصلاً فاما ان يكون الاجزاء بالقوة متناهية او غير متناهية فالاول مذهب محمد الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان يكون تلك الاجزاء متممة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت متممة الانقسام فلا يخلوا ما ان يكون متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا يكون متناهية وهو مذهب النظم وان كانت الاجزاء ممكنة الانقسام لا يخلوا اما ان يكون تلك الاجزاء اجساماً صغراً وهو مذهب ذي مقراطيس او لا يكون اجساماً صغراً وهو مذهب بعضهم فان من الناس من يقول بتركيب الجسم من السطوح وتركبها من الخطوط بالفعل فالخبر في هذه المذاهب الاربعه فاسد لان ما لا يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه على قسمين لانه اما ان يكون كل واحد من الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل او لا يكون بعضها حاصلاً بالفعل ويكون بعضها حاصلاً بالفعل ويمكن ادعى عن هذا المقام بان القائلين بتركيب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجوهر الفرد فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة القائلون بان المركب من الجوهر بن جسم وطائفة اخرى يزعمون ان الموكب من الجوهر الفرد لا يكون جسماً الا اذا كان طويلاً عريضاً عميقاً فيتركب الجواهر على سمت فيكون خطاً ثم يتركب الخطوط فتكون سطحاً ثم يتركب للسطوح فيكون جسماً فلهذا ليس قولاً سادساً اذ لا يقول احد بان الجسم يتألف من السطوح والخطوط وهي مقادير واعراض وذلك ظاهر وامام مذهب ذي مقراطيس فليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد نعم او حرر

مواطاة وحقيقة العرض لا يكون محمولا على الجوهر مواطاة الابتداء بل فهذا يكفي للايهام المذكور نعم اوقال هذا القائل لانه الجسم التعليمي وقد اورد الحكماء والمتكلمين في تعريف الجوهر فتراى من ذلك انه عرض فاراد ان زالة هذا البوه ياتيات جوهرية لكان اظهر واصوب (قال المحاكمات فوجب على الشيخ اثباته ما يبين احوالهما) اظاهران اثبات وجودهما

واحوالهما من ثمة اثبات وجود الجسم ومن قبل البراهين التصديقية ( قال المحاكيات ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل آه ) اقول يمكن ان يقول المراد بالحركة والسكون في جانب الموضوع هو القدر المشترك بينهما والذي كان عرضا ذاتيا ﴿ ١٣ ﴾ بذات الموضوع هو خصوصية

الحركة وخصوصية السكون فلم يلزم كون العرض داخلا في الموضوع على تدبر كون القيد داخلا ولا كون الجمل غير مفيد اذا اخذ القيد خارجا عنه ( قال المحاكيات اما انها مصائد فيه فان اثبات موضوع العلم اه ) اقول ذكر ثلثة اوجه لكون مباحث المادة والصورة مصائد في العلم الطبيعي والاوان اشمل من الثالث من جهة جريانها في غير الطبيعي واشلت اشمل منهما من جهة شموله لمبحث التلازم والشخص دون الاولين هذا ورد على الاول انما نسلم ان العلم بوجود اشئ متقدم على العلم بثبوت الاحوال له فان قلت ثبوت اشئ للشيء فرع ثبوت المبت له فكذا اثبات اشئ للشيء فرع لاثبات اشئ في نفسه قلت اما المقدمة الاولى فممنوع والاشكل الامي في حل الوجود المطابق وكذا الصفات السابقة على الوجود كالامكان والوجوب بل الحق على ما ذكره بعض المحققين ان ثبوت اشئ للشيء لا يفتك عن ثبوت اشئ في نفسه وعند هذا ظهر ورود السؤال على الوجه الثاني واوسلم فلان سلم انه اذا كان ثبوت اشئ للشيء في عامل ثبوت اشئ ومتأخرا عنه كان اثبات اشئ للشيء متأخرا عن اثباته في نفسه وايضا لو كان

عمل النزاع بالجسم البسيط اعني الذي لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبايع كالفصله الابام في المخص والمباحث الشرقية اكان مذهبه فيه مذهبها خامسا وورد السؤال عليه فلا بد ان يقال حينئذ لاشك ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يخلو ما ان يكون جميع الانقسامات حاصلات فيه بالفعل واما ان يكون جميع الانقسامات حاصلات بالقوة واما ان يكون بعضها حاصلات فيه بالفعل وبعضها بالقوة وهو مذهب ذيمرطس واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شأنه وفي قوته ان ينقسم دائما ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما يقول المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم احوال وجود الامور الغير المتناهية فليسوا يبنون به الا ان قدرته تعالى لا ينتهي الى حد لا يكون قادرا عليه فليفهم من فاعلية الباري تعالى للاشياء حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء قوله ( ومن الناس من يظن ) لما كان مذهب الشيخ ان الجسم ينقسم الى انقسامات لا تنهاى غير حاصلات بالفعل وكان هذا المذهب منافيا لمذهبه في كلا المقامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ الخش فلهذا بدأ بإبطاله وتقرير مذهبهم ان الجسم ينقسم الى اجزاء لا اتصال بينها في الحقيقة وانما هو متصل في الحس واما في الحقيقة فهو ذو اجزاء منفصلة لا ينقسم الجسم الاعلى مواضعها بخلاف قول الحكماء فانهم يقولون ان الجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس ينقسم الى الاجزاء كيف ما يورد القصة وههنا سواء لان الاول ان الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب براجح ولا انه ما استند الظن الى نفسه وامان قبل اصحابه وهذا ايضا باطل لان هذا المذهب عندهم مجزوم به والجزم يتنافى مع الجوابه ان الظن بطابق على ما يقابل اليقين وهو المراد ههنا وقدم ذلك في المنطق الثاني ان هو لا يقوم لا يذهبون الا الى ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى نعم مذهبهم هذا يستلزم ان يكون في الجسم مواضع تنفصل عندها الجسم وهي الفاصل فاخذ الشيخ لازم الشيء مكان منزومه في تقرير مذهبهم فلا بد من ان يقول من الناس من يكاد يظن

اثبات اشئ للشيء متأخرا عن اثباته في نفسه فلا يخلو اما ان يكون اثبات الوجود للشيء

من هذا القبيل فيلزم توقف اشئ على نفسه والافلازم التخصيص والاستثناء في المقدمة التي جزم بها العقل مطلقا ولا ينفعه ايضا اقول لاشك ان المراد من اثبات الموضوع هو اثبات وجود الموضوع في الخارج وحينئذ نقول

اهل الاحوال المنجزة في العلم الثابت فيه للموضوع في الذهن بان يكون مسائلها قضايا ذهنية نعم لو قيل مانحن فيه  
ليس من هذا التبيل لكان صوابا ويمكن دفعه بان المراد ان اثبات وجود الموضوع من حيث انه موضوع لا يمكن  
في العلم الذي كان الموضوع ١٣ موضوعه فالو موضوع اذا اثبت له المحمول في الذهن

كان الموضوع مرضوعا باعتبار  
وجوده في الذهن دون الخارج  
فاللازم على هذا الاصل انه لا يثبت  
الوجود الذهني له فتأمل قال المحقق  
الشريف فان قيل طلب اعراض  
ذاتية غير الوجود يتوقف على العلم  
بالوجود واما طلب عرض ذاتي هو  
الوجود فلا يتوقف على العلم به  
والا يلزم الدور والتسلسل وكذا قول  
من الوجه الثاني فان الوجود ليس  
عرضا ذاتيا لشيء من الموجودات  
الخاصة الخارجية بناء على كونه  
مشتركا بينها اقول ما ذكره  
من السؤال الذي مرجه التخصيص  
في المقدمات اليقينية العقلية مما ذكره  
الامام وقد عرفت فساد فان مثل  
هذا التخصيص التماثل بالمقدمات  
الخطائية دون البرهانية واما ما ذكره  
من الجواب فليس جوابا عن السؤال  
المذكور لان صاحب المحاكات بنى  
كلامه على فرض كون الوجود  
من الاعراض المطلق في العلم وادعي  
انه يلزم منه الدور والتسلسل بناء على  
كون الوجود داخل في تلك الاعراض  
فلا يراد بكون الوجود مستثنى  
من الحكم بان ثبات الشيء للشيء فرع  
لا ثبات الشيء في نفسه لم يدفع  
بان الوجود ليس من الاعراض  
الذاتية لشيء بناء على انه بعم جميع  
الماهيات نعم ما ذكره قدس سره يصلح

كما قال في الفصل الثاني ثم للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان طريق الجدل  
وطريق البرهان وان كان الواجب على الحكم تحقيق الحق بمحض  
البرهان واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الزمانية التي لا تعتبر  
مطابقتها لنفس الامر وانما سلك طريق الجدل في اول الامر لوجهين  
اما اولها فلانبيه على خذلان مذهبهم وحقارة مطالبهم حتى افهم  
انفسهم ذاهبون باقاريل تدل على فساد دعويهم فلا اعتداد به واما ثانيا  
فلارادة ازالة هذا الاعتقاد الفاسد عن صحيفة خاطرهم لان شان الحكم  
اذ انرق في مدارج الكمالات التكامل والهداية الى سواء السبيل ولما كان  
هذا الاعتقاد انتقش في ذهنهم انتقشا ريبا يمنع من التصديق بالمقدمات  
اليقينية سلك اهل طريق الجدل ووضع مقدمات يساعدون عليها  
واستخرج منها ما يناقض مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف  
في اعتقادهم حتى يتمكن تحريكهم الى طريق البرهان وقد كان دأب  
الحكماء في سلف اذا حاولوا تهديد قاعدة التعاليم الابتداء في الاستدلال  
بالشعر لا يراثة الخيال ثم الخطابة حتى يجدي الطن بالمطاب ثم الجدل  
للاقناع والالزام عند تمام استعداد المتعلم لتحقيق الحق انتهجوا له المناهج الحق  
اعني ابراهيم النبطية ولم يكن للشعر والخطابة دخل في امثل هذا المطلوب  
بداء الشيخ بساؤل طريق الجدل ووضع احكاما بعضها يلزم دعويهم  
وبعضها لا يلزمها ولكن صرحوا به فاما الذي يلزم دعويهم فاثنتان احدهما  
ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام وبيان لزومه لدعويهم انه لو انقسم  
الى اجزاء هي اجسام لانقسم الى اجزاء تنقسم وهو مخالف لما يدعون  
والثاني ان تلك الاجزاء يتألف منها الاجسام وذلك ظاهري الزوم واما الذي  
لا يلزم فلاخير ان ولهذا فصلها عن الاولين بقوله وزعموا واورد الاول  
منها تقرير المذهبهم والباقية تهديدا للنقض فلن قلت لم خصص التقرير  
بالاول والنقض بالواقف مع ان الكل يفيد تقرير مذهبهم فنقول ان الكل  
وان كان يفيد التقرير الا ان الاول بمحض التقرير دون النقض والواقف  
بالعكس وهذا على طريقة ما فعله ناقضوا الاموضاع والوضع مطلوب  
الجدل اما باطل او اثباتا والجدل امانا نقض الوضع وهو السائل  
واما حافظه وهو المحجب واعتماده في تقرير وضعه على المشهورات  
وعتماد السائل على ما سلكه وكان مادة قدماء الجدليين ان اخذوا

ان يجعل وجهها على حدة على هذا المطلوب كما لا يخفى على انه قدس سره الشريف قال في حاشية شرح  
المطالع ليس موضوع الحكمة شيئا واحدا هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجي والام بجزان يبحث فيها  
عن الاسوال المختصة بانواعها بل موضوعها اشياء متعددة متشعبة في امر مرضي هو الوجود

الطلق او الخارجى وحينئذ يجب ان يقيد الاحوال المشتركة بقود مخصوصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء  
ثلا يكون من الاعراض العامة القريبة انتهى وذلك كنفيد الوجود الذى يحمل على الواجب بما يخص  
الواجب ولا يخفى ان هذا الكلام منه قدس سره يهدم ❀ ١٤ ❀ ما اجاب به عن السؤال

المذكور اذ بعد التخصيص يختص  
الوجود بالوضع الذى يجب  
عن اعراضه الذاتية في العلم المعروض  
وان كان في نفسه محل نظر اذ التخصيص  
في الوجود ان كان يكونه وجود  
الواجب مثلا لم يكن مفيدا وان كان  
بكونه مبدءا للممكنات لم يكن الدليل  
المذكور لاثبات الواجب مفيداً له  
(قال المح فلا نهى احوال لا يحتاج  
الى المادة آ) قبل كلامهم في تقسيم  
الحكمة الى اقسامها يدل على ان  
هذا التقسيم على ملا حطة حال  
الموضوع انه معتبر الى المادة في  
الوجود والتعلق واثنان فقط او غير  
معتبر اليها اصلا ولا يلاحظ فيها  
حال المحمول انه مما يعتبر الى المادة  
ام لا بل الوجه ان يقال البحث عن  
عن الهوى والصورة بحث عن  
امور لا يفتر نفس تلك الامور الى  
المادة لان المادة لا يفتر الى نفسها  
وكذا الصورة لا يفتر الى الهوى  
في التعلق وهو ظاهر ولا في الوجود  
لان الامر بالعكس واقول مرادهم  
بكون الموضوع مملا بفقر او بفقر  
هو الموضوع من حيث هو  
موضوع لذاته وسيجى ما يزيدك  
يساء والوجه الذى ذكره مردود  
بان مباحث الهوى والصورة  
يمكن ارجاعهما الى مباحث الجسم  
الطبيعى وهو مما يفتر الى المادة

مقدمات من حفظ الوضع وبنوا الكلام عليها واستنبجوا منها ما ينافى  
ذلك الوضع كما فعله الشيخ ههههه وقد اشار في الحكم الثالث الى وجوه  
القسمة وظاهر قوله وهى ثلثة يدل على ان اسباب القسمة منحصرة  
في الثلثة الا انه جعل فيما سيجى اختلاف عرضين سببا آخر فبين كلاميه  
منافاة وفائدة دخول فدى قوله وقد ينقسم الاول بالكسر ان قسمة الاشياء  
الصلة لا تنحصر في الكسر وكذلك قسمة الاشياء اللينة لا تنحصر في القطع  
بل يمكن قسمتها بالوهم فنبه بافظ قد على ذلك والفرق بين الكسر  
والقطع ان الكسر لا يحتاج الى آلة تنفذ فيه حتى تفصل بالنفوذ فيه  
والقطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ والفرق بينهما وبين الوهم  
والفرض انها يوردان الى الافتراق في الخرج دون الوهم والفرض والفرق  
بينهما ان الوهم يقف في القسمة والفرض العقلى لا يقف اما ان الوهم  
يقف فيها فلو جهين الاول انه لا يدرك الامور الصغيرة لانها تفوت عن  
الحس فلا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها وثانيهما انه لا يقدر على  
ادراك الامور الغير المتناهية لا سيقدر من ان القوى الجسمانية لا تقوى  
على اعمال غير متناهية ولانه لا يدرك الا الامور الحسية وهى متناهية  
وحيث يلزم وقوف الوهم في القسمة بالضرورة واما ان العقل لا يقف  
فلا نه يتعلق بالكليات المستقلة على الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير  
المتناهية فيكون مدركا لها فلا وقوفه في القسمة ولقائل ان يقول السؤال  
في هذا المقام من وجوه الاول ان الوهم مدرك للمعاني الجزئية المتعلقة  
بالمحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو ولاشك ان اجزاء الجسم ليست  
من المعاني المتعلقة بالمحسوسات فليست من مدركات الوهم فلا يكون  
الوهم قاسما لها الثاني هب ان الوهم مدرك للاجزاء لكن الوهم ليس  
يقاسم بل اقسام المنصرف هو القوة التخيلية ويمكن الجواب عنها  
بان الوهم هو الحاكم على القوى الحسية وسلطانها كما ان العقل سلطان  
القوى العقلية وسائر القوى الحسية آلات الوهم فهو مدرك للمعاني  
والصور والناسم والمركب والمفصل بواسطتها بل الحقيقة يقتضى  
ان الحكم والادراك والقسمة كلها للنفس لكنها لا تعمل في المحسوسات  
بعمل الاول الوهم فيه مدخل ولما لم يكن اغير الوهم من القوى الحسية دخل  
في ادراك المعاني صار ادراكها منسوباً اليه فقط واما سائر الادراكات

في الوجود والتعلق فلم يثبت بما ذكره ❀ ون تلك المباحث من الآلهى مطلقا قال الشيخ ❀ والاعمال ❀  
في الفصل من آلهيات الشفاء اشارة الى الاحوال المبحوث عنها في الآلهى وبعضها امور مادية كالحرارة والسكون  
الاول ولكن ليس المبحوث عنه في هذا التلمح حالها في المادة بل نحو الوجود الذى لها واذا اخذنا هذا القسم

مع الاقسام الأخرى اشترك في ان فهو البحث عنها ماهو من جهة. معنى غير قائم بالوجود بالمادة وكان العلوم الرياضية قد كان لوضع فيها ماهو مقصد وبالمادة لكن نحو النظر والبحث عنها كان من جهته معنى غير مقصد وبالمادة وكان لا يخرج منه تعلق ما يبحث ١٥ عنه بالمادة عن ان يكون البحث رياضيا كذلك الحال انتهى ولا يخفى

ان هذا الكلام من الشيخ يدل على ان المعتزم في الانفجار الى المادة ماهو في جانب الاحوال والمحمولات دون الموضوعات وما ذكره المعترض من ان كلامهم يشعر بان المتبر ماهو في جانب الموضوع فصحيح ايضا والتوفيق بما ذكرنا ان المراد بالموضوع الموضوع من حيث انه موضوع فلا حظ فيه حال المحمول فتأمل (قال المحاكات فلان عدم التركيب من اجزاء لا تجزى من اعراض الجسم الطيبى) قال المحقق الشريف فيه بحث لان ان اخذ بمعنى السبب لم يكن مختصا بالجسم فلا يكون من الاعراض الذاتية وان اخذ بمعنى عدم الملائكة لم يكن عارضا له لا استحالة تركبه من اجزاء لا تجزى عند علم فلا يكون ذلك من شأنه وامان مامن شأنه ان يتوهم فيه ذلك فلا يلتفت اليه في اعدام الملائكة فالصواب ان يقل ان نفي الجزء في قوة قبول الانقسام الى غير النهاية وهو من الاعراض الذاتية للاجسام اقول ما ذكره بقوله فالصواب هو مراد صاحب المحاكات فصرح عند قوله احد هما بحث عن تنهاى الجسم ولا تنهايه في الانقسام والصفر فلو قال قدس سره فالاول يدل قوله فالصواب لكان اولى (قال المحاكات ولان تجزئة

والاعمال الحسية فهو الوهم وقوة اخرى هي انزل في المرتبة منه الثالث ان الحكم بان الوهم يقف في القسمة بنافيه قول الشيخ فيما يأتى لاسيما الوهمية لا يقف وجوابه ان المراد بالوهمية ثمة الفرضية فان الشيخ لم يفرق ثمة بينهما اما الفرق بينهما في هذا الموضوع كما صرح الشارح به الرابع ان في قوله انه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصفره مساهلة لان قسمة الشيء يتوقف على ادراكه بالضرورة فكل ما يقسمه الوهم يدركه ويستحضره فكيف لا يكون قادرا عليه لكن المراد انه لا يقدر على القسمة الى الاجزاء الصغيرة لانه لا يدركها حتى يقسم اليها الخامس انا لانسلم ان الوهم لا يقوى على ادراكات غير متناهية قوله لان القوى الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية قلنا الادراك ليس عملا بل انفعالا ولا نسلم امتناع طريان الانفعالات الغير المتناهية على القوى الجسمانية على انهم صرحوا بجواز ذلك كما في الغوس لمطبعة الفلكية لا يقال المراد ان الوهم لا يقدر على التقسيمات الغير المتناهية لان القوة الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية لانا نقول هذا غير مفهوم من عبارة الشارح اذ لا يراد في العرف واللفظ باحاطة ما لا ينهى القسمة الغير المتناهية وذلك ظاهر وما حيدبت تنهاى المحسوسات والمعاني المتعلقة بها فهو متنوع اذ دلالة عليه قطع او ايضا ان ار يد بعدم قوة الوهم على الامور الغير المتناهية انه لا يحصل له الامور الغير المتناهية بالفعل فلا فرق في ذلك بينه وبين العقل وان اريد به انه لا يقدر على ادراك ادراك او قسمة قسمة لا الى حد فهو اول المسئلة اذ لا معنى لوقوف الوهم الا ذلك السادس ان ادراك العقل للكليات لا يلتزم ادراكه الجزئيات الصغيرة والكبيرة المتناهية وغير المتناهية وذلك في غاية الظهور ويمكن ان يعنى بالكليات القضايا الكلية كالحكم بان كل جزء يتميز بغيره طرف عن طرف وحيث قد يدفع السؤال على ان الحق عديم الفرق بينهما كما اشر الى الشارح قوله (ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك) هذا بيان لنقضهم وتقريره ان الجسم لو كان هزبا من اجزاء لا تجزى لكان الجزء المتوسط بين الجزئين اما ان يكون ملاقيا للطرفين او لا يكون فان لم يكن ملاقيا للطرفين يبطل حكمان من الاحكام الاول الحكم الثانى وهو تالف الاجسام من الاجزاء لانه مالم يلاق الاجزاء لم يتلف بالضرورة واشانى الحكم الرابع وهو ان الجزء الاوسط يحجب الطرفين عن التماس فانه اذا لم يكن له

الاجزاء آء) قال المحقق الشريف قدس سره اراد ان تجزئة الاجزاء انفصال بعضها عن بعضها وبعدم تجزئتها عدم ذات الانفصال فالاول عارض للاجسام المتفصلة بعد اتصافها والاجزاء قبل الانفصال موجودة بالقوة فلا يكون عدم الانفصال طرعا بالافقوة وان اراد بالجزء امكانها ففي عارضة بلجميع الاجسام الموجودة من حيث

هي اجسام اقول بناء كلامه على حل تجزيه الاجزاء على تجزيه الجسم الى الاجزاء لا على تجزيه الاجزاء في انفسها الى  
الاجزاء ولا يفتي ان الظاهر المتبادر هو الثاني وهو حل على الاول فاعترض عليه ولهذا اجاب عنه بعض المحققين  
بأن المراد تجزيه الاجزاء انقسامها بالافعال الى اجزائها او بعدم ﴿ ١٦ ﴾ تجزئتها عدم انقسامها كذلك

مع أن من شأنها ذلك وكلاهما من  
عوارض الاجزاء التي هي اجسام  
طبيعية لا ناذ قسمنا الجسم بنصفين  
مثلاث قسمنا كل نصف منه الى نصفين  
وامسكتنا من القسمين فالصفتان قد تجزيا  
الى نصفين الذن هي ربع الجسم وكل  
من الربعين لم تجزيا مع انه من  
شأنهما ذلك والنصفان والربعان  
اجسام طبيعية فصيح ان تجزيه  
الاجزاء او عدم تجزئتها عارضة  
للاجزاء التي هي اجسام طبيعية اقول  
ما ذكره هذا المحقق لا يدفع مادة الاراد  
عن كلام صاحب المحاكمات وذلك  
لان تجزيه الاجزاء وعدم تجزئتها  
بهذا المعنى وان كان عارضا للجمع  
الاجزاء الموحدة بالفعل لكن هذا  
لا يكفي في صدق المضيئة الكلية  
بل لا بد من العروض لجميع الاجسام  
الطبيعية بان يقال كل جسم فجزأه  
اما كذا واما كذا ولا يفتي انه لا يصدق  
على الجسم الذي لم يكن الاجزاء  
بالفعل ان اجزائه مقسم بالفعل او غير  
مقسم لكن من شأنه الانقسام  
اذ تحقق هذا الحكم فرع لتحقيق  
الاجزاء وايضا التجزئ وعدمه  
من احوال الاجزاء لا الجسم الذي  
له اجزاء فالتجزئ وعدمه لا يشمل  
جميع الاجسام التي لها اجزاء وان  
شمل اجزئها كالم تناول الاجسام التي  
ليس لها اجزاء وهذا الذي ذكرنا  
مضى على ما هو المشهور في تحرير

ملاقاة مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس لانه انما يحجب ان لو كان بحيث  
لولا اوقع التماس وان كان ملاقيا للطرفين فاما ان يكون بلاقيهما بالاسر  
او لا بالاسر فان لاقاهما بالاسر يبطل ثلثة احكام الاول يجب الوسط  
الطرفين عن التماس وهو ظاهر الثاني تالف الجسم منها فانه لو تالف  
الجسم منها لا يجب ازديا الحجم لكن الملاقاة بالاسر لا يوجد ازديا الحجم  
ولا يتحقق التأليف واليه انما يقوله وهو مناقض للحكم الثاني الثالث انها  
لا قبل الانقسام لان الملاقاة بالاسر يقتضي الانقسام واليه اشار بقوله  
ومع جميع ذلك مستلزم المطلوب كما أتى وان لم يلاقها بالاسر يبطل الحكم  
الثالث سواء كان ملاقاتهما على سبيل التماس او الاتصال لان احده  
الطرفين حينئذ يلقى من الوسط شيئا والطرف الاخر يلقى شيئا اخر منه  
فتجزئ الوسط فحيز كلام الشيخ انه على تقدير ان الوسط يحجب  
الطرفين عن التماس يجب ان يكون الوسط ملاقيا للطرفين  
لا بالاسر اذ على ذلك التقدير احده الاقسام الثلثة لازم والقسم الاول  
والثاني متعينان يساعدان الخصم عليه فتعين القسم الثالث وهو مستلزم  
للتجزئ وعنده هذا تم النقض ثم انه حث لم يفتي بهذا القدر لما بين امر  
الحكيم ليس هو الا لازم بل تحقيق الحق في نفس الامر وربما يطل شي  
بطريق الا لازم ولا يكون باطلا في نفس الامر اذ ان يترجى بعد الا لازم  
الى ساو ك طريق البرهان فارجع الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه  
ولما كان نقيضه وهو عدم الملاقاة بالاسر يتضمن قسمين فان عدم الملاقاة  
لا بالاسر اما بان لا يكون ملاقا اصلا او يكون ملاقا بالاسر فابطال النقيض  
لا يتم الا بابطال هذين القسمين لكن القسم الاول وهو عدم ملاقات الاجزاء  
ظاهر البطلان فتركه وشرع في ابطال القسم الثاني وهو الملاقاة بالاسر  
موضع هذه المقدمة بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بالاسر  
حتى يبرهن عليها وفي دليل النقض انطرا احدها اننا لانعلم ان الاول بالملاقاة  
بالاسر يستلزم عدم تالف الاجسام من الاجزاء وعدم حجب الطرفين عن  
التماس وانما يلزم لو قلنا بوجود تداول جميع الاجزاء في الجسم فلم لا يجوز  
ان يكون بعض الاجزاء متداخلا وبعضها غير متداخل يتالف الجسم  
من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذا لا يستلزم عدم حجب الطرفين  
عن التماس لانهم قالوا الوسط في لترتيب يحجب الطرفين عن التماس

﴿ لانهم ﴾

المثله وهو ان كل جسم غير مركب من اجزاء لا تجزئ فحلوا الموضوع كل جسم ومادكره  
صاحب المحاكمات وتبينه المحققان من جعل التجزيه صفة للاجزاء بمعنى انفصال بعضها عن بعض او انقسامها الى  
الاجزاء فالظاهر انه بيان لما هو موصوف حقيقة للتجزئ لان ثبوت التجزيه للجسم انه هو باعتبار اجزائه فالجسم الذي

ليس له اجزاء لا يصدق ان اجزائه اما كذا او اما كذا واما معمله على انه بيان لما هو الموضوع في المسئلة حتى كان  
المسئلة ان كل جزء اما يتجزى اولان العرض الذاتي المطلوب امتيانه الجسم الطبيعي هو اما كان التجزى وعروضه للاجسام  
من حيث هي اجسام اى ١٧ عروضة لجسم الاجسام بمجرد نور لانه عرض ذاتي شمل لا فرا

لاذهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التمس والترتيب ان يؤلف  
الاشياء بحيث يكون بينها تقدم وتأخر ولا تقدم ولا تأخر بين الوسط  
المتداخل والطرفين فلا يلزم ان الوسط في الترتيب لا يحجب الطرفين  
بل الوسط في غير الترتيب وجوابه ان الجسم لو تألف من اجزاء متداخلة  
وغير متداخلة فلا يتخلو اما ان يكون بينهما ملاقة او لا فانه لم يكن ملاقة  
فلان تألف وان كان ملاقة فاما ان يلاقى جميع الاجزاء المتداخلة جميع  
الاجزاء الغير المتداخلة بالاسر اولاً ولأول يقتضى تداخل جميع الاجزاء  
على تقدير عدم التداخل والثاني يقتضى الانقسام لان بعض الاجزاء  
حيث لم يلاق بعضها بالاسر وثانيها ان القول بالملاقة بالاسر لانسلم  
انه يقتضى التجزئة فان غاية ما في ذلك تغاير الجهات والاطراف وتغاير  
الجهات لا يستلزم تغاير في الذات وجوابه ان الشيء اذا كان له طرفان  
ينقسم باحد وجوه الانقسامات وافلها الوهم وانفرض وهذا ضروري  
وايضاً الجهتان والطرفان ان كانا متلاقيين لم يكن الوسط حاجباً وان كان  
بينهما بعد من شأنه ان ينقسم بالضرورة وثالثها التقص بالفصول  
المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينهما فيتغاير جهاتهما واطرافها  
مع عدم التغاير في الذات وكذلك مركز الدائرة المحاذي لساكن اجزائها  
يختلف جهاته بحسب اختلاف المحاذيات مع اتحادها والجواب ان الفصل  
المشترك ليس له طرفان بل هو مبدأ خط ومنتهى آخر لا يعني ان له طرفين  
احدهما مبدأ خط والاخر منتهى خط آخر وانما هو امر واحد  
عرض له باعتبار انه مبدأ خط وباعتبار آخر انه منتهى آخر قوله  
( فيبقى غير ما فيه ) الطرف لو داخل الوسط لكان للطرف حالان  
حال المماسية وحال النفوذ وهو يلاقى شيئاً من الوسط في حال المماسية  
وشيئاً آخر منه في حال النفوذ فاراد بيان المغايرة بين الشئين من الجانبين  
فقال الشئ الملاقى من الوسط حال نفوذ الطرف مغاير للشئ الملاقى  
من الوسط حال المماسية واليه اشار بقوله فيبقى غير ما فيه وبالعكس  
واشار اليه بقوله والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة وهو  
يقتضى انقسام الوسط بقسمين وقال الامام ان للطرف حالات ثلثة  
المماسية والنفوذ وتنام المداخلة وهو يلاقى شيئاً من الوسط حال المماسية  
وشيئاً آخر حال النفوذ وشئاً آخر حال تمام المداخلة فاللاقى من الوسط

الموضوع على الاطلاق وذكر عدم  
التجزئة معه على سبيل الاستطراد  
كذا عدم التناهي فانه لا يعرف  
شيء من الاجسام بحسب الواقع وان  
اربدته حينئذ عارض لجميع الاجسام  
ولا يختص بالاجزاء على ما يشربه كلام  
المحاكمات فناقشة تندفع بتعريف الكلام  
ولا يتوجه على المقصود بل الطاهر  
في المقصود ذلك لان قولنا كل جسم  
غير مركب من اجزاء لا يتجزى معناه ان كل  
جسم فاجزائه قابل للقسمة الى غير النهاية  
وعنده هذا يظهر ان حل التجزئة على  
ما ذكر المحقق هو الصواب لانه  
المقصود كون تلك الاجزاء قابلة  
للانقسام الى الاجزاء لانها قابلة  
للافصال الواقع وانكاف بعضها  
عن بعض ثم نخر ان المراد التجزئة  
بالقول وهو شامل لجميع الاجسام مع  
مقابلته لان كل جسم فاما اجزائه  
فهو جوده منقسم الى اجزاء كذلك  
او غير منقسم الى اجزاء فوجوده  
بالفعل مع ان من شأنه ذلك وهذا  
ايضاً مما يمكن توجيه المسئلة به واما  
ان اجزائه اما منك لبعضها عن  
بعض او متصل واحد فلا يليق بان  
يكون توجيه هذه المسئلة ونقول  
حينئذ انصاف الاجزاء بعدم الانقسام  
انما يقتضى وجود ذوات تلك الاجزاء  
ولاشك ان اجزاء المتصل الواحد  
موجودة بوجه الكل وهذا الوجود يمكن

بصدق الحكم الابحاثي عليها كما يكتفى بصدق الحكم بالحار والبارد عليها اذا كان بعضه حاراً وبعضه  
بارداً ولو سلم فتقول الموصوف حقيقة هو الجسم الكل ويصدق عليه ان اجزائه موجودة بقوة لا ينقسم الى اجزاء لموجودة  
ومن شأنه ان ينقسم اجزائه بقوة ومثل هذا لا يقتضى الوجود الجسم (قال المحاكمات والتناهي واللاتناهي انما يميزان

لجسم من جهة آ) واعترض عليه المحقق الشريف بقا قدس سره بان اللاتناهي في الانقسام ان اخذ بمعنى عدم التناهي  
عما من شأنه ذلك فليس من عوارض الاجسام لان التناهي في الانقسام يتمتع عروضة للجسم على مذهبهم فكيف  
يكون اللاتناهي فيه مأخوذا على انه عدم ملكة عارضه واجاب ﴿ ١٨ ﴾ عنه بعض المحققين بان الظاهر

ان مقصود المحاكات بيان حال  
التناهي واللاتناهي في العظم  
كما يشعر به قوله اما النهاية فظاهرة  
مما سيحكي فانه اشارة الى برهان  
تناهي الابعاد وليس فيما سيحكي بيان  
تناهي الجسم في الانقسام  
وكما انه ترك بيان التناهي  
في الانقسام واللاتناهي فيه لانه  
قد علم مما مر في بيان كون نفي الجزء  
الذي لا يتجزى من مسائل الطبيعى  
اقول فيه بحث اما اولا فلان كلام  
السيد المحقق قدس سره هو ان  
صاحب المحاكات جعل الدعوى  
ان التناهي واللاتناهي في الانقسام  
والصغر والتناهي واللاتناهي في العظم  
مما يعرض الجسم بسبب المادة وما  
جعله دليلا عليه بقوله اما النهاية  
فظاهر مما سيحكي آه انما يستلزم كون  
التناهي واللاتناهي في العظم يعرض  
الجسم بسبب المادة ولا يدل على ان  
التناهي واللاتناهي في الانقسام  
والصغر كذلك فلا يتم التقريب فقوله  
مقصود المحاكات بيان حال التناهي  
واللاتناهي في العظم آه عين الاعتراف  
المطلوب المعترض واما ثانيا فلان كلام  
السائل في آن ما من كون نفي التركيب  
من اجزاء لا يتجزى وتناهي الابعاد  
من الاعراض الذاتية للجسم الطبيعى  
لا يكفي في ضكون البحث عنهما  
من مسائل الطبيعى بل لابد مع ذلك

حال النفوذ غير الملاق منه حال المماسية وهو معنى قوله فيلحق خبر ما لقيه  
والملاق من الوسط حال النفوذ دون الملاق حال تمام المداخلة وهو المراد  
من قوله والقدر الذى لقيه دون اللقاء لتوهم ويلزم منه انقسام الوسط  
بثلاثة اقسام ونحن نقول الذى ذكره الشارح مشتمل على استدراك  
لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين كفى فيه ان يقول الطرف يلحق  
حال النفوذ شيئا من الوسط غير ما لقيه حال المماسية واما ان هذا القدر من  
الوسط ما يراى لقيه الطرف حال النفوذ فهو وان كان صحيحا الا انه حشو  
لا دخل له في الاستدلال اصلا والاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان  
انقسام الطرف والوسط وتقريره ان الطرف لو دخل الوسط فلا بد  
ان يتغذ فيه وحينئذ يلزم انقسام الوسط والطرف اما انقسام الوسط  
فلان الطرف يلحق حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسية  
ضرورة انه لاقى من الوسط حال المماسية شيئا وحال النفوذ شيئا آخر واما  
انقسام الطرف فلان القدر من الطرف الذى لاقى الوسط حال المماسية  
غير ما لقيه حال المداخلة فان الطرف انما يلحق الوسط حال المماسية بشيء  
وحال المداخلة بشيء آخر وهو يستلزم انقسام الطرف بقوله ( ثم  
طعن فيه بان هذا البيان افناعى ) الافناعى هو الدليل المركب  
من المشهورات او المظنونات ولما كان من المشهورات ان كل حركة لا بد لها  
من اول وآخر ووسط على ما يشاهد ها جمع الناس فجعل النفوذ وهو  
حركة جزء في جزء مشتملا على الحالات الثلاثة مبنى على المشهور لكن  
ربما يمنع ذلك فنقول لم لا يجوز ان يكون نفوذ الجزء في الجزء دفعة فلا يكون  
له ثلاث الحالات الثلاثة او نقول من المظنونات ان الجزء هنا تلك الحالات  
وليس كذلك وما للجزء الاحالان حال المماسية وحال المداخلة وانما يكون له  
ثلاث حالات لو كان الجزء كل وجزء حتى يكون له حال المداخلة وحال  
تمامها وظهر انه ليس كذلك فقال الشارح ان هذا دليل مغالطى  
لان فيه مصادرة على المطلوب والدليل المغالطى لا يتركب من المقدمات  
المشهورات او المظنونة بل من الوهميات المشابهة للاوليات فلا يكون  
افناعيا وانما اشتمل الدليل على تفسيره على المصادرة على المطلوب لانه  
انما يتم اذا كلف الحركة احوال ثلاث وانما ثبت الحركة تلك الاحوال لو كانت  
قابلة للقسمة وانما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة اعنى الجزء المفروض  
قابلة للقسمة وانما قبل القسمة لو اتى الجوهر الف د فليله يتوقف على

من بيان كون البحث عنهما من جهة التفرى من جهة المادة وهو في صدر اشبهت ذلك  
فيهما معا وكلام المعترض عما ذكرت انما يثبت ذلك في واحد منهما فقط فقوله لانه قد علم مما مر في بيان كون نفي الجزء  
الذى لا يتجزى من مسائل الطبيعى هو شأنه حال المحقق الشريف قدس سره فان قبل الانقسام انفصاله فيتمنى المادة

وهو المطلوب قلنا الثابت بالبرهان اللاتناهي في الانقسام وهو ذلك لا يقتضي مادة في الخارج وقيل بعض المحققين فيه بحث اما اولها فلما ستعرف في بحث اثبات الهبولى ان الانقسام الوهمى كاف في اقتضاؤها واما ثانيا فلان التناهي في الانقسام اعم من التناهي في الانقسام الفعلى والوهمى والفرضى وهذا الامر الاعم يمكن

﴿ ١٩ ﴾

في الانقسام اعم من التناهي

عروضه للجسم في ضمن الاول والثلى عدمه فعدم ذلك الاعم يكون من شأنه ان يكون متصفا بهما فان الانصاف بالاعم لا يقتضى الانصاف به في ضمن جميع الافراد فان قيل فاللاتناهي حينئذ لا يمكن عروضه للجسم لان سلب الاعم يستلزم سلب جميع افراده ولا شك ان الجسم متصف بالتناهي في الانقسام الفعلى ضرورة فيمتنع اتصافه بسلب التناهي في الانقسام المطلوب قلنا ليس المراد بسلب التناهي في الانقسام المطلق ما يستلزم سلب التناهي في جميع الانقسامات كما لا يراد بالسكون الذى هو قيد لموضوع الطبيعى عدم الحركة مطلقا بهذا المعنى بل هو اعم من سلبها مطلقا او سلبها في ضمن فرد ما ذبح في الطبيعى عن سكون الجسم في غير الطبيعى وهو عدم الحركة لا يذبح فقط وكذلك عن السكون بين كاحركتين مستقيمتين وهو عدم الحركة الاينيه لا يذبح الحركة مطلقا بل بالكلية اقول اثبات الهبولى بالانقسام الوهمى ما ذكره اشرار واعترض عليه صاحب المحاكات بالله انما يستلزم وجود الهبولى في الذهن دون الخارج وكلامه قدس سره ناظر الى اعتراض المحاكات ولو امكن

اثبات الحالات للحركة واثبات الحالات يتوقف على قبولها القسمة وقبول الحركة القسمة يتوقف على تجزى المسافة وهو يتوقف على نفي الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذى لا تجزى موقوفا على نفسه وانه مصادرة على المطلوب وهذا الكلام لا يتضح حق انصاحه الا بعد بيان مقدمتين الاولى ان الفرد حركة والحركة عند الحكماء متصلة واحدة من هداية المسافة الى نهايتها واما المتكلمون فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء لا تجزى لمهم ان يقولوا الحركة ايضا مركبة بالفعل من اجزاء لا تجزى فكل جزء حركة انما يقع في جزء مسافة والحركة الواحدة عندهم حركة جزئية لا تجزى في جزء من المسافة لا تجزى فهي دفعية آتية ولهذا فسروها بحصول الجوهر في مكان بعد كونه في مكان آخر فان الحصول آتى دفعى فالحركة عندهم من ابتداء المسافة الى انتهائها ليست واحدة بل حركات متعددة متعاقبة وحركة الجسم ليست حركة واحدة بل مركبة من حركات اجزائه الموجودة فيه بالفعل وهي لا تجزى كما ان اجزاءه لا تجزى فلا يكون الحركة الواحدة مبدأ ووسط ومنتهى بل لا يكون الحركة الامتدائه وهو حال عدم حصول الجوهر في المكان المفروض اليه ومنتهى وهو حال الحصول فيه الثابتة ان الحركة في جزء لا تجزى فانه لو انقسمت الحركة لانقسم الجزء لان نصف الحركة الى كل المسافة هو الحركة الى نصفها فيجب ان لا تكون مداخلية جزء في جزء لا بحرركة واحدة لا تجزى واذا لم تكن الحركة في الجزء منقسمة لم يكن لها اول وآخر ووسط فلو كانت لها تلك الاحوال الثلاث كانت متصلة واجدة قابلة للانقسام وهنا اشكالات الاول ان اعتراض الشارح لا يرد على الامام لانه ما قال للنفوذ الذى هو الحركة تلك حالات بل قال الجزء النافذ له ثلاث حالات حال المماسية وحال للنفوذ وحال تمام المداخلية وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون الحركة ثلاث حالات الابتداء وهو حال المماسية والوسط وهو حال المداخلية والاخر وهو حال تمام المداخلية فان قلت هنا انما يصح لو كانت تلك الاحوال للثلاث متواردة على الجزء بحركة واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون توارده على الجزء بحركات متعددة وحينئذ لا يلزم وجود تلك الحالات لحركة واحدة فنقول تلك الاحوال انما تارد على الجزء النافذ بواسطة نفوذ في الوسط ونفوذ جزء

اثبات الهبولى بالانقسام الوهمى في الواقع وان دفع كلام صاحب المحاكات عن الشارح فلا يمنع في دفع ايراد السيد المحقق عنه لانه معترف بان الانقسام الوهمى لا يثبت به الهبولى في الخارج وعند هذا ظهر اندفاع البحث الاول واما البحث الثانى فيجوابه ان المتعبر في عدم الملكية ان يكون العدى هذا بالذات الوهمى على ما صرح جوابه قلنا ان التناهي

اهم في الاقسام الثلاثة كان عدمه بعدم جميع الانقسامات واما العدم الذي يجمع الوجود في الجملة فليس هذا العام حقيقة بل افراد مائة او منع فنقول هذا العدم اس مقابلا للعام لاجتماعه معه والعدم والمدة داخل في المتقابلين وماتله من انه يمتحن عن السكون الا في العلم الطبيعي ﴿ ٢٠ ﴾ لا ينافي كون السكون المعتبر

في موضوعه سلب الحركة مطلقا عما من شأنه الحركة في الجملة لا في قيد الموضوع غير ما يبحث في العلم عنه من الاعراض الذاتية له فتأمل (قل المحاكات فنقول نعم كذلك الا ان الطبيعي لا ينظر الا الى جهة المادة فلا يرضى المتخصصين فيه بحث لا ذلك يقتضي ان يكون البحث عن احوال الحيوان والنبات بخصوصها خارجا عن علم الطبيعي وليس كذلك لان فصل الحيوان والنبات وفصل الانسان جميعها اجزاء للشيء والتحقيق كما حققه الشيخ في الشفاء ان العلم السافل اما يكون جزءا من العالي اذا كان موضوع العالي ذاتيا لموضوع السافل وان يكون تخصصه موضوع السافل بمنوع لا بامر عرضي فاذا انتفى القيدان او احدهما لم يكن السافل جزءا من العالي مثال الاول العلم الالهي بالنسبة الى علم الحركة المتحركة فار موضوع لالهي عرض للكون قد انضم اليه الحركة التي هي عرض لها لا فصل منوع ومثال الثاني الطبيعي والطب فان موضوع الطبيعى وار كان ذاتيا لموضوع الغيب لكن تخصيصه عن موضوع الطبيعى بخصيصة الصحة والمرضى وهي عرض بالنسبة الى بدن الانسان انتهى واقول المراد منه يجب ان لا يختص بالابالوج لانه يجب ان يختص بالتنوع وان

في جزء انما هو حركة واحدة لا حركات متعددة وذلك ظاهر الثاني يجب انه يلزم من ذلك ان يكون الحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح ايضا فانه صرح بان الحركة مبدا ومتهى وانما يكون الحركة مبدا ومتهى اذ كانت قبله للقسمة متصلة له في ذاتها وجوابه ان الشارح ما اعتبر المبدأ والمتهى في الحركة بل اعتبر في الجزء حاتين احديهما حال عدم الحركة وهي حال المماسية وثانيهما حال الحركة وهو حال النفوذ ولا شك ان القدر الذي لقيه حال الحركة غير القدر الذي لقيه حال عدمها فيلزم الانقسام بخلاف الامام فانه قسم ما بعد المماسية الى قسمين حال قبل المداخلة وبعد ما فهو يقتضى ان يكون حركة جزء لا يتجزى في جزء لا يتجزى متقسمة وهو باطل الثالث لان سلم اثبات الاحوال الثلث الحركة بما يتم اذ كانت الحركة متصلة واحدة لا بدله من بيان والجواب انه لو كان الحركة تلك الاحوال ولم يكن متصلة واحدة فلا يتخلو اما ان لا يقبل الانقسام اصلا وهو محال لان ثبوت الاحوال يدل على الانقسام او يقبل الانقسام فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل او بالقوة فان اشتمل على الاجزاء بالفعل وكل جزء حركة حركة عند المتكلمين والحكماء اما عند الحكماء فظاهر واما عند المتكلمين فلان آخر ما ينتهى اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء في جزء وهي لا يتجزى عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان يكون الحركة الواحدة حركات متعددة وانه محال فتعين ان يكون تلك الحركة قابلة لانقسام غير مشتملة على اجزاء بالفعل فتكون متصلة في ذاتها وهو المطلوب واعلم ان اتصال الحركة لا مدخل له في بيان المصادرة على المطلوب بل يكفي قبول الانقسام على ما مر الرابع ان الاقتناعى يطابق على الخطابي كما ذكر ويطلق على المقنع في بادى النظر والسؤال انما يريد ان يفسر الاقتناعى بما ذكر واهل مراد الامام هو الثاني فلا ينافي كونه اقتناعيا استعماله على المصادرة على المطلوب نعم للشارح ان يقول تفسيره نام دون تفسير الامام فهو اولى وبالقول اخرى قوله (اي المداخلة) التامة يقتضى ان يكون الطرف الخ المداخلة توجب ان يكون الطرفان متلاقين وان لا يتميز الوسط في الوضع عن الضرف اذ لا فراغ للوسط عن ملاقات الطرف اى ليس شيء من الوسط خاليا عن الطرف بل هو

خص بالعرض ايضا ان بدن الانسان خص بالتنوع الذي هو فصله الا انه خص بامر اخر عرض هو الطبيعة المذكورة ثم اقول ويمكن ان يجاب عنه بعدم تهيد مقدمة قررها هذا المحقق لدفع لزوم البحث في العلوم عن الاعراض القريبة للعرض وهي العارضة للامر الاخص من الموضوع كما يجب في العلم الطبيعي

عن قبول الخرق الذي يفرض للجسم الطبيعي لأمراضه وهو المنصري ومن عدم قبوله عما من شأنه القبول  
العارض للجسم الطبيعي بواسطة كونه جسمًا فلكيًا بأنه فرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة فإن محمولات المسائل لا بد أن يرجع  
إلى محمول العلم فتقوله كل جسم عنصر يقبل الخرق وكل جسم فلكي لا يقبل في قوة قولهم

﴿ ٢١ ﴾

كل جسم إما قابل وإما غير قابل مع  
أن من شأنه القبول فهذه القدرة  
المشتركة الذي هو محمول العلم يمرض  
الجسم الطبيعي لا لأمراضه  
إذا جمهد هذا فالمراد أن الطبيعي  
لا ينظر إلا إلى جهة المادة أي في محمول  
العلم لا في محمول المسئلة وأحوال النبات  
إذا أخذ مع مقابلاتها من أحوال  
الحيوان والمعادن وأحوال غيرها  
لم يكن في إثبات هذا القدر المشترك  
احتياج إلى ملاحظة خصوص  
المادة نعم خصوصية المادة ملحوظة  
في إثبات خصوصيات تلك الأحوال  
وليس الكلام فيها فإن قلت فعلى  
هكذا عاد المحذور وهو لزوم كون  
الطب والهيئة جزءًا للطبيعي لأن  
الأحوال العارضة لبدن الإنسان  
مع مقابلاتها من الأحوال العارضة  
لغيره من الأجسام الطبيعية لا ينظر  
فيها إلى خصوص المادة قلت لو نظر  
في علم الطب إلى بدن الإنسان من  
حيث أنه جسم طبيعي ويبحث عن  
أحواله العارضة له أن من حيث أنه  
جسم طبيعي ويكون المقصود من  
إثبات الأحوال الخاصة له إثبات  
الأحوال التي كانت قدرًا مشتركًا  
بين تلك الخصوصيات الجسم الطبيعي  
بأن يبحث عن الأحوال السابقة  
الخصوصية في ذلك العلم ويكون  
الفرض العلم متطابقًا بالبحث عنها

بكلية مشغول بالطرف فيلزم أمران أحدهما أن لا يكون ترتيب ولا وسط  
وهو مناقض للحكم الرابع وثانيهما عدم ازدياد الحجم وهو مناقض  
الحكم الثاني وبيان لزوم الأمرين أنه إن كان شيء منهما واقعًا  
لم يكن الملافة بالأسر وقد فرضت كذلك هذا خلف فقد ظهر أن القول  
بالمداخلة يناقض الأحكام الثلاثة أما أنه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره  
أولاً من أنه يستلزم تجزئة الجزء وأما أنه يناقض الحكمين الآخرين  
فلما ذكره ههنا وهذا محصل كلام الشارح وفيه نظر من وجوه الأدل  
أن الدلالة على استحالة التداخل قد تمت عند قوله دون اللفاء المتوهم  
للمداخلة فإفادة هذا الكلام ولا بد للشارح من التعرض لأمثال ذلك  
وثانيها أن الكلام على ما قرره الشارح بعد في المناقضة وقد قال  
فيما سبق أن مناقضته تمت وشرع في سلوك طريق البرهان وثالثها  
أن قوله بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى على ذلك التوجيه مستدرك لتتمام  
الدليل دونه والصواب أن لا يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو  
دليل آخر على استحالة التداخل وأجواب لسؤال مقدر عسى أن يورد  
ويقال لا نسلم أن المداخلة يستلزم أن يكون للطرف حالان أو أحوال  
وأنما يكون كذلك لولم يكن الأجزاء مخلوقة على التداخل فلم لا يجوز  
أن يكون الأجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة فلا يكون ثمرة حركتها فجاب  
بأنه لو كان كذلك يلزم أن لا يكون ترتيب وازدياد حجم فلا يكون الجسم  
متألفًا منها وأنه محال ثم لما بطل المداخلة رجع إلى إثبات المطاوع فقال  
بل بقي فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجه حسن قوله (ولخص  
هذا الكلام أن القول بالأجزاء) فيه مساهلة لأن الأقسام باعتبار  
امتزاج الملافة وعدمها غير مقتصرة في الثلاثة فإن الملافة إما أن يكون  
متممة أو ممكنة فإن كانت ممكنة فإما أن يكون واقعة أو لا يكون واقعة  
فإن كانت واقعة فإما بالكل أو بالبهض فهذه أقسام أربعة وطريق  
القسم إلى الثلاثة باعتبار وجود الملافة وعدمها وحاصل تلخيصه بيان  
المطلوب بقياسين اقتراني وأهتني في أنه لو تألف الأجسام من الأجزاء  
يلزم أحد الأمور الثلاثة الأول وكلما تحقق لمحدوها تحقق أحد الأمور  
الثلاثي ينتج لو تألف الجسم من الأجزاء تحقق أحد الأمور الثلاثي لكنه  
متنفذ فيلزم انتفاء الجزء وهو المطلوب وأما المعارضة فتحريها أن يقال  
أن الحركة موجودة في الحبال فيوحّد الجزء الذي لا يتجزأ أما الأول

أيضا فلا شك أن هذا البحث النظر من العلم الطبيعي وإنما يكون علم الطب علما منفردا وكان من جزئيات الطبيعي  
إذا نظر فيه إلى بدن الإنسان من حيث أنه بدن الإنسان ويكون المقصود إثبات الأحوال والأعراض الذاتية لبدن الإنسان  
من حيث أنه بدن الإنسان لا يشير به كلامهم لقولهم وعما قد بناه دفع سؤال مشهور على تقسيم الحكمة إلى الأقسام الثلاثة

بأن المراد من الافتقار الى المادة في التحلل ان كان الافتقار الى المادة المخصوصة كما يشهد به كلامهم فيشكل في المسائل المذكورة في الطبيعي الباحثة عن الاحوال المشتركة بين الاجسام العنصري والفلسفي كقولهم كل جسم له مكان طبيعي وقولهم كل جسم له شكل طبيعي وان كان المراد الافتقار ٢٣ الى المادة في الجملة فيدخل

الهيئة في الطبيعي لانه يبحث فيها من اسباط العلوية والسفلية وهي اجسام طبيعية يفتقر لعقلها الى تفصيل المادة التي هي جزئها وذلك بان تختار الثاني وان لا يبحث في الهيئة الا عن البسائط العنصرية والفلكية ولا يبحث فيها عن الاجسام المركبة اصلا فالحصول المأخوذ فيها انما يعرض للاجسام البسيطة من حيث انها اجسام بسيطة لا من حيث انها اجسام طبيعة مطلقة فأنزل ولكن بما ذكرنا وان خرج تلك المسائل من الهيئة عن الطبيعي لكن لا يدخل في تعريف الهيئة فالصواب ان يقال ان التقسيم للحكمة الى اقسامها بناء على عدم اعتبار الهيئة المجسمة الباحثة عن احوال البسائط العلوية والسفلية بل الهيئة عندهم بهذا الاعتبار هو ما يبحث فيها عن الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط وشئ من ذلك لا يقتصر الى المادة في الوجود العقلي وافتقر اليها في الوجود الخارجي والحاصل ان الهيئة المجسمة انما هي من مبدعات التأخير وبناء القصة على اعتبار القدماء او يقال الافتقار الى المادة هو عدمه باعتبار كيفية البحث لا ذات الموضوع هل ما اشار اليه صاحب المحاكات ونقلناه عن الشفاء والبحث عن الاجسام البسيطة في الهيئة ليس

فلان الحركة موجودة بالضرورة فوجودها اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبل ليست موجودتين فلو لم توجد في الحال لم تكن توجد مطلقا هذا خلف واما الثاني فلان تلك الحركة غير منقسمة اذ هي غير قار الذات فلو كانت منقسمة لم يوجد اجزائها معا فلم تكن موجودة بجميع اجزائها فابها بقطع من المسافة لا يكون منقسما واللكانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله فتكون منقسمة هذا محال وسنبين عند تحقيق اتصال المقادير ان الزمان لا ينقسم الى الحال بل هو فصل مشترك بين زمانى الماضى والمستقبل والحركة لا توجد فيما ليس بزمان فهي غير موجودة في الحال ولا يلزم ان لا يكون موجودة مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبل غير موجودة ان اريد به انها غير موجودة مطلقا فهو ممنوع وان اريد به انها غير موجودة في الحال فليس لكن لا يلزم ان يكون معدومة مطلقا لوجودها في الزمان الماضى والمستقبل لا يقال الزمان الماضى والمستقبل معدومان فلانكون الحركة موجودة فيهما لاتا نقول الاستفسار بما يدعي فان عنيتم انها غير موجودة في الآن فليس لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم وان عنيتم انها غير موجودة في احد انفسهما فمنوع لا يقال مطلق الوجود منحصرا في الاقسام الثلاثة اما في الزمان الماضى او المستقبل او الحال والزمان الماضى مثلا كالم يوجد في الزمان المستقبل ولا في الآن لم يوجد في الزمان الماضى والا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر ان غيره او يكون الشئ ظرفا لنفسه ان اتحد واذا لم يوجد الزمان في شئ من تلك الاقسام لم يوجد اصلا فان الكل اذا انحصر في جزئيات واتت تلك الجزئيات باسرها اتت في ذلك الكل قطعا لاتا نقول للزمانى اولم يوجد في احد من الازمنة وجب ان لا يكون موجودا بخلاف الزمان فانه ليس بزمانى بل موجود في حد نفسه وهذا كما يقال لو كان المكان موجودا لكان في مكان آخر وهلم جرا وتبريز مثلا امام وجوده في تبريز اذ في بغداد وليس كذلك بل المكان يوجد في حده ذاته ولا وجود له في مكان آخر فان قلت الامام لم يرد تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية هي ما كان حاضرا والحركة المستقبلية ما يتوقع حضوره فلو لم يكن للحركة حضور لم يكن ماضية ولا مستقبلية

من حيث المادة ولا يتوقف عليها في التحلل احد ويمكن اختيار ان المراد المادة المخصوصة وهذا كما يفهم من الشفاء ويحمل مثل قولهم كل جسم له مكان طبيعي على ان النار مكانها كذا والماء مكانها كذا الى غير ذلك فكان هذه القضية مقبولة الى هذا بل طبيعية في شئ آخر وهو انهم قالوا لا يتوقف الوجود على اثبات

بالبرهان الذي كان من الطبيعي وان ثبت بالبرهان الاتي كان من الزايف والوجه في ذلك ان في الاول بلا حجة  
الجسم من حيث كونه ذات طبيعة بسيطة بخلاف الثاني وهو يرجع الى ملاحظة المادة من حيث كونها محل الصورة  
البسيطة فهنا يلاحظ جانب ٢٣ المادة مطلقا او مخصوصا بكونها محل الصورة البسيطة بخلاف

ما في الهيئة فأمل (قال المحاكمات  
وصورتها هي الاتصال الصحيح لفرض  
البعاد مطلقه) قال المحقق الشريف  
قدس سره اشارة الى ان هذا التعريف  
للجسم بمعنى الصورة لا المركب منها  
ومن السادة كما سيصرح بذلك فيما  
بهذا قول مراده قدس سره ان هذا  
التعريف للجسم انما هو تعريف في  
الحقيقة للصورة الجسمية ومنطبق  
عليها لكن قد جعل اول تعريف  
للجسم الطبيعي مسامحة وانما بنوا  
الكلام في اول الامر على المسامحة  
ولم يعرفوا الجسم الطبيعي بما هو  
تعريفه حقيقة وهو المركب من هذا  
الجوهر والجوهر المحل له اذا خصم  
لا يساعدنا عليه لانه يستحيل ان يكون  
المتخير بالذات حال في امر آخر كما  
سيجيء وايضا لو عرف الجسم  
هكذا كان اثبات التركيب للجسم ليس  
مطلوبا يعني هذا العلم بعده فنوا اول  
الامر الكلام على المسامحة وما هو  
اظهاره مع قطع النظر عن الهيولى  
فعرفوه بما هو تعريف لجزئه اعتمادا  
على ما سيظهر به دلائل الهيولى  
وبيان احوالها واحوال الصورة  
الجسمية اذ يظهر في ان ما عرق به  
ليس هو الجسم بل هو جزئه مع قطع  
النظر عن جزء آخر وظهر ايضا انه  
اوجمل تعريف للجزء في الواقع وحسب  
نفس الامر اي بان يكون هناك

وهذا لا يندفع بما ذكرتم فنقول السؤال عايد لانه ان عني بذلك ان الحركة  
الماضية ما كان حاضرا في الحال وانقرض والمستقبل ما سيحضر في الحال  
ويتحدد فموضوع وان عني به ان الحركة الماضية ما وجد في الزمان الماضي  
والمستقبل ما يوجد في الزمان المستقبل فهو مسلم لكن لا يلزم منه انه  
لو لم يكن الحركة وجود في الحال لم يكن الحركة ماضية ولا مستقبل  
وفي هذا الجواب ضعف لاننا لم بالضرورة ان الحركة موجودة في الزمان  
الحاضر وليست ماضية ولا مستقبل وهي غير قارة الذات فان انقسمت  
لا يوجد بجميع اجزائها والحق في الجواب ان يقول المراد بالحركة ان كانت  
ماهي بمعنى القطع فهي غير موجودة وان كانت ماهي بمعنى التوسط  
فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء وانما يلزم لو كانت منطبقة  
على المسافة وهو ممنوع **قوله** (وهم واشاره ومن الناس من يكاد  
يقول بهذا التأليف) الاشارة ههنا مستدركة لان مذهبهم اذا حققناه  
تركب الجسم من اجزاء لا تجزى غير متناهية وقد ثبت من بطلانه  
فالنظر فيما سبق كاف في دفع هذا الوهم فكان الواجب ان يعبر عنه  
بالتنبيه وجوابه ان النظر السابق وان كفي في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ  
لم يكتف به فكانه لم يعتبره بل استأنف لنفي هذا الوهم حجة فلذا عجز عنه  
بالاشارة والعمدة ههنا ان هؤلاء لا يعرفون بتركيب الجسم من اجزاء  
لا تجزى بل يحاونه صريحا لكن لما رهم من ذلك من حيث لا يدرون  
حكى عنهم انهم ذاهبون اليه بطريق الارزام قال الشيخ في اشفاء  
اما الذين قالوا بوجود اجزاء غير متناهية للجسم فقد اوقعهم الى هذا  
القول امتناع تركيب الجسم من اجزاء لا تجزى وذلك لانهم لما حاولوا  
ذلك كان عندهم ان الجسم ليس متناهيا في قبول الانقسام بل انه يقبل  
الانقسام الى غير النهاية لكنهم زعموا ان الانقسام لا يكون الا على الاقسام  
الموجودة فلا جرم ذهبوا الى اشغال الجسم على اجزاء غير متناهية  
وهذا هو الذي نقله الشارح من انهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء  
اذعنوا بها وحكموا بان الجسم ينقسم الى انقسامات لا يتناهى لكسهم  
للم يفرقوا بين القوة وافضل فحكموا باشتغال الجسم على ما لا يتناهى  
من الاجزاء صريحا فان قلت لا يلزم من نفي الجزء ان يكون الجسم غير متناه  
في الانقسام لجواز انتفاء الجزء وتناسي الجسم في قبول الانقسام  
كالشهر ستاني فنقول هذا الاحتمال بين البطلان غير معتد به عند الشيخ

جزء آخر ويكون الجسم عبارة عنهما معا فلا بد من ارتكاب عناية اما ان يقال اول جوهر يمكن فرض الابعاد فيه  
او يمكن فرضها بلا واسطة جوهر آخر او ما يمكن فرض الابعاد فيه في بادى النظر او يقال المراد بكونه قابلا لا بمتناه  
كونه ملزوما للجسم العلوي وسيصرح الشارح بمثل هذا حيث قل في اوائل بحث الهيولى وكونه شيا من شأنه ان يكون

ذاجسم تعلیمی اوفیر جوهریتہ وهو فصلہ الذی بفصل به جوهریتہ والتعبیر عن الفصل للجسم تارة بتقابل الابعاد وتارة بما من شأنه ان يكون ذاجسم تعلیمی اشعار منه رجة الله تعالى بان هذا المفهوم ليس هو الفصل بل ما عبر عنه بهذه العبارات ومن المعلوم ان كون الشيء ذاجسم تعلیمی انما ثبت ❦ ٢٤ ❦ بالذات للصورة الجسمية

لان الجسم التعلیمی عارض لها بالذات وبما قررنا انه قد ابراد ان احدهما انه لو كان المعرف هو الصورة الجسمية فكيف يصدق اثبات الاحكام الآتية له من كونه مركبا من الهیولی والصورة الجسمية وايضا المقصود تعريف ما هو موضوع العلم لا تعريف جزئه وثانيهما ان المراد بالتقابل الابعاد ان كان هو القابل بالذات فلم يتناول التعريف شيئا لان القابل بالذات الابعاد هو الجسم التعلیمی وهو ليس بجوهر فالجوهر للقابل بالذات الابعاد لا يصدق على شيء وان كان هو القابل في الجملة يصدق التعريف على كل واحد من الجسم والصورة والهولی (قال المحاكات وايراد عبارة الامكان لان مناط الجسمية ليس فرض الابعاد بالفعل حتى تخرج الاجسام من الجسمية بان لا يفرض فيها الابعاد بالفعل) اراد انه لو اکتفى بفرض الابعاد لتبادر الى الفهم الفرض بالفعل فلم يتناول التعريف الجسم الذي لم يفرض فيه الابعاد اصلا لانه يخرج ما لم يفرض فيه الابعاد وقتما لان مرجع المساوات هو الموجبتان الكلتيان المطلقتان لا الداعيتان وان تحقق المساوات لم يخرج من افراد المعرف شيء كلف والمطابقة داعية الصدق

حتى انه لم يعبه من مذاهب المسئلة ثم انهم لما ذهبوا الى وجود كثرة في الجسم ولا شك ان الكثرة انما يتألف من الاحاد والواحد من حيث انه واحد لا ينقسم ويكون الجسم مشتملا على اشياء لا ينقسم بالفعل فان قلت هب ان الاحاد من حيث انها احاد لا ينقسم الا انه لا يستلزم انها لا ينقسم بالفعل اصلا لجواز انها لا تنقسم من حيث انها احاد وتنقسم بالذات كالمشتركة فانها لا تنقسم من حيث انها واحدة وتنقسم بالفعل فنقول متى وجدت الكثرة وجد ما هو واحد في نفسه ضرورة انه لا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئا واحدا فهو لا ينقسم بالفعل والاكمل كثيرا في نفسه لا واحدا واما القياس الذي وضعه الشارح ففيه مساهلة لعدم الحد الاوسط فيه ويمكن تقريره من وجهين احدهما ان كل ما يشتمل عليه الجسم من الاحاد فهو غير منقسم بالفعل وكل ما هو غير منقسم لا يمكن ان يقبل القسمة فكل ما يشتمل عليه الجسم لا يقبل القسمة وهو الجزء الذي لا يتجزى والآخر ان كل جسم فهو مشتمل على اشياء غير منقسمة وكل مشتمل على اشياء غير منقسمة فهو مشتمل على اشياء متممة الانقسام فكل جسم فهو مشتمل على اشياء متممة الانقسام وهي الاحزاء التي لا تجزى **قوله** (وقد تناظر الفريقان) الفريق الاول قالوا لو كان الجسم متوافقا من اجزاء غير متناهية بالفعل لزم ان لا يقطع المسافة المحدودة الا في زمان غير متناه لان قطع المسافة المحدودة يتوقف على قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه واجاب عنه الفريق الثاني باننا لانقسم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية وانما يكون كذلك لو لم يكن المتحرك طرفة من جزء الى جزء وترك الاوساط ولا حاجة انهم الى التزام الطفرة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهية وان كانا محدودين فلا يلزم محاذ كره قطع المسافة المحدودة في ازمئة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهية الاجزاء وهم يعترفون به وايضا لهم ان يكتفوا بجوز ان تدخل في ذلك لان الاجزاء اذا تدخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية

على ما قالوا نعم لو شرط في التعريف الرسمي ان يكون بالخاصة اللازمة اختل التعريف بهذه ❦ ولما ❦ للصورة لكن لا من حيث انه لم يكن جامعا بل من حيث اشتماله على العرض المفارق واليه اشار بقوله اختل التعريف لكونها من الرضيات المفارقة هذا ولم يتعرض صاحب المحاكات للوجه لعدم الاكتفاء بالامكان فقيس لانه لا يتناول

الافلاك بناء على امتناع الحرق فيها وإجيب بان امتناع الحرق فيها نظراً الى صورته النوعية لا الى قوتها ورتبها  
 قبول الفلك بمنع من قبول الحرق وايضا الاعتراف بان الصورة النوعية تمنع عن القبول اعتراف بامتناع القبول نظراً  
 الى الذات واقول قد عرفت ﴿ ٢٥ ﴾ انما ان هذا التعريف حقيقة للصورة النوعية الجسمية لان

الابساد انما يفرض اولاً وبالذات  
 فيها والهوى والصورة النوعية  
 خارجة عنها ولو سلم ان المعرف هو  
 الجسم فنقول المعرف هو الجسم  
 المطلق المركب من الهوى  
 والصورة الجسمية فالصورة النوعية  
 خارجة عنه واما الهوى فلا نسلم  
 انها تمنع عن القبول لذاتها واقول  
 الوجه في ذلك انه لو اريد بالا مكان  
 الامكان الذاتي لتناول الافلاك على  
 ما تحققت لكن لو اريد الامكان في نفس  
 الامر وهو ما لم يلزم من فرض  
 وقوعه محال ذاتي لم يتناول الافلاك  
 فاورد لفظ الفرض حتى يتناول جميع  
 افراد المحدود على جميع محامل لفظ  
 الامكان قال قدس سره ما ذكره  
 الامام انهم فسروا هذا الامكان  
 بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون  
 الابعاد حاصلة فيه بالفعل اما وجوبها  
 كافي الافلاك اوجوازا كافي العناصر  
 وما لا يكون شئ منها حاصلاً كالكرة  
 المعصنة فلا طائل تحته لان الامكان  
 داخل على الفرض فتفسيره  
 بالامكان العام بوجوب شموله لوجود  
 الفرض واجبا وفرض واجب ولعدمه  
 مع امكانه وذلك كما ترى فاصد قوله  
 وايضا التفرقة بين الكرة المعصنة  
 والعناصر مع ان الارض كرة معصنة  
 ايضا تحكيمها بل لم قال وايضا ليس  
 في الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا

ولما استدلوا ثانياً بان قالوا لو تواف الجسم من اجزاء لا ينفصل هي كان الجسم  
 غير متناه في الحجم لان التاليف موجب لازداد الحجم احابوا عنه بتجويز  
 المداخل حتى لا يكون التاليف مفيداً للتجسيم ثم قالوا لو كان الجسم مركباً  
 من اجزاء لا يتجزى فالطوق الكبير من الرشي اذا تحرك جزءاً واحداً امتنع  
 ان يتحرك الطوق الصغير جزءاً واحداً او اكثر والا لكان الطوق الصغير  
 مثلاً او ازيد فلا بد ان يقطع اقل من جزء فيجزى الجزء الذي لا يتجزى  
 فاجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزءاً الا ان يسكن  
 ريثما يتحرك الطوق الكبير اجزاء اخرى ثم بعد ذلك ينتهي للحركة ثانياً  
 فقولوا بسكون البطي في بعض ازمدة حركة السريع ولزمهم من ذلك  
 تفكك اجزاء الرشي واعلم ان هذه الحكاية مأخوذة من الشفا والانسب  
 بما فيه ان يقال لما حاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كان الاجسام  
 مركبة من اجزاء غير متناهية لما بلغت حركة الى الغاية والثاني باطل  
 بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكان للجسم اقسام وانصاف  
 في اقسام الى غير النهاية فالحركة انما يبلغ غاية المسافة اذا بلغت الى نصفها  
 وانما يبلغ الى نصفها اذا بلغت الى نصف نصفها لكن الانصاف غير  
 متناهية والانصاف الغير المتناهية لا يقطع الا بحركات غير متناهية  
 فيستحيل ان يبلغ الى النهاية فلما اوردها واضحة بينة المقدمات اخذوا  
 يضربون لذلك مثلاً فمن حاك حكي اني رايت شخصين يتحركان احدهما  
 سريع الحركة جدا والاخر بطي الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطي  
 اصلاً لان المسافة التي بينهما مركبة من اجزاء لا تنتهى وعندى خصوصية  
 البطي ملقاة لان الواقف ايضا يجب ان لا يلحقه السريع لهم الاملاحة  
 مقابلة لسريع وحينئذ ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك في الغاية الى الساكن  
 اولى واقرب لانه ابعد واغرب ومن قائل قال اني لحطت في بعض مطامح  
 النظر ذرة يسير عليها بطل وهي لا تنفرغ من قطعها البتة لانها مركبة  
 مما لا ينزاهي فالشئ الاول للقدماء والثاني المتأخرين وعلى هذا فبطل  
 تشنيع هؤلاء وشناعة اولئك فالتجسس الى القول بالطرفة وهي ان يتحرك  
 الجسم حذراً من المسافة ويحصل في حذراً من غير ملاقة الوسيط ومحاذاته  
 فاورد الاولون لذلك مثلاً وهو ان الدائرة العظيمة من الرشي والصغيرة  
 القريبة من المركز اذا تحركتا فلو كانتا حركتهما متساويتين حتى

فضلاهن كونهما واجبة واما تقاطع محاورهما على ﴿ ٢٦ ﴾ زوايا حادة ومنفرجة اقول بعد تسليم كون  
 المحاور خطوتها موجودة في الخارج وليست اموراً ذهنية على ما سيجي في كلام الشيخ تلك الخطوط لم تقاطع في الافلاك بل  
 في المراكز وهي خارجة عن الخطوط بمعنى انها ليست اجزائها وان كانت في داخلها فخطوط التقاطع في حذراً في جرم

بالفلك فتأمل قوله قدس سره وأما مقاطع محلوها آه كلام على سبيل الاستظهار والتزل (قال المحاكات تولى الرافض  
بالأبعاد الثلاثة) قال بعض المحققين لا ينبغي أن جعل الأبعاد الثلاثة في التعريفين بعيدا وما تمسك به من أن التركيب  
يبدل على أن الجسم التعاليمي مشتق بالفعل على الأبعاد الثلاثة ﴿ ٢٦ ﴾ مدخول بأنه يمكن أن يكون

المقصود من التركيب ماله الأبعاد الثلاثة  
بالفرضية أي ماله تلك الأبعاد الفرضية  
بالذات كما هو المتبادر من الإطلاق لاسيما  
في مقابلة قوله ما يمكن أن يفرض فيه  
الأبعاد الثلاثة فيكون الحاصل أن قبول  
الأبعاد المفروضة للجسم التعاليمي أولا  
وبالذات وللطبيعي ثانيا وبالعرض  
أقول فيه بحث إذا المتبادر من قولهم  
ماله الأبعاد الثلاثة ماله الأبعاد الموجودة  
لا الفرضية ولو سلم أن المراد ماله الأبعاد  
أعم من الموجودة والفرضية فلا شك  
أن المتبادر ماله بالفعل تلك الأبعاد  
فخرج ما لم يكن له الأبعاد الموجودة  
والمفروضة مطلقا في شيء من الأوقات  
(قال المحاكات فيكون له امتدادات  
ثلاثة) قد اعترض عليه بعض المحققين  
بأنه لا يتفرع على ما سبقه أن الجسم  
التعاليمي نفس الامتداد وأجاب بأن  
المراد بالامتداد في التفرع عليه  
الأمر المتحد وفي التفرع نفسا وأقول  
يمكن أن يجاب أيضا بأن الجسم التعاليمي  
ذات الامتداد ونفسه من غير اعتبار  
كونه امتدادات ثلاثة فيصدق على  
نفس الامتداد أنه ذو اعتبارات ثلاثة  
أو يقال أن المراد أن لكل واحد من  
الامتدادات هذا ثم أقول لو كان الجسم  
التعاليمي هو امتداد واحد في حد ذاته وإنما  
يصير امتدادات باعتبار ثلثة  
فاذا لم يصح لم يكن له امتدادات مع  
أن مقتضى التركيب أن الجسم ماله

أن العظيمة إذا قطعت جزءا يقطع الصغيرة أيضا جزءا كانت المسافتان  
مسافة واحدة ومحال أيضا أن يسكن الصغيرة في الوسط ضرورة أن الرحي  
متصل بهضه لبعض قتبين أن الصغيرة يتحرك وتقل طفراتها مع أن العظيمة  
يتحرك ويكثر طفراتها أماعدا أو مقدارا حتى يحصل في بعدا أكثر من بعد  
الصغيرة فلما انتهوا إلى هذا المقام تصدى الآخرون للالزام بما الراسخون  
وكانوا يستنبطون القول بالطرفة فاضطروا إلى تمكين الصغيرة من السكون  
حتى حكموا بأن الرحي ينفلت أجزاءها عند الحركة ويسكن أحدها ويتحرك  
آخر لم يسكنوا كل بطي في أثناء حركة ليتمكن للسرير لحوقه وبالجملة  
وقع أحدهما في شناعة الطرفة والآخر في شناعة التفكيك وهذا التقرير  
أفيدوا حسن قوله (هذه مواخضة لفظية) لقاتل أن يقول هذا  
الكلام غير مستقيم لأن الإمام إنما يهدف تلك المقدمات لبيان مراد  
كلام الشيخ وليس حاصل كلامه إلا أن المراد لو كان المتناهي في الكم  
المتصل لم يكن موجودا في كل كثرة يوجد ولو كان المتناهي في العدد  
لا يوجد أيضا في كل كثرة حقيقة فيكون المراد بالكثرة الكثرة الإضافية  
وبالمتناهي المتناهي في العدد وليس في هذا مواخضة على الشيخ فتقول  
بل مواخضة عليه وتقرير المواخضة أن قوله كل كثرة سواء كانت متناهية  
أو غير متناهية يوجد الواحد والمتناهي فيها منقوض بالاثنتين فإنه كثرة  
ولا يوجد فيه المتناهي في الكم المتصل ولا المتناهي في الكم المنفصل  
فلا يصدق على الإطلاق أن كل كثرة يوجد فيها المتناهي اللهم إلا أن يحمل  
الكثرة على الإضافية فيثبت بدفع المواخضة هذا ما ذكره في شرحه  
أجاب الشارح بأن المقصود واضح فلا يستراب في أن الراد من الكثرة الكثرة  
التي تألف منها الجسم وهي غير متناهية عند النظام فيكون المتناهي  
موجود فيها وإنما قال متناهية أو غير متناهية لأنه يعتبر جسما من أجزاء  
متناهية هي ثمانية أجزاء حتى يكون جسما في كل جهة فقال كل كثرة  
يحصل منها الجسم سواء كانت متناهية أو غير متناهية فإن الواحد  
والمتناهي موجودان فيها أما الواحد فظاهر وأما المتناهي فلأن الأقل  
ما يحصل منها الجسم هي ثمانية أجزاء ولا شك أن المتناهي موجود  
فيه وأعلم أن المقدمة الثالثة بأن كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد  
والمتناهي مستدركة في الاستدلال لثمة بدونها قوله (تقريره كل

﴿ عدد ﴾

(قال المحاكات وإنما لم يعرف الجسم الطبيعي

بالأبعاد آه) قال السيد قدس سره فيه بحث لأن ذلك يقتضي أن لا يعرف الطبيعي بالأبعاد المعينة بهذا المعنى لكونها  
مقارنة لا المطلق منها وأجاب عنه بعض المحققين بأن مراد صاحب المحاكات أنه لم يعرف الجسم بالأبعاد الثلاثة

بهذا المعنى لأنه هو الاستدلال للذهاب في الجهات الثلاث وهو الجسم التعليمي فهو غير الجسم الطبيعي اذ يتبقى الثاني  
مع تبدل الاول ولم رد انه لا يصح تعريف الجسم به الاستدلال للذهاب في الجهات الثلاث ليرد عليه ما اوردته اقول  
وربما يؤيده قول صاحب ٢٧ المحاكيات وعرف الجسم التعليمي به لان حقيقته لكن يخدشه انه كما

لم يكن حقيقة الجسم كونه ذا الابعاد  
بهذا المعنى فكذا لم يكن ~~كونه~~  
ذا الابعاد بالمعنى الاول فتدبر فان  
قلت فيمكن ان يقال مراد صاحب  
المحاكيات انه لم يعرف الجسم الطبيعي  
بنفس الابعاد لانه حقيقة الجسم  
التعليمي الذي هو غيره وليس المقصود  
انه لم يعرفه بذى الابعاد حتى يتوجه  
ما ذكره قدس سره قلت بعد  
الانغماض من عدم ملائمة كلام  
المحاكيات على هذا التوجيه لما سبق  
منه وما لحقه حيث قال وعرف  
الجسم التعليمي بها لانه انما عرفه  
بما له الابعاد لا بنفس الابعاد  
وما ذكره من بقاء الجسمية الطبيعية  
وزوال الاخرى التعليمية انما تدل  
على المغايرة المبينة والمغايرة لا ينشأ في  
صحة التعريف خصوصاً اذا كان  
رسماً اقول لو حل كلام صاحب  
المحاكيات على هذا المعنى لم يكن له  
قاعدة يفيد بها اذ لا يقول احد بان  
الجسم الطبيعي يمكن تعريفه بنفس  
الابعاد التي هي حقيقة الجسم  
التعليمي الذي هو عرض اذ معلوم  
ان حقيقة العرض لا يحمل على  
الجوهر ولا حاجة لهذا المدعى الى  
وجه ودليل (قال المحاكيات اعلم  
ان اعتراض الامام بما ردد لو كان  
ذلك التعريف حدا للجسم) قال المحقق  
الشريف وقد اعترف به الامام حيث

عدد متناه من الكثرة (لو كان في الجسم كثرة غير متناهية لكان فيه  
كثرة متناهية فالكثرة المتناهية فيه اما ان لا يكون حجمها ازيد من حجم  
الواحد او يكون والاول باطل والالم يكن التاليف مفيداً للمقدار وللنظام  
ان يمنع بطلان التالي تمييزه التداخل وتحرير المنع ان يقال ان اريد بقولكم  
التاليف لا يكون حينئذ مفيداً للمقدار القضية الكلية بمعنى انه يلزم ان لا يكون  
كل تاليف مفيداً للمقدار سواء كان ذلك التاليف من اجزاء متناهية او غير  
متناهية فلان لم يلزم الملازمة ومن البين انه لا يلزم من عدم ازدياد حجم المجموع  
المتناهي على مقدار الواحد ان لا يكون كل تاليف مفيداً وان اريد به  
الجزئية فاللازمة مسلمة لكن يمنع انتفاء اتالي بل بعض التاليف عند النظام  
ليس يفيد ازدياد الحجم وجوابه ان الشيخ ابطال التداخل في نفس الامر  
فمعنى الكلام انه لو لم يزد حجم المجموع على مقدار الواحد لم يزد حجمه  
بعض التاليف مفيداً لازدياد الحجم لكن لا يفي باطل ولا لكائنات الاجزاء  
متداخلة والتداخل محال على ما مر وانما قال بل عسى اعدد لانه يقع  
في الظن ان الاجزاء وان تداخلت واتحدت في المقدار لانه متعدي بحسب  
ذواتها وفي التحقيق ليس يفيد ما اى ليس يفيد التاليف زيادة للمقدار ايضا  
لان الاجزاء حينئذ يحدد في الوضع لانحدارها في الخير فلامتياز بينها  
في نفس الجسم لتساويها في الجسم ولا في لوازمها لان التساوي في اللزوم  
يوجب التساوي في اللوازم ولا في عوارضها لان الاجزاء لم كانت متداخلة  
ومتعدي في الوضع فلا شيء يعرض عارضاً واحداً منها الا ونسبة ذلك العارض  
الى ذلك الواحد يكون بعينها نسبة الى الجزء الواحد فلامتياز بينها  
اصلاً فلا تعدد واهترض عليه الشارح باننا لانسلم ان تلك الاجزاء قد تداخلت  
واتحدت في الوضع لم تميز بحسب العوارض فان من الجائز ان يكون احدها  
معروضاً لعارض بجهة واحدة والآخر معروضاً لآخر وقع الامتياز  
بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين او لا يرى ان قطراً في الدائرة  
اذا قطع قطراً اخر حدث نقطة التقاطع في المركز ثم اذا قاطعهما قطر  
اخر حدث نقطتان اخرى وهكذا فهذه النقطة التي هي اطراف  
انصاف الاقطار مجتمعة عند المركز متعدي في الوضع بمنزلة كل منها  
من الاخرى بحسب العوارض ضرورة ان كل نقطة منهما محاذية لقطر  
واخرى لا يقال لانسلم ان ههنا نقطاً متعددة بل الانصاف كلها

قال انه رسم الجسم الطبيعي لاحد لا ينافي ما ذكرنا ان قول الجوهر على ما تحته قول من اللوازم فكلامه في ابطال حديثه اقول  
لا ينبغي ان تعرضه لاعتراض صاحب المحاكيات عن الامام بان كلام الامام على ما قلنا لا يدل على انه زعم ان التعريف المذكور  
يعبر به في تعريف الجوهر بل على انه زعم لا يجد بل في عده انه زعم لا يجد لكن قوله في تعريف به

الامام ان اواجهه اعترف بالامرسم عنده فلا ينافي هذا كونه في صدد الاعتراض بناء على زعم انه عند المعارف  
لحد لا رسم وان اراداته اعترف بكونه رسما عند المعارف فالنقول لا يدل عليه على ما لا يخفى ثم على تقدير تسليم  
ما ذكره قدس سره لا يرد على الشارح انه حمل كلام الامام على ٢٨ انه في صدد اثبات انه ليس

حدا او قدر غموه حدا حيث قال وقد  
زيف حده لانه يمكن ان يكون يسمى  
بالحد على زعم الخصم وعلى سبيل  
التنزل على ما اشار اليه صاحب  
المحاشيات حيث قال واما اشاره فقد  
تهدى للباحثة على التنزل ( قال  
المحاشيات فيكون بينه وبين الجوهر  
محموم وخصوص آ ) اقول قد عرفت  
ان المراد بقابل الابعاد معنى لا يصدق  
على الجسم التعليمي اى فصل الصورة  
الجسمية اى كونه ذا جسم تعليمي على  
ما قلناه عن الشارح فيندفع ما ذكره  
ثم ما ذكره الشارح في المطلق من  
ان الفصل قد لا يميز النوع عن جميع  
المشاركات الوجودية وان جزمه  
عن جميع المشاركات الجنسية  
كالناطق بالنسبة الى الحيوان اذا قلنا  
ينحصر في بعض الملائكة يتنافى هذا  
الا ان يقال لعل هذه القاعدة لم يثبت  
عند الشارح او يقال في التمثيل مسامحة  
بل ينبغي التمثيل بما ذكره بالماهيات  
الاعتبارية قائل قال الشارح الى قابلية  
اخرى ضرورة ان قياس العرض  
فرج يحصل الموضوع وقد فرض  
ان الفصل هو القابلية او يقال  
القابلية حادثة لزوالها بوجود  
المقبول بناء على انه فهم منه الاستعداد  
لا الامكان الذاتي فيتسلسل لكن الظاهر  
على سبيل التعاقب وفهم منه الامكان  
العام على ما ذكره سيده المحققين في حاشيته

يتقاطع على المركز الذي هو نقطة واحدة هي الفصل المشترك بين سائر  
الخطوط واختلافات الاضافات مع وحدة الشيء يمكن لا نأقول هذا الكلام  
على سبيل المنع فان ذلك المثال ربما اورد لتوضيح المنع لا لتفويض وايضا  
لو فرضنا ان ثمة نقطة واحدة يتخلف عوارضها فلما جاز اختلاف العوارض  
مع وحدة الشيء بالذات قبل الاولى جواز اختلافها حين التداخل فالتداخل  
لا يستلزم الاتحاد في العوارض لا يقال لعل المراد انتفاء التعدد في الخارج  
وحيث يدفع المنع باسره لان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع فكل  
شيء يعرض احدا الاجزاء في الخارج فهو عارض للآخر فكل جهة  
لا حدها في الخارج يكون جهة الاخر وهذا ضروري لا يمكن منعه  
لانا نقول لان لم ان لاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع اتحدت بحسب  
العوارض الخارجية كلها غاية ما في الباب انها يكون متحدة في العوارض  
الوضعية اى المتعلقة بالاشارة الحسية لكن لا يلزم منه ان يكون متحدة في جميع  
العوارض لجواز افتراقها في العوارض العقلية و غير الوضعية والى هذا اشار  
بقوله والحق في ذلك الى آخرة او اذ قد بطل ان الجسم العدد المتناهي لا يكون  
ازيد من حجم الواحد ظاهر ان يكون الجسم يزاد بحسب ازدياد الاجزاء  
ولاشك انه يمكن ان ينضم الاجزاء بعضها الى بعض في جمع الجهات  
فيحصل حجم في الجهات الثلاث فيحصل جسم وانما حصل اولا حجما  
في الجهات الثلاث حتى يحصل جسما لان الجسم لا يطلق الاعلى ماله  
الامتدادات الثلاث بخلاف الحجم وظن الامام ان الضمير في بينها راجع  
الى الكثرة ولفظ البين يقتضي التعدد فلا بد من تقدير غيرها بان يقال  
وامكنت الاضافات بين تلك الكثرة وبين غيرها في الجهات فان التقدير  
ان الكثرة المتناهية حجما فوق حجم الواحد واقل مائه ان يحصل حجم  
في جهة فاد اضيف اليه كثره اخرى في جهة اخرى يحصل حجم في جهتين  
ثم اذا اضيف اليه كثره ثالثة في جهة ثالثة يحصل حجم في كل جهة فيكون  
جسم فهذا المحمل واركان صحيحا الا انه يخرج الى تقدير لفظية غيرها  
ويستلحق على استدراك اذ حصول الامتدادات اثلث لا يتوقف على انضمام  
الكثرات بل يكفي فيه انضمام اربعة اجزاء على ما ذهب اليه من حقق من  
المتكلمين واذا قلنا يعود الضمير الى الاحاد كما فسرناه بصفة الكلام عن شوبى  
التقدير والاستدراك و لعل الامام فهم من الاضافة النسبية حتى يكون

وخيتب فالتسلسل ظاهر الزوم ويكون بحكمة لا متعاقبة لكنه تسلسل في اجزائه التعليلية وينتهي  
بموجب الاعتبار والاطهر ان يقال في نفي فصلية مفهوم قابلية الابعاد انه ثابت للجسم بالنسبة الى الابعاد فيكون مرعيا  
( قال المحاشيات بان قال الجوهر هو الموضوع لا في الموضوع ) لا ينبغي ان الموضوع لا في الموضوع في هذا

الكلام تعريفًا للجوهر على ما هو الظاهر من كلامه موافقا لما هو المشهور والتعريف لا يكون إلا بالآوازم المساوية ولما كان الوجود لافي موضوع بظهوره بهذا أول الواجب مع عدم تناول الجوهر له قالوا معنى التعريف أنه ماهية إذا وجدت كانت لافي موضوع ﴿ ٢٩ ﴾ ولتبادر من هذه العبارة زيادة الوجود على الذات فيخرج

الواجب عن تعريف الجوهر وبما قررنا ظهر أن ما أورده عليه سيد المحققين قدس سره بقوله هذا الاستدلال أو تم ادل على أن المألوم أيضا ليس بنفس لأنه أيضا صادق على الواجب لصدق لازمه المساوي عليه كلام حتى ولا يرد عليه منع كونه لازما مساويا مستندًا بأن الجوهر على ما عرفه الشيخ وغيره ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع ولا يدخل فيه الواجب لأشعار العبارة بمغايرة الوجود إذ لا شك أن هذا لازم مساو للجوهر لأنه تعريفه فإذا سلم كونه صادقًا على الواجب يلزم صدق الجوهر عليه بعد فالصواب أن يمنع صدقه على الواجب بناء على التأويل الذي نقلناه وهو ولذي ذكر قدس سره بقوله فالصواب أن يمنع صدق الوجود لافي موضوع على الواجب بناء على مذهب الشيخ من أن وجوده عين ماهية أقول وأيضا يمكن منع كونه لو كان جنسا للجسم لكان جنسا للجميع ما تحته حتى يلزم تركب الواجب تعالى شأنه ثم قال قدس سره الشريف نعم أو بين إبطال جنسيته بأشتماله على مفهوم عدم اعني لافي موضوع لكان الجواب ما أشار إليه أقول وكذا لو بين إبطال جنسيته بأشتماله على الوجود بناء على أنه زائد على

المعنى وامكنت النسب بين الجسم المتناهي الأجزاء والجسم الغير المتناهي الأجزاء وهو بعيد عن الصواب لأن اعتبار النسبة بعد تحصيل التنسبين والجسم المتناهي الأجزاء بعد لم يحصل والحاصل أن الضميران عاد إلى الواحد واستقام الكلام من غير شوب وإن عاد إلى الكثرة فأما أن راد بها الجسم المتناهي الأجزاء أو راد الكثرة المتناهية قبل حصوله فإن كان المراد الجسم المتناهي الأجزاء حتى يكون معنى الإضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير المتناهي الأجزاء يلزم اعتبار النسبة قبل حصول التنسبين وإن كان المراد الكثرة قبل حصول الجسم المتناهي الأجزاء يمكن حل الكلام عليه كما ذكرنا إلا أن حل الكلام على ما يستفهم من غير اضمار واستدراك أولى وأعلم أن الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في المناقضة لأنه لما حصل جسم متناهي الأجزاء فيكون بعض الأجسام ليس بمتألف من الأجزاء الغير المتناهية والسالبة الجزئية يتناقض الموجبة الكلية التي هي دعواهم لكن لم يمنع بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القائلة بأن لا شيء من الجسم يتألف من الأجزاء الغير المتناهية لا يقال هذا الجسم صناعى والكلام في الأجسام الطبيعية فالسالبة الجزئية لا يتناقض الموجبة الكلية للاختلاف في الموضوع لانا نقول لو وجد كثرة غير متناهية في الجهات وجد بالضرورة كثرة متناهية في صائر الجهات فيكون الجسم المتناهي الأجزاء موجودا في الطبيعة

**قوله** (والأظهر ما ذكرنا) أوجهين أحدهما أن كان في قوله وكان جسم ماض بغير قد والجزاء إذا كان ماضيا بغير قد لم يجر الفاء فيه وثانيهما أن اسم كان الناقصة وهو جسم زكرة وهو غير حائر وهذا بحث لفظي وأما المعنى فليس يختلف بحسب التوجيهين وهو أنه أن كان للكثرة المتناهية حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهي الأجزاء إلى حجم الجسم الغير المتناهي الأجزاء نسبة متناه إلى متناه فهذه الشرطية أن كانت اتصافية لم ينتج في القياس الاستثنائي وإن كانت لزومية منعناها غاية ما في البتة أن المشاهدة ذات على أن نسبة الجسم إلى الجسم نسبة متناه إلى متناه وأما أن ذلك لازم من التعدير المذكور فهو ممنوع بل اللازم أن يكون نسبة الجسم إلى الجسم نسبة متناه إلى غير متناه لأنه إذا كان حجم الكثرة المتناهية أزيد من حجم الواحد فلا شك أنه يزداد الحجم بحسب ازدياد الأجزاء فيكون نسبة الجسم إلى الجسم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء وهي نسبة

جميع الموجودات وكذا بان هذا المفهوم يصدق على الجوهر بالقبول إلى الموضوع والثابت للشيء بالقياس إلى الأمر الخارج لا يكون ذاتيا للشيء (قال المحققون منها أنه لو كان الجوهر جنسا لكان الاتواع التي تحتها مشاركة فيه آن) أقول لا ينبغي على من لا يرى أن الجوهر الواحد الذي نقلها صاحب الحيوان لو ثبت ليدل على أن لا يكون شيئا جانيا

لما نحنه (قال المحاكات لكونهما معدمين وخارجين) اما صفة الاستثناء فليكونه صفة الحليمة واما صفة الطهية فليكونها  
 اضافية اعتبارية وكونها ما خارجين اما مبنى على هذا او على انها ثابتان للموضوع مقيسا الى غيره فيكون دليلا  
 اخر لخلق الجنسية والاول اظهر من الصابة (قال المحاكات لكان ٣٠) مبدوءا من قابلية الابعاد جزأ

الجسم) هذا الكلام منه اما بناء على  
 ان مفهوم المشتق مشتمل على مفهوم  
 المبدأ او على ان الفصل لابد  
 ان يكون مأخوذا في المركبات  
 الخارجية من الصورة واراد بالذات  
 في قوله لان الفصل هو المأخوذ  
 من الذات ما ليس يخرج هذا والجواب  
 عنه على ما ذكره بعض المحققين  
 موافقا لما حققه صاحب المواقف  
 ايضا ان الفصل الحقيقي للجسم  
 محمول وهم صبروا عنه بلازمه الظاهر  
 الذي هو قابل الابعاد واهذا قال  
 وهو شئ ما من شأنه قبول الاعداد  
 فها هو جزء الحمول ليس هذا المفهوم  
 بل ما عبر به عنه كما قيل في الناطق  
 بعينه اقول وما اورد به بقوله لا يقال  
 يرجع اليه لان المراد من المبدء فيه ليس  
 هو الصورة ولا مبدء الاستفاد  
 لانهما مباينان للجسم فكيف  
 يكونان فصلا بل المراد ملزوم هذا  
 المفهوم ومعرضه وتندفع عنه  
 ما اجاب عنه اول وثانيا اما الاول  
 فلما ذكر ان ما هو جزء حقيقة  
 لتعريف ليس هو هذا المفهوم  
 بل ما عبر عنه به ولا يحصل المطاوع  
 بمجرد اثبات ان هذا المفهوم ليس  
 فصلا واما الثاني فلان الذات التي  
 من شأنها قبول الابعاد لا يخصم  
 في ذات الجسم وهي سواه بل المراد  
 ما هو مبدء هذا المفهوم ونشأؤه

متناه الى غير متناه والا قرب ان يقال كان في قوله كان جسم تامة وفي قوله  
 كان نسبة حجم رابطة فالجمله صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم  
 فوق الحجم الواحد وانضم الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات الثلاث  
 يلزم ان يحصل جسم متناهى الاجزاء ونسبة حجمه الى حجم الجسم الغير  
 المتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك  
 التقدير والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكورة فيكون حصول الجسم  
 الذي صفته كبت وكبت في نفس الامر من اللوازم فان قيل لا حاجة  
 في الاستدلال الى تحصيل الحجم في جمع الجهات ليحصل لجسم فانه يمكن  
 ان يقال ان كان للكثرة المتناهية من الاجزاء حجم فبق الحجم الواحد كان  
 الحجم يزداد ازدياد الاجزاء فيكون الذي اجزاء متناهية نسبة حجمه  
 الى حجم الجسم الغير لمتناهى الاجزاء نسبة المتناهى الى غير متناه لكنه نسبة  
 متناه الى متناه اجاب بان النسبة هي اية احد المقدارين من الآخر واذ قلنا  
 اي هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه اور بعه او غير ذلك فانما يصح  
 اذا كان من نوع واحد وكل المنسوب اذا ضم اليه امثاله يصير مثالا  
 للمنسوب اليه فالنقطة لا يمكن ان ينسب الى الخط ولا الخط الى السطح  
 ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصل من اجتماع السطوح ولا السطح  
 من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع النقط فليس كل حجم يناسب  
 حتما ما يمكن جسم فلذلك حصل الجسم اولاً ثم نسبته وفيه نظر  
 لان الجسم لو كان متألفا من الاجزاء وكان الحجم يزداد بحسب ازدياد  
 الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منهما يكون له نسبة  
 الى الكل بالثلث او الربع او غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم  
 قطعاً ولعل الفائدة تمام الحجة به كما ذكر واما قوله وهذا استثناء لتقيض  
 التالي فليس معناه انه نفس الاستثناء بل المراد انه يفيد الاستثناء او يستلزمه  
 اطلاقاً لاسم اللازم على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازدياد  
 التاليف والنظم وجب ان لا يكون نسبة متناهى الاجزاء الى غير متناهى  
 الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو تقيض التالي لكن استثناءه انما يصح لو كان  
 هو الواقع وليس كذلك فالصواب جعله تالياً كما سبق الاشارة اليه قوله  
 (ليس اذاوجب النظر) اراد التنبية على ان الجسم متصل في نفسه  
 لانه لو لم يكن متصلاً في نفسه لكان له مفاصل اما متناهية او غير متناهية

وهو الامر الذي يحصل الجسم نوعاً ولا يخفى ان ما ذكره يجري بعينه في الناطق بل قال الذات  
 التي من شأنها النطق اما ذات زيد او مائته آه وكذا يندفع ما اورد به بقوله الثاني ان اراد آيا اختياراً ما صحت عليه  
 هذا المفهوم هو الفصل لكونه ليس صابغاً عن الجسم ولا افراده بل ما هو المحصول بطبيعة الجسم كذا يندفع

ما أوردوه بقوله الثالث بأن ليس المراد أن مفهوم شيء ما من شأنه قبول الأبعاد هو الفصل بل ما عبر عنه به كما مر مرارا وهذا كما يقال الجوهر الذي من شأنه الأطلاق هو الفصل وليس المراد به هذا المفهوم بل ما هو المحصل بطبيعة الإنسان هذا هو التفرع باللائق ﴿ ٣١ ﴾ بالمقام موافقا لما جرى عليه الكلام قال قدس سره في شرح

المواقف بعد تحقيق أن المراد بالقابل ما صدق عليه أي الخصوصية المجهولة على ما بيناه بقي ههنا شيء وهو أنه إذا أقبح العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف جدا حقيقيا انتهى أقول لو جعل مثل هذا الرسم حدا حقيقيا لرجع جمع الرسوم إلى الحدود والحقيقة باد في عنديّة وإيضائه لا يوصل إلى كنهه المحدود ولم يحصل في الذهن صورة ذات المعرفة ونفسه بل صورة سوارضه فكيف يكون حدا فتأمل قال الشارح أو غير مختلفة كالسريه أقول لا يخفى أن المراد بالتغير المختلف ما لا يكون فيه أجسام مختلفة الحقائق أصلا حتى يتخصص بالسياط كما أن الأول يختص بالركبات فحينئذ يكون التمثيل بالسريه مسامحة ويمكن أن يراد بالمختلف والتغير المختلف ما هو بحسب الحس وفي يادى النظر وحينئذ يكون التغير المختلف أعم من أن يكون مختلفا حقيقة لاحسا أو غير مختلف أصلا ولا يذهب عليك أن جعل الجسم المفرد مقسما لا يصح على مذهب النظام أن ينصف الجسم ور به مثلا جسم أن موجود جزء بالفصل فيه عنده ففرض مفرد التمس بمفرد ويمكن أن يقال المراد بالجسم المفرد ما هو مفرد عند الحكم وهو المقسم وحينئذ يتناول الجميع ويصلح المقسم

وهما باطلان بالنظرين السابقين فلئن قلت الثابت بالنظر السابق أن الجسم ليس له مفاصل إلى ما لا ينفصل على ما نقله الشيخ فإجاز أن يكون له مفاصل إلى ما يقبل الانفصال فلا يلزم أن يكون متصلا في نفسه فتقول المطلوب في هذا الفصل أن بعض الأجسام متصل في نفسه على ما أشار إليه الشيخ بقوله فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتداد مفصل وهذه الجزئية لازمة لأن الجسم المفرد متصل في نفسه والالكان له مفاصل إلى ما لا ينفصل فإنه لو كان له مفاصل إلى ما لا ينفصل لكان حتما مركبا لا مفردا وهذا خالف قال الشارح لما ثبت أن الجسم يمتنع أن يكون مركبا من أجزاء لا تجزئ متناهية أو غير متناهية ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة في الجسم لأنه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم فاجزأه أن لم يقبل الانفصال وجد الجزء الذي لا تجزئ وأن قبلت الانفصال فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة والتقدير خلافه وإذا ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصل وأما أن لا يكون شيء من الانقسامات حاصلًا فيكون الجسم المفروض متصلا أو يكون شيء من الانقسامات حاصلًا فذلك الانقسام لا يكون إلى ما لا يقبل الانفصال بل إلى ما يقبل الانفصال وهو الجسم المنصل فثبت أن بعض الأجسام متصل في نفسه غير منقسم وأعلم أن هذا البحث إنما يظهر إذا اعتبرنا مطلق الجسم وأما إذا اعتبرنا الجسم المفرد فاللازم أن كل جسم مفرد متصل في نفسه كما بيناه وحيث اعتبرنا أشرح الجسم المفرد أمكن له أن يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من أجزاء لا تجزئ ثبت أنه لا شيء من الانقسامات الممكنة بحاصل في الجسم المفرد بل ثبت أن كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فما وجه الصدول إلى نفي الكل عن نفي كل واحد وإلى إثبات الجزئية من إثبات الكلية ثم إن الشيخ أورد في هذا الفصل مقدمتين أحدهما أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والثانية ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل والاولى مهملة والثانية جزئية واعتبر في الأولى لا يجوز أن يكون وفي الثانية ليس يجب أن يكون وأورد المطلوب جزئيا واعتبر فيه الامكان فلا بد من بيان الفائدة في واحد واحد منهما قال الامام أفاضل في القضية الأولى لا يجوز أن يكون الذي في قوة يجب أن لا يكون وفي الثانية ليس يجب أن يكون لأن تركيب الجسم من أجزاء

لتناولها فتأمل (قال المحاكات وفي حصر المذاهب في أربعة كلام) قول عبر عن احتمالات المذكورة في الشرح بالمذاهب جنى يصح الحصر في الأربعة بعد التنصيص والافتقار بتصور ستة احتمالات أخر لم يذهب إليه أحد وهو أن يكون التأليف من الخطوط فقط من غير تركيب تلك الخطوط من الجوهر الفرد أو من السطوح فقط كذلك أو منهما معا فقط

أومنها مع الجزء او من الجزء مع الخط او من الجزء مع السطح (قال المحاكات ان لا يقول احد بان الجسم يتألف من السطوح والخطوط وهي مقادير و اعراض) اقول هذا الكلام مشعر بان تركيب الجسم من السطوح والخطوط الغير المتقسم بالفعل الى الاجزاء انما يتصور اذا كانت السطوح والخطوط

﴿ ٢٢ ﴾

اعراضا بناء على ان المتصل لذاته

انما هو الكم المتصل وانت خبر بانه يجوز عند العقل تركيب الجسم الطبيعي من الخطوط والسطوح الجوهرية مثلا من غير تركيب الخطوط من الجواهر الفردة وكون الاتصال بالذات من خواص الكم ليس يريها ولهذا ذكر في المشهور الاحتمالات الستة المذكورة وقالوا انها احتمالات لكن لم يذهب اليه احد وكيف يدعى اختصاصه بالكم مع ان من لم يقل بالجسم التعليمي من الحكماء قال باتصال الجسم لذاته فالصواب ان يقال اذ لا يقول احد بان الجسم يتألف من السطوح والخطوط من غير التأليف من الاجزاء الغير المتقسمة (قال المحاكات وهو مذهب ذيقراطيس) اقول فان قيل هذا لا يخصر في مذهب ذيقراطيس لجوازن لا يكون تلك الاجزاء اجساما صفارا بل كبارا قابلا للقسمة الانفكاكية قلت طهر ان الالتئام والتأليف انما يحصل بتماس الاجزاء وعند غير ذيقراطيس تماس الاحياء لا يتصور بدون الاتصال الحقيقي في الاجسام البسيطة المتماثلة وهذا في الماء والهوا طاهر واما في النار والارض فيمكن التماس في مقام واقع النقص وحيث لا يكون بعض الانقسامات حاصلة بالفعل فتأمل (قال المحاكات واعلم ان معنى قول جمهور

غير متناهية يمنع ان يكون فيجب ان لا يكون واما تركيب الجسم من اجزاء متناهية فلا يمنع ان يكون اما في الاجسام المركبة فظاهر واما في الاجسام البسيطة فلا مكان انقسامها الى اجزاء فلا جرم لم يقل يجب ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون وهذا ليس بنام لان تركيب الجسم من اجزاء متناهية انما لم يمنع لو كانت تلك الاجزاء قاطنة للانقسام لكن الشيخ اعتبر فيها ان يكون لا يتجزى بدلالة قوله الى ما لا يتفصل واما ان العضية الثانية جزئية فلانه لما بطل الموحدة الكلية ثبت السالبة الجزئية واما ان المطلوب جزئي فظاهر الشرح ان ذلك لاهمال احدي مقدمته وجزئية الاخرى فانه لما ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير متناهية وان بعض الجسم لا يشتمل على اجزاء متناهية ثبت ان ما لا يشتمل على اجزاء غير متناهية لا يشتمل على اجزاء متناهية فبكون بعض الجسم عديم لمفاصل وقية نظر لان المهمة في قوة الجزئية والجزئين لا يتجانسا لا يقال الجزئية لازمة للمقدمتين المهمة والجزئية لا بطريق الانتاج بل بطريق آخر وهوانه لو لم يصدق بعض الاجسام عديم المفاصل لكان كل جسم مشتملا على المفاصل وهو باطل اما على المفاصل الغير المتناهية فلان الجسم ليس له مفاصل غير متناهية وهي المقدمة المهمة واما على المفاصل المتناهية فلان بعض الجسم ليس له مفاصل متناهية وهي الجزئية فظهر صدق الجزئية من المهمة والجزئية لاننا نقول لانسلم انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل لكان اما كل جسم مشتملا على مفاصل غير متناهية واما كل جسم مشتمل على مفاصل متناهية فار من الجائز ان يكون بعض الاجسام مشتملا على مفاصل غير متناهية وبعضها على مفاصل متناهية وحيث لا يتم التوجيه فال قلت قوله ولذلك جعل الالزام جزئيا اشارة الى جزئية القضية الثانية فان انقضيه الاولى وان كانت مهمة لانها كلية بحسب الامر نفسه والالزام من الكلية والجزئية لا يكون الجزئية فنقول كما ان القضية الاولى كلية في نفس الامر كذلك القضية الثانية كلية اذ لا شيء من الاجسام مؤلف من اجزاء متناهية لا يتجزى والاولى ان يقال لما كان الاستنتاج من المقدمتين بطريق الشكل الثالث لا يكون الالزام الجزئيا وان كان من الكليتين لا يقال المقدمتان سالبتان فلا انتاج لاننا نقول الانتاج من الموجبتين المعدولتين اللتين في قوتها ولهذا اعتبر

﴿ النتيجة ﴾

الحكما قال بعض المحققين هذا في الانقسام الوهمي ظاهر واما الانقسام العقلي فلا فان العقل اذا فرض الجسم نصفاً ونصفه نصفاً الى غير النهاية على الوجه الكلي كما يفعل لهذا الجسم نصف وكذا اجمع الانصاف المترتبة الى غير النهاية فيفرض الجسم جميع انصافه الغير المتناهية دفعة بل انما يفرض ان لكل

للجسم جميع انصافه الغير المتناهية دفعت قبل اذا فرض ان لكل من اجزائه الغير المتناهية اجزاء مترتبة غير متناهية فلهذا  
فرض جميع الاجزاء الغير المتناهية ايضا دفعت وذلك طاهر فان افرض العقل يتناول الامور الغير المتناهية نعم الوهم  
يعجز عن ذلك لكونها ﴿ ٣٣ ﴾ قوة جسمانية لا يدرك الحقائق وكونها لا تقدر على استحضار الصغير

جدا واصل الباحث على هذا التفسير  
دفع ما يترأى من وروده على مذهب  
الحكماء وذلك موقوف على تمهيد  
مقدمة وهي انه لا فرق بين الجزء  
التحليلي والجزء التركيبي في مقدار  
ما يترك منه او ما ينحل اليه فاننا نعلم  
قطعا ان المركب من زراع وزراع زراعتان  
كان المنحل الى ذراع وذراع زراعتان  
بل نعلم قطعا ان المقدار وجزائه  
لا ينحل الا الى اجزاء او فرض وجودها  
كان الحاصل من اجتماعها ذلك  
المقدار لا يزيد ولا ينقص وانكار  
هذا سفسطة ظاهرة البطلان اذا تمهيد  
هذا فنقول انهم اطلوا مذهب  
النظام بانه يلزم من لاتناهي الاجزاء  
التركيبة لاتناهي مقدار الجسم  
وسطهر انه لا فرق بين التحليلي  
والتركيبي في المقدار فيلزم عليهم  
ايضا ما الزموه عليه فاجاب عنه  
بما ذكره من ان معنى قولهم هذا  
انه لا ينتهي في الانقسام الى حد لا يمكن  
انقسامه لانه منقسم الى امور غير  
متناهية ولا يخفى توجه ماوردناه  
عليه فاننا اذا فرضنا انصافا مترتبة  
الى غير النهاية ففهم قسمناه بالقسم  
الفرضية الى اقسام غير متناهية  
وذلك بين لاسترة فيه اقول فيه فظهر  
لان القسم العقلي كالقسم الوهمي  
موقوف على ملاحظة العقل وتصوره  
فكل واحد من الاقسام والقسم

النتيجة موجبة لا يقال النتيجة انما هي قولنا بعض الاجسام لا يستل  
على اجزاء لا يتجزى وذلك لا يفيد اتصال بعض الاجسام لاننا نقول  
اذا لم يستل بعض الاجسام على اجزاء لا يتجزى فاما ان لا يستل على اجزاء  
اصلا او يستل على اجزاء قبل التجزئة واما ان كان بعض الاجسام  
متصل في نفسه ويمكن ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الا اتصال  
الاجسام المفردة وهي بعض الاجسام وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا  
فان غرضه من هذه الفصول اثبات الهوى في الاجسام واثبات اتصال  
بعض الاجسام ثبت الهوى في بعض الاجسام وحيث ثبت الهوى  
في جميع الاجسام على ما سيرد عليك جميع ذلك شئنا فشيئا فليس غرضه  
هناك الا اتصال بعض الاجسام واما اعتبار الامكان في المطلوب فذكر  
الامام عليه السلام لا تقريره انه لما ثبت ان الجسم ليس بتركيب من اجزاء  
لا يتجزى ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية ولما ثبت ان الجسم  
ليس يتألف من اجزاء غير متناهية طهر امتناع حصول جميع تلك  
الانقسامات بالفعل وحيث لا بد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل لان كل  
جسم فرض فاما ان لا يكون منقسما بالفعل او يكون منقسما واما ما كان  
يصدق الجزئية اما على تقدير الاول فظاهر واما على تقدير الثاني فلان  
انقسامه اما ان ينتهي الى جزء لا ينقسم بالفعل او لا ينتهي فان لم ينته  
فقد حصل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل وهو محال وان انتهى الى جزء  
لا ينقسم بالفعل فاما ان لا يكون قابلا للانقسام وهو ايضا محال والالم يكن  
الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية واما ان يكون قابلا للانقسام وهو  
الجسم العديم المفاصل فقد بان انه اذا كان الجسم قابلا للانقسامات الغير  
المتناهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم عديم المفاصل فلم قال  
اوجب امكان وجود جسم واجاب اولايته يجوز ان يكون المراد لا يمكن  
العام وهو لا ينافي الوجوب وثانيا بان امتنع حصول جميع الانقسامات  
الغير المتناهية واما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لا واجب ولا يمنع  
فكل جسم يفرض لا يجب ان يكون عديم المفاصل بل يمكن ان يكون  
ويمكن ان لا يكون اللهم الا مانع خارجي وشئ من هذين الجوانبين لا يصلح  
ان يكون جوابا لسؤال السائل فانه لم ينف صحة كلام الشيخ حتى يصح  
في الجواب بل استكشف عن حكمة اقتضاه على الامكان مع ان اللازم

بصور متغايرة متمايزة لانه في القسمة ﴿ ٥ ﴾ الوهمية لا بد من تصوره المقسم والاقسام بصور جزئية متمايزة  
وفي القسمة العقلية يكفي تصورها بصور كلية وكيف يتصور من العقل التقسيم الى قسمين مثلا من غير ان يتميز المقسم  
والاقسام عنده في تصور بصور عقلية تفصيلية من ان التقسيم ليس الا التحليل والتفصيل ومعنى كون القسمة العقلية

بكتفي قبيها تصور الفعل الاجسام على الوجه الكلي ليس معناه ان الفعل يتصور بجميع الاقسام بصورة واحدة كلية حتى لا يتميز الاقسام في نظره بل معناه انه يكتفي فيها العقل تصور كل واحد من الاقسام بصورة كلية لكن على وجه يتمايز صورته الاخر ويؤيد ما قلنا ما قلنا ان القسمة المرضية ﴿ ٣٤ ﴾ فرض شيء دون شيء

وفي كلام الشيخ والشارح ان القسمة بانواعها تحدث اثنية في المقسوم ولا شك ان الاثنية لا تتصور في القسمة المرضية الا تصور لكل واحد من القسمين بصورة على حدة وهذا هو العلم التفصيلي اذا تم هذا ونقول التقسيمات الغير المتناهية من العقل توقف على ملاحظة الامور الغير المتناهية في القسم والاقسام بصور تفصيلية متميزة ولا يمكن ذلك دفعة ولا في زمان متناه وذلك بين لاسترة فيه هذا ثم قال هذا المحقق وعندى ان وجه التفصي عن ذلك امر آخر هو ان النظام لما التزم وجود تلك الاجزاء العقلية بالفعل لزمه كون تلك الاجزاء متساوية في افادة الحجم وكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء فلزمه اللاتناهي واما الحكماء فيقولون بانقسامه بحسب الفرض الى اجزاء غير متناهية متباينة كالنصف ونصف النصف وهكذا والحاصل من جميع تلك الاجزاء هو ذلك المقدار بعينه لانه اجزاء متناقصة ولا يقولون بانقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية فضلا عن المتزايدة والحاصل ان لاتناهي اقسام الجسم عندهم من جهة التناقص

وجود جسم عديم المفاصل فلا يظهر انه لما سلب الوجوب ثبت الامكان اذا الامكان في مقابلة الوجوب قوله ( ان امتنع الفك بسبب ) هذا الشرط يتعلق باختلاف عرضين ايضا فان الجسم اما ان يقبل الفك اولا فان قبل الفك فهو منفصل اما بالفك والقطع واما باختلاف عرضين واما بوجههم وفرض وان لم يقبل الفك فهو لا يفصل بالانفكاك الا انه يفصل باختلاف عرضين وبالوهم والفرض فالجسم يفصل باحد الوجوه القسمة الثلاثة وبالوجهين او امتنع الفك بسبب واعلم ان اختلاف العرضين ان لم يدخل في الوهم والفرض لم ينحصر الانفصالات في الثلاثة المذكورة في اول الفصل وهي اما بقطع والكسر والوهم والفرض فلم يكن ناقلا للمذاهب بالتمام وارد حل في الوهم والعرض فهو لا يوجب الانفصال الخارجي على انه لو اوجب الانفصال في الخارج حتى ان الجسم يوجد له في الخارج جزءان متميزان بان يكون شيء منه ابيض وشيء منه اسود او بان يكون شيء منه ملاقيا لجسم آخر او موازيا او محاذيا وشيء منه لا يكون كذلك يلزم اشتغال الجسم على اجزاء غير متناهية بالفعل في الخارج ضرورة ان كل جزء فهو يلاقى باحد طرفيه غدا ما يلاقيه بالطرف الاخر لا يقال اذا كان بعض الجسم ابيض وبعضه اسود فلارب ان ما حل فيه السواد من ذلك الجسم غير ما حل فيه البياض فلا بد من جرتين متميزتين في نفس الامر لا نقول المغيرة انما هي باعتبار اختلاف العرضين واما بالنظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه اصلا ومن حكم بان ماء واحدا في نفسه تسخن بعضه فصار مائتين في الخرج ثم اذا زال السخونة صار ماء واحدا كما كان او بان حسما واحدا وقع على شيء منه ضوء اولا في جسم آخر شيئا منه انفصل قسمين متميزين كل واحد منهما عن الآخر وعند زوال الضوء والملاقاة عاد حسما واحدا او بان حسما اذا تحرك في مسافة انقسمت المسافة بحسب محاذاته كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت المسافة متصلة في نفسها فلا يشك في ان اختلاف الاعراض لا يوجب الا الانفصال في الفرض العقلي لا بحسب نفس الامر وفي الخارج نص عليه الشيخ في الشفا بقوله ومن الذي بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم تبيض لأكله او تسخن لأكله فيفرض له البياض جزءا اذا زال ذلك البياض

وحاصل جميع تلك الاقسام المتناقصة هو ذلك الجسم واو فرضنا خروج جميع تلك الاقسام ﴿ زال ﴾ الى الفعل مع استحالة لم يحصل عن جميعها الا ذلك وعند النظام ان تلك الاجزاء متساوية في افادة المقدار فلزمه بالزمن ومن ههنا علم ان كل ما يفرض من اجزاء الجسم ولو بلغ في الصغر حدا بالقلا فلا يمكن ان يفرض في الجسم من امثاله

الأقدر متناه وبذلك يظهر الدفاع هذه الشبهة أقول لو فرض تحقق جميع التسميات الممكنة في الجسم بحيث لم يبق قسمة بالقوة ولو بحسب الفرض كما اختاره هذه المحقق فحينئذ تحصل أقسام متساوية اذ كل قسم فرض حينئذ لا يقبل قسمة والا كان بعض ٣٥ التسميات بالقوة هذا خالفوا اذا كان كذلك فيتحقق في الجسم اقسام غير

متناهية فرضية بالفعل وكانت متساوية في افادة الحجم كما اختاره النظام بعينه فلا فرق الا يكون تلك الاجزاء اقساماً عقلية مرضية عند الحكماء لكنها اجزاء مقدارية وعند النظام تلك الاجزاء موجودة بالفعل وقد اصرق هذا المحقق بعدم الفرق بين الاجزاء الفرضية التي بالقوة والاجزاء العقلية الموجودة اذا كانت متساوية ويطهر لك ما ذكرناه اذا نصفت ذراعاً ثم نصفت كل نصفه ثم نصفت جميع الانصاف التي هي ارباع للكل وهكذا في جميع المراتب كانت الاجزاء المتضمنة بعضها الى بعض متساوية فتدبر ثم أقول القول بان النقص الى المقادير المتناهية غير المتناهية مقدار جميعها متناه بما ذكره الإمام في شرح الاشارات لكن الانصاف انه ظاهر الفساد قد ذكر سيد المحققين في حاشية التجريد ان الجسم وان كان قابلاً للقسمة الى غير النهاية لكن يتمتع ان يخرج الاقسام الغير المتناهية الى الفعل والالزم ان يكون مقداره غير متناه وقيل عليه ايضاً وكيف يتصور ان يكون للمقادير المترتبة الغير المتناهية مقدار جميعها غير متناه والمتناقضة لا يكون مقدار جميعها غير متناه مع ان المتناقضة اذا اعتبرت من الجانب الاخر يكون مترتبة لا محالة أقول هذا غير متوجه عليه لأن

زال افتراضه والذي اوقع في الاوهام ان اختلاف الاغراض يوجب الانفصال في الخارج وان القوم ذاهبون اليه ما وقع في كلام الشيخ ان جعله في مقابلة الوهم والفرض وذلك غير لازم منه فان المراد مجرد الوهم والفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال ثمة بنفسه اذ فرض في الجسم شيئاً دون شيء واخرى بحسب اغير كما اذا كان تميزه باختلاف الاعراض او ما ذكره في قاطع غورياس الشفاء من ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجي فان المراد بالفعل ليس فعل الوجود في الاعيان بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف سبباً لانفراض امرين اوجب الانفصال بالفعل ولكن بالفرض وور بما يقول قائلهم ان الاختلاف يفيد الانفصال الخارجي اذا كان العرضان ساريين كما في البلقة لوجوب المغيرة بين محل المواد ومحل البيضاء واما الاعراض الغير السارية كالمساة والمحاذاة فهي لا يفيد الانفصال في الوهم وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود غير الابيض كذلك يحكم بان المسوس غير غير المسوس والمحاذاة غير غير المحاذية فلما ورث هذا الاختلاف انفصالاً خارجياً لم يكن بين القسمين افتراق في ذلك ولعله استهواه ما وجدته في بعض نسخ الاشارات واما باختلاف عرضين قارين كما في البلقة وغفل عن جعله اختلاف العرضين سواء كانا قارين او غير قارين في عدد القسمة الفرضية حيث يتكلم على مذهب ذي القراطيس فالصواب ان يقال الانفصال اما في الخارج كما بالفك والقطع او في الوهم فاما بواسطة شيء آخر كما باختلاف الاعراض او بواسطة شيء آخر كما بالوهم والفرض واذا ثبت ان الجسم لا يتألف من احاد لا يقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما ان يكون قابلاً لانقسامات متناهية او قابلاً لانقسامات غير متناهية والاول باطل والاثنتان القسمة الى احاد غير قابلة للانقسام وقد ظهر بطلانه بان ما على يمنيه يلاق منه غير ما يلاق ما على يساره فتعين ان يكون قابلاً لانقسامات غير متناهية لكن لا يلزم ان يكون قابلاً لانقسامات الغير المتناهية المفككة فان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا لانقسام الوهمي فمن البين ان حجب الوسط الطرفين لا يقتضي انقسامه في الخارج بل في الوهم انما اللازم قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية باحد الوجوه الثلاثة بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلهذا خصها بالذكر ثم لوزعم

الاختبار من الجانب الاخر انما يتصور على تقدير تناهيه من هذا الجانب والمفروض انه غير متناه فيه وههنا سؤال مشهور وهو ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم اما ان يكون متناهية او غير متناهية فعلى الاول اذا انتهت القسمة الى تلك الحد لا يمكن القسمة بعد وعلى الثاني يلزم امكان وجود التسميات الغير المتناهية وهو لازم لا مكان وجود الانقسام الغير المتناهية وهذا

جار في جميع ما هو غير متناه بمعنى لا يقف ككف دورات الله تعالى وغيرها فان قلت ان اريد بجميع التقسيمات جميع تقسيمات كل منها يمكن فنحنار انها غير متناهية ولا يلزم امكان وجود الجملة الغير المتناهية بل امكان وجود كل واحد من آحادها وان اريد جميع تقسيمات يكون مجموعها ممكنا فنحنار انها

﴿ ٣٦ ﴾

القسمه اذ عند الانتهاء الى حد مثلا يمكن تحقق القسمه بعده لكن لا بان يتجمع معه قلت فنحنار الثاني ونقول انه يلزم منه اذ انتهى القسمه الى حد لا يمكن تحقق قسمه بعدها مع التقسيمات التي تحققت بالفعل مجتمع معها والتزامه مكابرة بل اقول في الجواب عند بعد احتياز هذا الشق انه اذا حرر هذا الكلام يرجع الى ان المجموع المتصف بامكان نفسه وبعده امكان ما يزيد عليه هل هو متناه او غير متناه ولا ينبغي ان في الفرض المذكور لا يمكن تحقق مجموع لا يمكن ما يزيد عليه وكل مجموع كان ممكنا كان متناهيا يمكن الزيادة عليه فالمجموع الذي لا يمكن فالزيادة عليه متممة في فرصتها وهذا وانما يكون ذلك المجموع غير متناه حتى لا يمكن الزيادة عليه تعرض كون ذلك المجموع ممكنا يقتضي امكان الزيادة عليه وكونه متناهيا وكونه بحيث لا يمكن الزيادة عليه يقتضي كونه غير متناه فهذه الكلام يرجع الى ان المجموع الذي كان متناهيا وغير متناه هل هو متناه او غير متناه وبطلان ذلك ما يقال تعرض شيئا كان وجوده وعدمه مستلزما للمحال فان استلزم وجوده للمحال ينافي استلزام عدمه له وغير ذلك وبهذا الحق يدفع سؤال آخر مشهور وهو انه اذا احده جميع المفهومات بحيث لا يستلزم منه مفهوم فاذا نسبنا الى جزئه فلا شك انه يتحقق نسبة بينه وبين كله فتلك النسبة داخله بانقسام في المجموع لفرضه بحيث لا يشهد منه مفهوم اصلا وخارجه ايضا اذ النسبة خارجه عن الطرفين وبقوة هذا الاشكال قال بعض الافاضل الى انه لا يجب كون النسبة خارجه عن الطرفين وذلك بان يقال فرض جميع المفهومات

زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة اخرى عليه فمن الجابر ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ذيقراطيس وسياتيك الدلالة على بطلانه فيما بعد وهذا يؤيد ما ذكرناه في اختلاف الاعراض قوله ( قد حصل من المباحث المذكورة ) مساق الحديث يستدعي تقديم متقدمين الاولى لارتياب في ان الجسم محفوف بسطوح وبما ينهها هل هو مجرد الجسم الطبيعي او شيان الجسم الطبيعي وكربة سارية فيه هي الجسم التعليمي استدلل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة تجعل تارة كرة واخرى مربعا وكالماء الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف طروفه فلا يخفاه في ان ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كاره نخس ثم اذا جعل مربعا يطل ذلك النخس ويحصل نخس آخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امران احدهما باق لا يختلف والاخر زائل يختلف وهو الجسم التعليمي وهذا انما يتم لو ثبت ان الاحسام التي يختلف اشكالها متصلة في نفسها لكن اثبت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فجاز ان لا يكون شي من هذه الاجسام المحسوسة الامر كبا ويكون اختلاف اشكاله لا تتقال الاحزاء من سمعت الى سمعت واما الجسم المفرد فلا يختلف اشكاله المقدمة الثانية قد سمعت ان الجسم التعليمي كمة قائمة بالجسم الطبيعي متمدة في سائر الجهات ثم انها لا تمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لا بد من انتهائها في كل جهة ينتهي تعرض السطح لانه لما ارتفع منها جهة بقي امتداد في جهتين وهو السطح وانه ايضا لا يذهب في جهته الى غير النهاية بل ينتهي في اى جهة ينتهي يبقى امتداد في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه تعرض النقطة فالجسم التعليمي في عند السطح وهو في عند الخط الفاني عند النقطة فلا يكون السطح جزءا من الجسم التعليمي ولا الخط جزءا من السطح ولا النقطة جزءا من الخط لما قد ظهر من انقطاع كل منها عند الآخر بل عارض له من حيث انتهائه واذا عرفت هذا فنقول لما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمه بغير النهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمي كذلك ضرورة انه ينقسم

﴿ بانقسام ﴾

مفهوم فاذا نسبنا الى جزئه فلا شك انه يتحقق نسبة بينه وبين كله فتلك النسبة داخله بانقسام في المجموع لفرضه بحيث لا يشهد منه مفهوم اصلا وخارجه ايضا اذ النسبة خارجه عن الطرفين وبقوة هذا الاشكال قال بعض الافاضل الى انه لا يجب كون النسبة خارجه عن الطرفين وذلك بان يقال فرض جميع المفهومات

يحيث لا يشند منه مفهوم يمكن حصوله مع نسبة الى جزئه يتضمن اعتبار النقصين وذلك لان كونه بحيث لا يشند منه مفهوم يمكن حصوله يتضمن عدم امكان نسبة الى شيء او نسبته الى جزئه يتضمن امكانها فكانت قلت جميع المفهومات التي كانت ٣٧ \* نسبة الى جزئه خارجة عنه داخلية فيه هل تلك النسبة خارجة ام لانهم

يمكن فرض جميع المفهومات الحاصلة حين الفرض وطهران نسبته الى جزئه خارجة عنه واما اذا فرضت جميع المفهومات بحيث لا يخرج عنه مفهوم يمكن تحققه وفرضه ولو بعد ذلك الفرض فذلك الفرض لا يمكن اجتماعه مع اعتبار نسبته الى شيء فتأمل (قال المحاكات وجوابه ان الظن يطمق على ما يقابل اليقين وهو المراداه) اقول لعل التكلفة في اختيار لفظ الظن مع ان هذا المذهب مجزوم به عند القائل به التنبيه على شاعته وسخافته وانه مما لا يليق ان يتعلق به اعتقاده وتصديق فوق الظن لوتعلق به التصديق (قال المحاكات فلا بد ان يقال من الناس من يكاد يظن كما قال في الفصل الثاني) قال المحقق الشريف قدس سره فيه بحث لان اصحاب المذهب الثاني هاربون من القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لمهم ذلك من حيث لا يشعرون بحكي عنهم بتلك العبارة واما هؤلاء فليست بها سارفين مما يلزمهم في مذهبهم بل يتلقونه بالقبول وربما يصوحون به اقول العرفي بين نقط الظن والقول ربما يؤيد ايراد كلمة يكاد في الثاني دون الاول (قال المحاكات الثاني ان تلك الاجزاء) اشارة الى جذس الاجزاء لا الى الاجزاء التي هي اجزاء الاجسام حتى يصير في قوة حل الشيء

بانقسام الطبيعي وان يكون السطوح والخطوط كذلك لانها عارضة له وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحالة او كان من الاعراض السارية والسطوح والخطوط ليست كذلك وايضا اتصال هذه المقادير غير لازم لما قد بان من ان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام الخارجي فجاز ان يكون مشتملا على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلا لاجزائه اصلا ثم انك ما علمت فيما سبق الا ان الجسم المتصل في نفسه محتمل للقسمة بغير النهاية وما كنت علمت ان هذه المقادير كذلك متصلة في نفسها محتملة للقسمة الغير المنتهية فكان الواجب ان يقول بماعلمته من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقادير اورد اللازم واراد به الملزوم فقال بماعلمته من حال احتمال المقادير بدل قوله من حال احتمال الجسم تنبيهها على الملازمة بينهما وانما لم يصرح بالملازمة ولم يقل ستعلم بماعلمته من حال احتمال الجسم قسمة بغير النهاية ان مقاديره كذلك كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم باحتمال المقادير يتوقف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير ولم يثبت بعد والمقصود من الفصل انه لما كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المنتهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير لمتناهية لان الحركة والزمان والمسافة متطابقة في العقل حتى ان كل قطع بفرض في المسافة يفرض بازائه قطع في الحركة وفي الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها والحركة الى ثلث المسافة ثلث الحركة الى كلها والزمان الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثلث ثلث فكلما ان المسافة قابلة للقسمة الغير المنتهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة الى غير انتهية فان قلت ان اريد بالحركة ما هي بمعنى القطع وبالزمان ما هو مقدارها فبهم امر ان لا يوجدان الا في الوهم فلا يكون البحث عنهما من مقاصد العلم وان اريد بالحركة معنى التوسط وبالزمان قدر فهي آنية وهو آي لا ينطبقان على المسافة ويمتنع انقسامهما فضلا عن الانقسام بانقسام المسافة فنقول المراد معنى القطع ومقداره وكاه اليه اشارة بقوله وذلك لتطابقهما في العقل لئلا يكتسب امتدادان في العقل يجزم العقل بانه اذا فرض في احدهما قطعا انقسم الى جزئين لا يجتمعان معا لافي العقل اذ هما موجودان معا فيه بل في الخارج بمعنى

على نفسه ويكون غير عقيد (قال المحاكات واما الذي لا يلزم فلاخير ان) ولهذا فصلهما عن الاواين بقوله وزعموا قال المحقق الشريف قدس سره فيه بحث لان مرادهم بقولهم ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى هو ان تلك الاجزاء لا يتجزى اصلا فيكون الحكم الثالث ايضا لازما لانها لا يتجزى في الجملة نعم من ان يكون من جميع الوجوه

او بعضها واما قوله وزعموا فلان منشأ الفساد والمنافضة هـ ان الحكمان باقول قوله مرادهم بقوله ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى هـ و ن ذلك الاجزاء لا يتجزى اصلا اي لا كسر ولا فطما ولا وسم او فرضا يدل على ان الحكم الثالث ايضا انفسهم بل الظاهر ان الحكم الاول \* ٢٨ \* لتقرير المذهب كالتوطئة

للعلم الثالث وان مذهبهم انما يتقرر او ينهض فيه وسيجي ما يؤكده هذا المعنى ثم اقول الحكم الرابع ايضا لازم لدعويهم لان تركيب الجسم من تلك الاجزاء يستلزم ان يكون الوسط حاجبا عن تماس للطرفين حتى يحصل الجسم وسيجي ما يشيد اركانه (قال المحاكمات فبين كلامه منافات) اقول في دفع المناقاة اراد الشارح المحقق بوجوه القسمة انواع القسمة لاسبابها ولا منافاة بين كون انواع القسمة ثلثة وبين كون اسبابها اربعة وذلك لان المراد من القسمة الوهمية ما للوهم مدخلا فيها في الجملة واراد بها ثمة ما يكون الوهم مستقلا فيها من غير ان يكون اختلاف العرضين يبعث الوهم على القسمة والقسمة التي يكون باختلاف العرضين داخله في القسمة الوهمية الخارجية واراد الشارح بكونها خارجية ان الامر الخارج له مدخل في ان يقسم الوهم الجسم الى قسمين ولو اريد بوجوه القسمة اسبابها فيمكن ان يقال ايضا اراد بالاسباب الاسباب الحقيقية واراد ثمة بها ما يتساول الباعث فلا منافاة (قال المحاكمات فبينه بلفظ قد على ذلك) اقول كلمة قد واردة على الاقسام الثلاثة فحققت في هذا الوجه بعهم ان الجسم الذي لا يقبل الانقسام

ان الجسمين لو وجد في الخارج لا يكونان معادلين يكون احدهما متقدما والاخر متأخرا فبالضرورة لا يحصل شيء منهما في الوهم الا اذا كان في الخارج امر غير قابل الذات يحصل بحسب استمراره وعدم استنقاره في العقل هذا الاستداد حصول هذا الامتداد عند الدهن ادل دليل واعدل شاهد على وجود ذلك الامر اجزا في الخارج فوجب البحث عن احواله والتنبه على اتياته واذ قد تبين ان الحركة والزمان امتدادان متصلان طهر ان انقساما مهم الى الماضي والمستقبل والحال لا يصح لان الحال حد مشترك والحد المشترك بين المقادير لا يكون اجزاء لها قال الحد المشترك بين الحطين مثلا لو كان نوعا من الخط لكان اذا انصف خطا كان الحد المشترك بين النصفين خطا ثالثا فيكون التصفيف تثليثا ويزداد ما ارداد فيقال لان سلم ان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل ط من الجانبين ان توسط مقدارين مقدارين ولا يكون حد مشترك بينهما لا بالقول الشيء اذا كان غير قابل الذات لا يكون اجزا في مجتمعة في الوجود بل كالفرض فيه قسمة يكون احدهما متقدما والاخر متأخرا فلا جزء للحركة والزمان الا لا تقدم والمتاخر والماضي والمستقبل وعند هذا طهر فسد معارضة الامام لانها مبنية على وجود الحركة في الحال وقد ثبت ان الحال ليس من الازمنة والحركة زمانية قوله (المقصود من هذا الفصل اثبات الهبولي) قد علمت ان الجسم متصل واحد في نفسه فاما ان يكون الجسم مجرد تلك لهوية الاتصالية التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد ثلثة متقاطعة واما ان يكون فيها وراء تلك الهوية الاتصالية شيء اخر يقلها ويقبل الانفصال وهو بعينه فذهب القدماء كافلاطون وشيعته الى ان الجسم ليس الا ذلك المتصل فهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه البتة وذهب جماعة من المتأخرين كالشيخ وغيره الى ان الجسم مركب من الصورة الاتصالية وشيء اخر قابل لها هو الهبولي فآخرا ما يجعل اليه الاجسام اجسام بسيطة تحت افلاطون واجزاء غير اجسام عند غيره اما الهبولي والصورة على مذهب الشيخ واما جواهر فردة عند آخرين والغرض من الفصل اثبات الهبولي فالمقدار هو الكمية ثلثة والكمية المتصلة اصطلاحا والتخييل مقول بالاشتراك على معنيين على حشوما بين السطوح وعلى الامر الذي يقابله برقة القوام اي غلظ القوام

والتشكل قد ينقسم بالوهم وقد ينقسم بغيره من القطع والكسر هذا باطل وتوجيهه ان كلمة وفي قد يفيد ان هذا الجسم قد ينقسم هذه القسمة وقد لا ينقسم والقسم الثاني اعم من ان ينقسم قسمة اخرى او لا ينقسم اصلا بان لا يعتبر العقل والوهم القسمة فيه واما التنبه على ان الاشياء الصلبة والليينة ينقسم بحسب الوهم ايضا فبني

على ملاحظة الامر الخارج من اللفظ والاولى ان يقال فائدة لفظ قد على انها لا تغلب على ما هو الظاهر من التنبيه على ان الجسم الصاب قد يقطع والجسم اللين قد يكسر ايضا واما ان القسمة الوهمية جارية فيهما فظاهر لا حاجة الى الاشارة اليه واما ﴿ ٢٩ ﴾ فائدتها في جانب الجسم الدني لا يقبل الانسكاف فعلى ما عرفت آتفا

ولا يبعد ان تكون التحقيق وفائدتها التنبيه على ان الجسم الصاب يتحقق الكسر وفي اللين يتحقق القطع كغير اشياء واما العكس فقليل بالنسبة اليه وفائدة التحقيق في الوهمية ظاهر اذا الفلك لا يقبل قسمة اخرى اصلاً وانت تعلم انه لا منافاة بين التقليل والتحقيق (قال المحاكيات فهو المدرك للمعالي والصور والقاسم والمركب والمفصل) بهذا الكلام يندفع ما يلزم عليهم مما ذكر قدس سره من ان انقسام لا بد ان يكون مدركاً لما يقسمه مع انهم قالوا ان القاسم هو التخيلة والمدرك هو الواهمة وذلك لان القاسم هو الواهمة ايضا لكن باكة التخيلة وسبقه الشارح عن الامام (قال المحاكيات وانما الفرق بينهما في هذا الموضع كما صرح به الشارح) الظاهر ان نسبة هذا التصريح الى الشارح بناء على ما ذكره بعض من اراد فائدة لفظ الفرض فكانه فرق بينهما اولاً وذكر الفائدة في اراد لفظ الفرض بناء على الفرق ثم رجع السهنة التي يشعر بعدم الفرق والظاهر ان مراد الشارح المحقق ما ذكره بعض المحققين من ان حاصل الفائدة انه لو لم يورد الفرض لكان الوهم مخولاً على طاهره والقسمة الوهمية بهذا المعنى واقعة فاردفه بالفرض عطفاً على سبيل التفسير بيانا للمقصود وودفها

وفي السهنة الاخرى وعلى حشوما بين السطوح اذا كان صعب الاتصال وهو غلط القوام والامر الذي يقابل رقة القوام فالنحين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي يفصله عن الخط والسطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام فان قلت الجسم التعليمي هو حشوما بين السطوح لا ذو حشو وانما ذو الحشو الجسم الطبيعي فالاولى ان يصير يكون الشيء حشواً بين السطوح حتى يستقيم فنقول المراد بالحشوها المصدر لا غير المصدر وهو التحال والتوسط بين السطوح واما التحال بين السطوح فهو الجسم التعليمي فلهذا حله ايضا على غلط القوام لا على الغلط والاتصال ايضا يقال بالاشتراك على المعنيين غير اضفي وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء مشتركة في الحدود والحد المشترك بين شيئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما وبداية الاخر ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح وهو حد مشترك بين قسميه وذا فرض انقسام السطح يحصل خط مشترك بين قسميه او فرض انقسام الخط يحدث نقطة وهي مشتركة بين قسميه والمتصل بهذا المعنى يطابق على ثلثة امور احدها فصل الكم المتصل بفصله من الكم المتصل الذي هو العدد وثانيها الصورة الجسمية وانما يطابق المتصل عليها لانها منسوبة للجسم التعليمي المتصل قسمته به قسمته الملزوم باسمه اللازم وثالثها الجسم وانما يطابق عليها الاتصال لانه لما طابق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطاق الاتصال على الجسم التعليمي فاطلاق الاتصال على الصورة ايضا اطلاق اسم اللازم على الملزوم ولما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة اطلق المتصل على الجسم لانه ذو الاتصال حيث ذو في وهو امر ان انحسار النهايات وكون الشيء يتحرك بحركة اخرى وهما معنى اخر لم يذكره وهو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة ولما كان لازم المعنى الاول لازمة مساوية اكتفى به فالمقدار في قول الشيخ اريد به الكم لا الكم المتصل والالكان المتصل بمكررا مستدركا وهو جنس الجسم التعليمي والمتصل فصله يفصله عن العدد والنحن فصل آخر يفصله عن الخط والسطح فيكون المجموع هو الجسم

لنورهم وغاية ما يمكن ان يقال من قبل المحاكيات ان الفرق بينهما في هذا الموضوع بناء على السهنة المرجوحة على ما اشار اليه الشارح بترجيح السهنة التي لم يذكر فيها كلمة لا بين الوهم والفرض على غيرها بان الحق انه لا فرق بينهما في هذا السبب (قال المحاكيات لا فائدة في توقف على ادراكه بالافعل) اقول يمكن ان يقال المراد بما يقسمه ما يفرض

ان يقسمه وحينئذ يتدفع السؤال واماماذكره بعض المحققين من ان المراد ما يريد ان يقسمه فاقول به وعليه ماورد  
على قول الشارح ما يقسمه او كما انه قسمه الشيء يقتضى ان يدرك اقسام كذلك اراده قسمه الشيء يقتضى ادراك  
ما يراد قسمته واما التوجيه الذى ذكره صاحب المحاكمات فبعد ٤٠ من اللفظ وانما يكون ظاهرا

لوقال الشارح لانه لا يقدر على  
استحضار ما يقسم الجسم اليه والحاصل  
ان كلام الشارح ظاهر في نسبة عدم  
قدرة الاستحضار الى المقسم ومقتضى  
التوجيه ان يكون هو منسوب الى  
الاقسام اقول ولكن نظره ادق  
واصوب لان ما فرض مقسم اذا  
لم يمكن ادراكه لصفه فكان الوهم  
وقف قبل هذا لتقسيم لانه لم يخرج  
من القسمة بعد حتى يفرض كونه  
منقسما او كما ان التقسيم يقتضى  
ادراك المقسم يقتضى ادراك الاقسام  
ايضا (قال المحاكمات اذ لا يراد في  
اعرف واللغة باحاطة لا يتدعى) اجاب  
عنه بعض المحققين بان الاحاطة  
كما يكون صفة للعالم يصح جعله صفة  
للقدرة فلا يبعد ان يكون مراد  
باحاطة ما لا يتدعى هي لاحاطة بسبب  
القسمة (قال المحاكمات وايضا ان  
لا يريد بعدم قوة الوهم آه) قال بعض  
المحققين الوهم ان كونه غير قادر على  
ادراك الكل لا يدرك الامور الغير  
المتناهية لا على الوجه الكل ولا  
على الوجه الجزئ لما مر بخلاف  
العقل فانه يدرك الامور الغير المتناهية  
على الوجه الكل بصورة واحدة  
فتقول المراد عدم قوة الوهم على ادراك  
الامور الغير المتناهية بالفعل او نقول  
المراد انه لا يقدر على ادراك ادراك  
وقسمه قسمه لا الى حد البرهان الدال

التعليمى فكانه قال قد علمت ان الجسم جسم تعليمى فاقام حده مقامه  
فكان سائلا بقول المتصل اعم من التخمين وقد تقرر في صفة التحديد  
ان الاعم يجب تقديمه فبالله اخبره عن التخمين اجاب بانه لما حاول تفهيم  
مناظره اعني القائلين بالجزء وكان التخمين عندهم اعرف قدمه لان الاعرف  
اقدم في التعريف فان قلت كيف قال قد علمت ان الجسم مقدارا تخمينيا  
متصلا وما علمنا ذلك فيما قيل اجاب فقال بل معلوم مما ذكر من قبل لانه  
ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك في كونه ذاكمية وتجانسة  
فهذه كمية متصلة تخمينية فان قلت هب ان هناك كمية متصلة تخمينية  
هي الجسم التعليمى لم يكن لا يكتفى ذلك في علمنا ان الجسم جسم تعليمى  
واما كان كذلك او علمنا مغايته للجسم الطبيعى فانه ما لم يعرف مغايته  
ايه لم يمكن بانه له والازم اثبات الشيء لنفسه لكننا ما علمنا ذلك فيما قيل  
فلا يصح قوله قد علمت اجاب بان من الواضح البين ان الجسم جوهر وهذه  
الامور اعم الكمية المتصلة التخمينية اعراض فن البين الواضح انه مغاير لها  
والجلى الواضح في معرض المعلوم فكانا فكتنا قد علمنا فيما سبق وعلى هذا  
يكون قوله بعد ذلك وكونه شيئا من شأنه الجسم التعليمى الى آخره مستدركا  
زايدا لتمام الكلام دونه لا يقال هذا التوجيه مع انه مشتمل على استدراك  
غير تام لانه الكمية المتصلة التخمينية على تقدير انها هي الجسم كيف  
يكون عرضا فاثبات المغايرة بعرضتها مصادرة على المطلوب بل الواجهة  
في هذا المقام ان يقال جوهرية الجسم اوضح شيء له وكونه ذا جسم  
تعليمى امر غير جوهرية يتحصل به جوهرية ومن المعلوم بالبداهة  
المغايرة بين الشيء ومبدأ فصله لاننا نقول هذا التوجيه مع اشتماله على  
المصادرة على المطلوب فاسد لفظا ومعنى اما لفظا فلان الوار في قوله  
"وكونه شيئا من شأنه" لا معنى له حينئذ قالوا يجب ان يكون بالفناء ليكون  
بيانا للمغايرة وامامعنى فلان الجسم التعليمى عرض والمأخوذ من العرض  
لا يكون فضلا جوهريا وايضا فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل  
للانعدام والآن هو ذا الجسم التعليمى فليكن بين القولين وقد سمعت كلاما  
في ذلك والاصوب ان يقال لما علمنا ان الجسم متصل واحد في نفسه وعلمنا  
تبدل الاشكال عليه مع بقاءه بعينه جزئنا ان هناك امرا باقيا واضرا  
مختلعا هو الجسم التعليمى فكان علمنا بان اتصال الجسم كاهبا في علمنا

على الخلا التركيب بالموت اقول في الوجهين نظرا ما في الوجه الاول فلان ادراك العقل الامور

الغير المتناهية بصورة واحدة قد عرفته لا يقتضى فعلية القسمة الفرضية من العقل بل لا بد فيها من كون المقسم  
والاقسام متمايزة عند العقل بصورة متعددة على ما عرفت مفصلا على ان الكلام في ان قسمة العقل لا تنفك وقسمة

الوهم قد توقف وهذا إنما يظهر مما كان في التسميات متعاقبة تلاها وقعت وقصة وأما في الوجهة الثاني فلأن النفس وإن كانت باقية بعد خراب البدن لكن القوة العكسة التي يكون الخليل والتفضل بها تاديه للبدن في الخراب والفساد ثم تدفق قصة ﴿ ٤١ ﴾ الفعل ايضا ( قال المحركات ارجوا يتدرج بعد الارحام الى ساووك

بان الجسم حسما تعليميا وحيث علمنا ذلك فقد علمنا هذا لا يقال هذه المقدمة لا يدخل لها في هذا الاستدلال فيكون مستدركة لا ما قول كما ان المطلوب من الدليل ان في الجسم شيئا غير صورته الجسمية كذلك المطلوب منه ان ذلك الشيء غير صورة صورتهما اعني الجسم التعليمي وذلك يتوقف على ان الجسم جسم تعليمي قوله ( وانه قد يمرض له انفصال وانفكاك ) قال الامام لقطة قبيد جزية الحكم وانما ورد الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يمرض له الانفصال كالاولئك وفيه نظرا لا قد ليس يفي - الا ببعض الاوقات لا بجميع الحكم ففي الكلام ليس الا ان الجسم يمرض له الانفصال في بعض الاوقات لان بعض الاجسام يمرض له الانفصال واعترض الشارح ان الاولئك ايضا يمرض لها الانفصال واقوله الوهمي ولاجل ذلك بدولها هذا البرهان كما يحكي بيانه وهو ليس وارد لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكاك ايضا واما لك ليس يقل الانفصال الانفكاك كما يحكي ثم قال واصواب انه اما جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يمرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن الواجب ان يكون شيء من الاجسام بحيث لا يطرأ عليه اسباب الانفصال والاحصاء جميع الانفصالات المركبة في الجسم بالهمل وانه محال وهذا ايضا بناء على ان قبيد جزية الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام ان الجسم متصل بواحد في نفسه قابل للانفصال فاذا طرأ عليه الانفصال فلا شك انه لا يبقى تلك الهوية الاتصالية بغيرها بل يطل ويحدث هويتان آخرتان اتصاليتان ثم اذا اتصلتا بطلتا وحدثت هوية اخرى اتصالية فلا بد لك من امر يكون محلا لتلك الهوية الاتصالية تارة وللهويتين الاتصاليتين اخرى وهو هو بغيره الا ان في اثبات هذا اشكالا لجواز ان يكون الهوية الاتصالية قائمة بذاتها تعلم وتحدث هويتان اخريان ويتصلان وتحدث هوية اخرى اتصالية كما يقول به العظيم افلاطون وما يؤيد هذا الاحتمال ان الهوية الاتصالية هي التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فيكون مبهمة بذاتها والتحيز بذاته يجب ان يكون قائما بذاته . كل في نفسه مكبرة ووجه لبعضى هن هذا الاشكال انه في انفصال الجسم المنصل الى جسمين متصلين او اتصالا حسما واحدا فلا يمكن ان يقال قد اندم ذلك الجسم المنصل بالرة وحدث متصلا

طريق البرهان) قول ما ثبت البرهان هو ان تحت الوسط الطرفين عن الملافة مستلزم الملافة لا بالاسر وهو ملزوم الانقسام لكن ذلك لا يكفي في اثبات المطلوب وهو اني ترك الجسم من الاجزاء التي لا ينقسم صلاحا ما ثبت كونه مذهبهم وهو القول بترك الجسم من الاجزاء الغير المتقسمة اصلا مستلزما تحت الوسط الطرفين عن التماس فظهر ان الحكم الرابع ايضا لازم مذهبهم على ما مر وظهر من جعل المطلوب هو انقسام الجزء ان الحكم الثالث لتقيم تقرير مذهبهم على ما شرنا اليه وذكر ( قال . لحكايات وفي دليل للنقض انطسار احدها لانهم آء ) قول ظاهر ان المراد ان الملافة بالاسريين الاجزاء مستلزم عي تألف الجسم من تلك الاجزاء بان يكون تلك الاجزاء لاندخاله جسما او جزء مقدار الجسم ويكون له حجم ومقدار يزيد في مقدار الجسم . الاجزاء المراحل ليست كذلك قال قلت لم لا يجوز ان يدخل الطرف الوسط ويريد متدار هما معا على مقدار واحد منهما قلت لا ينبغي انما ان يتحد مكانهما اولا فعلى الاول لا يتصور الازداد في المقدار والجسم ضرورة ان المقدار العظيم والصغير لا يتحدان مكلما وعلى الثاني كان طهرا جدا غير منطبق على طاهر الآخر والا كان مكانهما واحدا وهو خلاف المفروض فاذا لم ينطبق

ظاهر احدهما على ظاهر الاخر لم ﴿ ٤٦ ﴾ فراغ طاهر احدهما عن الملافة الاخر قطعه فافهم احدهما لا قبل ايضا على تقسيم تركيب الجسم من الاجزاء لا يتصور بدون ان يكون الوسط فيها واقعا في القريب وجيئذ . جميع الخلق الكلي واما في الجواب فانه لا يمكن الاول باطلال سنده المساوي ولا تعرض في المقام الثاني ( قال

المستلزمات وتلكها التفتن بالفصل المشتمل على قول الاول ان لا ينفصل هذا النظر كشأنه لا يتناول الخارجة على ذلك  
الفتن لان هذا الامر يتوجه على جواب النظر الثاني حيث يلزم فيه ان الشيء اذا كان له طرفان بشخص واحد وجهه  
الانقسامات قال الشارح وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه ﴿ ٤٢ ﴾ الفوضى انه يقول فيه

نظر لان هذا يخالف لما نقل عنهم  
في الكتب المشهورة الكلامية  
من ان المكان عند المتكلمين عبارة  
عن البعد الموهوم حتى انهم حصروا  
للمذهب في المكان في السطح والبعد  
الموجود والبعد الموهوم وتنسبوا  
الاول الى المشائين والثاني الى  
الاشراقين والثالث الى المتكلمين  
قال الشارح واما عند الشيخ وجمهور  
الحكام فهم ما واحد يرد عليه ما قال  
بعض المحققين من انه خلاف ما صرح  
الشيخ في الشفاء فانه صرح هناك  
بان الخبر اعم من المكان ووضع الترتيب  
كما في المحدث اللهم الا ان يقال اراد  
بكونهما واحدا انهما يصح ما كان  
عندهم على شيء واحد في الجملة وهو  
السطح بخلاف المتكلمين فانهما  
لا يصدقان شهنهم على شيء واحد  
اصلا على مقتضى مانقله قال الشارح  
والمراد بيان مغارة الملاقى في الخيالات  
في الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط  
بشخصين اقول هذا بناء على انه يقره  
غير ما لقيه بالنصب وان قره بالرفع  
على انه فاعل بلقي كان المعنى فلقى  
من الطرف طال الغود غير ما لقيه منه  
حال التماس قبل النفوذ واللازم  
على التفسير الاول انقسام الطرف  
للدخول بقسمين وعلى التفسير الثاني  
يلزم انقسامه بثلاثة اقسام ولو جعل  
القدر على التفسير الثاني هو موهوما

آخر ان او انما بالكلية وحدث متصلا ان اخر ان او انما بالكلية  
وحدث متصل واحد عن لاشي فاننا ندرك بالضرورة التفرقة بين انصبتهم  
الجسم وانفصاله الى متصلين وبين انضمامهما واتصالهما فاذن وجب  
ان يكون هناك امر موجود باق في الحالين وذلك الامر ليس هو تلك  
الهوية الاتصالية او الهويتين الاتصاليتين لانضمامهما بالضرورة فتعين  
ان يكون هناك امر وراء الهوية الاتصالية بتوارد عليه هي والهويتان  
الاتصاليتان فدقيق النظر هو الذي اوجب ان يكون التميز بذاته قائما  
بغيره لا يقال هذا مشترك الا لزام على تقدير القول باتصال الجسم في نفسه  
لانه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين المتصاين فلا يخلو اما ان يكون  
مادة هذا عين مادة ذلك او لا يكون فان كان يلزم ان يكون شيء واحد  
بالشخص موجودا في حيزين موصوفا بجسمين وانه محال بالضرورة  
وان كان مادة هذا غير مادة ذلك فاما ان يكون المادتان موجودتين في ذلك  
الجسم المتصل فكون مشتركا على اجزاء بالفعل وقدر صناع متصلا  
في نفسه هذا خاف واما ان لا يكونا موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين  
فانهدمت مادة الجسم المتصل لانضمام اتصاله وهو انضمام الجسم  
بالكلية لانا نقول المادة شخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال لكنه  
ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد  
متعدد عند الاتصاين واذا ثبت هذا التصور فنقول لانتم ان المادتين  
لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتركا على  
اجزاء بالفعل وانما يلزم او كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس  
كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم  
وجود الاجزاء بالفعل فيه هذا كما اذا قلنا بان الجسم غير مشتمل على اجزاء  
بالفعل اما اذا قلنا باشتماله على الاجزاء كان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء  
وانفصاله عن تفرق الاجزاء والامر الذي ثبت في الحالين هو الاجزاء فلا يثبت  
هناك هيولا ولا صورة فقد ظهر ان مداره البرهان على هذا الاصل  
ونقرب به حسب ما ذكره من الجسم المتصل في نفسه قد يرضى له الانفصال  
فيكون يمكن الانفصال قبل حدوث الانفصال وهو قوة الانفصال فيكون  
الجسم قوة الانفصال لكن الهوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال  
لاستحالة اتصاف الشيء به فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية

على ما لقيه وجهه دون اللقاء المتوهم نازلا منزلة مصدر لقيه وكان المعنى فلقى بالطرف  
حال تمام المداخلة فيها لقيه حال التماس قبل النفوذ وغير القيد الذي لقيه حال النفوذ فلهذا دون الفهم لقيه  
للدخلة تسليم الكلام من ان لا يثبت التماس في الملاقى بل لا يخفى عليك انه على وجه التفسير الثاني من قوله

هذا انما اقيم لابطال الدخايل الذي  
بسد الفلسفة لا لابطال التداخل  
مطلقا على ما صرح به المحقق  
الشريف قدس سره والا فدهوى  
الاقلية كان في قوة دهوى الانقسام  
الجزء (قال المحاكات واما المتكلمون  
فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة آه  
اعترض المحقق الشريف قدس  
سره بان وجود الاجزاء بالنفصل  
في المسافة لا يوجب وجودها بالفعل  
في الحركة لجواز انطباق التوصل  
في ذاته على منقسم بالفعل كما يجوز  
بالعكس نعم انهم قائلون بما ذكره  
اقول في الجواب عنه انه قد تقرر  
في موضعه ان الوحدة الشخصية  
للمسافة فاذا كانت المسافة اشخاصها  
متعددة بالفعل كانت الحركة ايضا كذلك  
لا محالة واجاب عنه بعض المحققين  
ايضا بانهم انما ذهبوا الى تركب  
المسافة من اجزاء لا يتجزى لاعتقادهم  
ان الشيء لا ينقسم الى ما لا يوجد  
فيه بالفعل وهذا المقدم  
مسلك عند المتكلمين باسمهم  
ولذلك لما ساعد النظام الحكماء  
في انقسام الجسم الى ما لا ينفك  
في اثبات الجزء ولما خالفهم الشهرستاني  
في تلك المقدمة لم يقل تركب الجسم  
منها اذا تمهد ذلك فتقول يمكن حل  
كلام المحاكات على ان المتكلمين  
لما ذهبوا الى تركب الجسم من اجزاء

يقول الأستاذ اتصال والاتصال وهو الهوى قوله (وقلم ان الاتصال بذاته غير المتقابل للاتصال والاتصال) اراد بالاتصال بذاته بالصورة الجسمية فانها متصلة بذاتها اي منزوعة للجسم التعليمي على ما عرفت في الدرس السابق وذلك الامتداد اشارة الى الهوية الاتصالية التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة فانها هي الباقية بعينها مع توارد المقادير ولو قلنا المراد به الجسم التعليمي الذي هو ايضا متصل بذاته لكان البرهان بهاله فانه يمكن ان يقال لما كان في الجسم قوة الانفصال والجسم التعليمي ليس له قوة الانفصال فيكون في الجسم شيء آخر له قوة الانفصال والاتصال الا ان الحق فيه على الصورة الجسمية اذ المطلوب ان في الجسم شيئا غير الصورة الجسمية لان ذلك الشيء غير مقدارها فالكلام ليس الا في ايجاب المفارقة بين الهوى وصورة الصورة بل في المفارقة بين الهوى والصورة وفيه منع لجواز ان يكون لمفارتان مطلوبتين بل الدلالة لا يتم الا بهما جميعا لان غير الصورة الجسمية لا يجب ان يكون هو الهوى لجواز ان يكون هو الجسم التعليمي وانما قال قبولا يكون هو بهمة الموصوف بالامر بن جميعا لان القابل بالحقيقة لا بد وان يجتمع مع المقول ولهذا لم يقل فيما قبل فانه قد يقبل انفسه الا بل قد يعرض له انفصال واما قوله فان قوة هذا القبول غير وجود المقبول فكلام الشارحين صريح في ان المقبول هو الاتصال ويانهم لا يثبت المفارقة بين القوة والوجود يدل على ان المقول هو الاتصال فينهما منافاة والجواب عنه ان الانفصال اذ اطرد فالمقبول ليس نفس الانفصال لانه هدم والعدم لا يكون مفعولا بل المقبول بالحقيقة انما هو الجسميتان الحادثتان عند الانفصال فلا يكون المقبول عند الانفصال الا الصورة الجسمية وهياتها الشكل التابع لوجودها وصورتها الجسم التعليمي لوجهين اما اولاهما فانه مثاق للصورة الجسمية مساو لها في جميع اقطارها حتى كانه قالب لها واما ثانيا فلان الاجسام التعليمية قد تتوارد على الصورة الجسمية وهي هي مكان الصورة الجسمية يتوارد على الهوى وهي هي بعينها وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما عني بالاتصال بذاته الصورة الجسمية لانه لو اراد به الجسم التعليمي لم يمكن حل صورته عليه وميق بالاعنى واتت خبر بانه انما يتم لو كان المقبول هو الاتصال بذاته لكن المقبول على ما فسر هو الصورة الجسمية عند الانفصال والاتصال

لا يشعري لانهم على اصولهم ترك الحركة بالفعل من تلك الاجزاء وافعلوا لا يخفى عاقل قوله ولذلك لما سجد النظام  
ان قوله اذا تم من التفاضل اذ كان النظام وقع في اثبت الجزء من حيث لا يشعري فكذا المشهور عاقل وكان  
الجزء من النظام كمن الجسم من اجزاء النظام عاقل فيه (قال المحاكات ان الحركة في الجزء لا يشعري)

أقول لا يخفى انه اذا ثبت تلك المقدمة فيمكن في المقطوع ولا حاجة الى المقدمة الاولى لانه اذا لم يكن الحركة في الجزء منقسمة لم يكن لها اول وآخر ووسط فلو كان لها تلك الحالات كانت قائمة الانقسام ولعل الاحتجاج الى بيان المقدمة الاولى لاخذ اشرح الاتصال مع الانقسام لا ركن الحالات الثالث ٤٤ للحركة موقفا على

اتصال الحركة لا يظهر الا بالمقدمة الاولى على ما يظهر عند حل الاشكال اثبات (قال انحسبات وحواله ان الشارح ما اعتبر المبدأ والمتهى في الحركة) قال بعض المحققين فان قيل المصادرة لا تدفع بذلك لانه انما يكون القدر الملاقي حال المماسه غير القدر الملاقي حال النفوذ لو كان منقسما اذ على تقدير عدم الانقسام لا يكون بين التقديرين مغايرة وهو ظاهر قلت اصحاب الجزء يثبتون للجزء حال المماسه من غير مداخله وهو مظاهر فاذا جوز المداخله بالحركة لم يفرق بين القدر الملاقي في الحال الاولى وبين القدر الملاقي في الحال الثانية فيلزمهم الانقسام وليكنهم لا يثبتون الاحوال الثلاثة للحركة في الجزء الذي لا تجري اصلا بل هم قائلون بانه امر وقعي لا يخفى اصلا قائمات تجري باثبات الاحوال اثباته يكون مصادرة على المطلوب نعم رد على قول الشيخ فانه لو جوز مجوزاه ان الملازمة التي يتضمنها هذه العبارة ثمة لجواز ان يكون المداخله لا بطريق النفوذ بل يكون تلك الاجزاء في اول الملاقة متداخلة كما ان الاطراف المتداخلة واجب بان كلام الشيخ ليس في ابطال التداخل مطلقا بل في ابطال تداخل اجزاء متناهية بالمثل لهما ترتيب ووسط وطرفان

بذاته ما هو قبل حدوث الانفصال ولا يلزم من كون المقبول الصورة الجسمية ان يكون المتصل بذاته ايضا الصورة الجسمية قال الامام ههنا امر ان احدهما ان قوله فاذن قوة هذا القول مشعر بانه نتيجة قياس مذكور فاذن القياس وثانيهما انه وان كان حقا ان قوة القبول غير وجود المقبول لكن لا حاجة في اثبات المطلوب الى ذلك لا ما ذهبنا ان الجسم يعرض له الانفصال والقبول للانفصال ليس هو الاتصال لزم من ذلك وجود شيء آخر يقبل الانفصال من غير احتياج الى بيان المغايرة بين قوة قبول الانفصال وقوله فالجواب عن الاول ظاهر من الشرح وعن الثاني ان اثبات الهيولى لا يمكن الا بتلك النتيجة لا ما اذا قلنا الجسم يعرض له الانفصال فانما يمكن اثبات المادة لاستدعي الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال عدم والعدم لا يحتاج الى محل موجود واما اذا بينا ان قوة قول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ذاتي يستدعي فيستدعي لا محالة محلا وليس هو الاتصال فيثبت شيء آخر هو الهيولى قال الشارح اما ان قوله فاذن قوة هذا القول نتيجة قياس مذكور بالقوة فلا احتياج الى التزام تقدير هذا القياس اذ مغايرة بين القوة والوجود بالفعل ظاهرة وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى واما ان المطلوب لا يحصل بمجرد الانفصال فليس كذلك لان الانفصال ليس عدما محضا بل عدم ملكة وانعدام الملكات لها حظ من الوجود لا يقال لانفسها ان الانفصال عدم ملكة بل لا معنى له الا زوال اتصال الجسم فلا يستدعي محلا موجودا لانا نقول قد تبين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بالمرء بل هو انعدام الاتصال عن شيء من ذلك المتصل من شأنه الاتصال فلا بد له من امر كان موصوفا بالاتصال ويكون موصوفا باتصالين واما بيان المغايرة بين القوة والوجود فله قايديتان احديهما ادخال ما لا يفصل بالفعل في الاحتجاج الى الهيولى لان قوة الانفصال اذا استدعت وجود الهيولى وكل جسم من الاجسام له قوة الانفصال فيكون الهيولى موجودة في كل جسم فيكون البرهان كليا وفيه نظر لانه لو كان المراد ذلك لكان السؤال ان البيان لهذا الفصل غير متوجهين على انه ثابت به الهيولى ليس مطابق الانفصال بل الانفصال الانفكاك وليس كل جسم له قوة

الانفكاك

ولذلك قال مداخله الوسط وقول القسم لثاني الذي صرح بدفعه هو الملاقة بالاسر مطلقا لا المداخله الحادثة بمدا الملاقاة لا بالاسر لان الاقسام المتخللة هي عدم الملاقة اما بالاسر او بالاسر فلو حصل الملاقة بالاسر بالملاقات الحادثة لم يصح الحكم في عدم الملاقة والملاقات لجواز ان يكون الملاقة بالاسر غير حادثة

وإذا كانت القسم الثاني الملافة بالاسر مطلقا كان اثبات القسم الثالث موقوفا على ابطال القسم الاول يتم اثباته بنفي الملافة بالاسر الحادثة ولا يصح قول الشارح اعني ثم رجع الى ابطال القسم الثالث بابطال بنقيضه المشتل على القسمين المتروكين ﴿ ٤٥ ﴾ اعني الاول والثاني لان الثاني هو الملافة بالاسر مطلقا والمبطل

على هذا التقدير هو الاخص منه اعني تلك الملافة بشرط الحدوث وايضا اذا لم يقع التداخل اول المهلاقات ظهر لزوم الانقسام حال كونها ممانسة في اول الملافة ولا حاجة الى ابطال انداخل بعده انتهى اقول يمكن ان يقل الاقسام الثلاثة المحتملة على بعد من كون الوسط حاجا للطرفين عن التماس بناء على ان هذا التقدير لازم لمذاهبهم لان ترك الجسيم من اجزاء لا يتجزى لا يتصور الا بان كان طرفان ووسط يحجبهما عن الملافة فالقسم الثاني هو الملافة بالاسر على التقدير المذكور كما هو المتبادر على هذا التقدير لا يخل الملاقات بالاسر الغير الحادثة فيندفع الابرار الاول لكن يتوجه حيث ان المقصود لو كان ابطال الملاقات بالاسر الحادثة بعد التماس لم يكن المنع ما كان ثانيا لا راشاني هو الملاقات بالاسر حين يحجب الوسط للطرفين عن التماس وهو زمان تماس الوسط للطرفين والمنفي هو الملافة بالاسر الحادثة بعد التماس ولزم أن المقصود ابطال القسم الثاني مطلقا لا على التقدير المذكور فقط فنقول ذكر الشيخ لأبطال انداخل دليلين احدهما لا يبطال انداخل الحادث والثاني لا يبطال القسم الآخر الا ان باشي

الانفكاك والتفصيل هناك ما ذكرنا ان وجوه الانفصالات ثثة الفسك واختلاف العرضين والوهم والفرص فالانفصال الانفكاك لما كان رافعا لاتصال الجسم في الخرج لم يكن بد من شيء آخر غير الاتصال قابل له واما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس يرفع الاتصال في الخارج فلا يستدعي شيئا آخر في الخرج بل في الوهم اللهم الا اذا ثبت أو الانفصال الوهمي مستلزم للانفصال الانفكاك ولم يثبت بعد واما اختلاف العرضين فان قلنا انه يوجب الانفصال في الخرج فهو يثبت الهيولى والا فلا العائدة الثانية انه لو استدلل بنفس الانفصال على وجود الهيولى فربما يسبق الى الوهم ان وجود الهيولى مخصوص بحالة الانفصال بخلاف امكان الانفصال فانه لما وجب وجود الهيولى ثبت وجود الهيولى قبل الانفصال ايضا وهذا انما يتم لو كان الاستدلال بامكان الانفصال وليس كذلك بل بقوة الانفصال فربما يسبق ايضا الى الوهم ان الهيولى موجودة حالة عدم الانفصال فقط على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال بل في المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث الانفصال وما ذكره الشارح ان لا يعطى الا الفاعل الاول فالقول باق كما كان واعلم ان قوله فاذا قوة هذا القبول مشتمل على ذلك مقدمات احدها ان قوة قبول الانفصال غير وجود الانفصال وثانيها ان قوة قبول الانفصال غير الشكل وثالثها ان قوة قبول الانفصال غير المقدار والمقدمة الاولى وان فرضنا ان لها دخلا في الاستدلال الا ان المقدمتين الاخيرتين لا مدخل لهما فيه اصلا بل لا طائل تحتها والعجب من الشارح حين انها بالغا في توجيه المقدمة الاولى ولم يخطر المقدمتان الاخرتان لهما بالبال وايضا قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته مغن عن قوله وان ثبت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال والصواب في توجيه الكلام ان يقل المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية والجسم التعليمي وبالمقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال فالجسم قبل حدوث الانفصال امرين امكان قبول الانفصال وقبول بالفعل هو الصورة الجسمية واما الانفصال فهو ليس بمقبول بالفعل في هذا الحال بل بالامكان اذا عرفت هذا فنقول الجسم يعرض له الانفصال والانفكاك ولما كان المتصل بذاته غير الفاعل بل الانفصال والاتصال فاذا

يمكن ابطال انداخل مطلقا واما قوله وايضا فظهر الورود على ما ذكره من توجيه اقول والحق في الجواب عن اصل الابرار بعد مقدمة ذكرها هذا المحقق وهو ان الملاقات بالاسر في تلك الاجزاء لكونها متغيرة بالذات شاغلة بجزء من المكان مغيرة للجزء الذي تشغله الجزء الاخر لا يتصور بالجزء بجزء بخلاف الاطراف المتداخلة التي لا يخلها

من المهيبة ولا شغل لجزء من المكان لانها يتداخل في اول ملاقاتها من غير حركة لعدم كونها فاضط من المسافة والفرق لا يخفى على من له لطف قريحة ان يقال كون القدر اللاتي في حال التماس غير القدر اللاتي في حال التفسؤ لازم من حركة الجزء المماس ومداخلة وتفوقه في الاخر اللازم للبلافة

٤٦

ما مره

يكون قوة قبول الانفصال اي محل قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية وغير شكلها وغير مقارها فانها متصلة بذاتها والمتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال لانه اذا ورد الانفصال انعدم المتصل بذاته فكما يبطل الجسمية ويحدث جسميتان اخرتان كذلك يبطل الشكل والمقدار ويحصل شكلان ومقداران اخران فلما استحال ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال استحال ان يكون الذي يمكن ان يفصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امر اخر غير الصورة الجسمية وشكلها ومقدارها له قوة قبول الانفصال واليه اشر بقوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته فانه اذا استحال ان يكون محمل قوة الانفصال هو المتصل بذاته كان تلك القوة لغيره لا محالة وهو الهوى وعلى هذا كان ايراد الفاء مكان الواو واظهر والاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على ان اثبات الهوى لا يحتاج الى الانفصال بالفعل في الخارج بل يكفي فيه امكان الانفصال الخرجي حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مستقلا على الهوى وارلم يفصل بالفعل اصلا وسيظهر فائدة هذه الكلية فيما بعد واعلم ان الاهم في هذا الباب جواب سؤال ربما يورد ههنا ويقال لان لم ان القابل للاتصال والانفصال هو الهوى ولم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم والاتصال والانفصال عرضين متعاقبين عليه وهذا السؤال بين البطلان لان لما بينا ان الجسم متصل في نفسه فلا شك ان هناك هوية اتصالية وقع الكلام في ان الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية فقط اوفيه ورأى تلك الهوية الاتصالية شئ آخر قابل لها ثم اذا ورد الانفصال ومن المعلوم بالضرورة ان تلك الهوية الاتصالية لا يبق بعينها مع الانفصال فقد علمنا انها ليست قابلة للانفصال قطعا بل القابل للانفصال شئ آخر وكان السائل توهم ان الجسم هو الهوى يتوارد عليها الاتصال والانفصال وهو توهم فاسد واجاب الشارح تارة بان موضوع الاتصال والانفصال ليس بجسم واخرى بان الاتصال ليس عرضا للجسم اما تحرير الجواب الاول فهو ان موضوع الاتصال والانفصال ليس في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة وكل جسم فهو في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلاثة فموضوع الاتصال والانفصال لا يكون جسما اما الصغرى فلان موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون في ذاته متصلا

المهيبة بالذات فلا مصادرة ( قال المحاكات واعلم ان اتصال الحركة لا يدخله في بيان المصادرة ) ان اراد انه لا يتوقف بيان مصادرة على اخذ اتصال الحركة بل يكفي فيه اخذ قولها الانفصال فذلك لا يدل على استدراك اخذ الاتصال اذ بالاتصال ايضا يمكن اثبات المصادرة وان اراد انه لا يدخل اتصال الحركة في بيان المصادرة اصلا فلا يمكن بيان المصادرة من جهة اتصالها فغير مسلم اذ يمكن بيان المصادرة بان اثبات الاحوال اثبت للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصلة واحدة اي غير منقسمة بالفعل الى الاجزاء بل يكون الاجزاء فيه بالقوة وكون الحركة متصلة واحدة انما يتم اذا لم يكن مركبة من اجزاء لا يتجزى اما الاول فلما قرره عند الجواب عن الاشكال الثالث واما الثاني فلما قرره عند بيان المقدمة الاولى من ان الحركة عند الحكماء متصلة واحدة من بداية المسافة الى نهايتها واما المتكلمون آموكون الحركة قسمة مركبة من اجزاء لا يتجزى انما يتم اذا كانت المسافة كذلك اذهلي تقدير كون المسافة مركبة لزمهم القول بان الحركة ايضا مركبة من اجزاء لا يتجزى على ما ذكره في بيان المقدمة الاولى فاتصال الحركة في قوة اتصال المسافة واتصال المسافة

ولا

موقوف على ابطال تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى ( قال المحاكات وفيه نظر من وجوه الى

قوله والمصواب ) اقول كلام الشارح المحقق بحيث قال اي المتداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف الملا في المتوسط اقتصار على ما ذكره في ان هذا الكلام دليل آخر على امتناع التداخل في دفع النظر الاول ولم يرد بمنافضة المتداخلة للاحكام

الثالثة ماهو شأن الجدى من اتصال للداخل بمقدسات مسلمة الخصم بل اراد ان التداخل يستلزم خلاف المفروض  
وماصل كلامه انه لو تركب الجسم من اجزاء لا تجزى كان هناك لا محالة احكام ثلثة تألف الجسم منها وعدم  
انقسام اجزائه وهذا ٤٧ جزء ان للمقدم المفروض مبرهن في مفهومه وكون الوسط حاجبا

للطرفين عن التماس وهذا لازم بين  
للمقدم المفروض اذا تألف الجسم  
من الاجزاء المقدارية المتباينة او وضع  
والاشارة لا يتصور بدون ذلك  
فتقول حيث ذوات تألف الجسم من تلك  
الاجزاء فلا يتخلو اما ان لا يتلاقى اصلا  
او يتلاقى بالاسر او يتلاقى بالاسر  
وكل واحد من هذا الثلثة يستلزم  
بطلان واحد من الثلثة المفروضة  
هذا خلف فهذا برهان خلف لا كلام  
جدلى ينهذى على ذلك ما ذكره  
من الخبص وقول الشارح وحيث  
تناقض الحكم اثبات اى حين  
عدم امكان الملاقات بالاسر وبطلانه  
وهو اقسام الثانی من الاقسام الثلثة  
المذكورة سابقا الذى كان الشيخ  
في صدد ابطاله بوجهين  
حتى يلزم الملاقات بالاسر وهو  
القسم الثالث من الاقسام الثلثة  
المذكورة وهو تناقض الحكم الثالث  
الذى هو عدم اتصاف تلك الاجزاء  
بان وتمسك للمفروض من قول  
الشيخ بل بقى فراغ وهو رجوع  
الى اثبات المطلوب وهو القسم  
الثالث بعد ثبوت القسمين الاول  
والثاني وقوله والحاصل اى حاصل  
الدليل المذكور لا يبطال التداخل  
في الفصل السابق وهذا لا يتناقض  
كون هذا الفصل مشتلا على  
الرجوع الى الدعوى بعدم تمام الدليل

ولا منفصلا ولما يمكن في ذاته متصلا لا يكون في ذاته بحيث يفرض فيه  
الايضاد الثلثة بالضرورة واما الكبرى فظاهرة فقد بين ان الجسم في نفسه  
متصل قابل للانفصال اى بالجواز بمعنى انه يمرض له الانفصال واما تحرير  
الجواب الثاني واليه اشار بقوله والذين يعملون المتصل عرضا فهو ان  
الاتصال امر ذاتي للجسم لانه لو لم يكن الجسم في ذاته متصلا لم يكن  
بذاته بحيث يفرض فيه ابعاد الثلثة فلا يكون الاتصال عرضا واردا  
عليه والاتقوم الجوهر بالعرض الوارد عليه وانه محال وفي الجوابين  
نظر وقد يجاب عن السؤال بوجهين آخرين احدهما ان الاتصال لو كان  
عارضيا للجسم فاذا قطعنا النظر عنه فاما ان لا يكون للجسم اجزاء فهو  
متصل في نفسه ولم يكن اتصاله زائدا عليه واما ان يكون فيه اجزاء فيكون  
اتصاله عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وليس كذلك وثانيهما ان الاتصال  
امر ذاتي للجسم مقوم له لان الجسم لو لم يكن متصلا في نفسه كان في نفسه  
متعدد اياه باطل ولا يفتقر الوجهان باهوى لان الهوى ليس لها  
في نفسها وجود فضلا عن الاجزاء والانقسام الذى يمرض لهما ان يستفيد  
من الصورة الجسمية فيكون للاجزاء لها انماهى من قبل الصورة الجسمية  
لا في نفسها نعم يمكن ان يقال على الوجه الاول المراد بقواكم للجسم مع  
قطع النظر عن الاتصال اما ان يشتمل على الاجزاء او لا يشتمل انه مشتمل  
على الاجزاء او لا في نفس الامر اوانه مشتمل على الاجزاء او لا يشتمل ذلك  
بالاعتبار والفرض فان اردتم الاول فلان لم انه لو لم يشتمل على الاجزاء  
في نفس الامر يلزم ان يكون متصلا في نفسه وانما يلزم ذلك لو كان تجريد  
النظر عن المعارض موجبا لرفعه وليس كذلك فجاز ان يجرد النظر  
عن الاتصال ويكون عارضا له في نفس الامر وان اردتم الثاني فلان لم انه  
لو كان مشتملا على الاجزاء لكان الاتصال احتماعها وانما يكون كذلك  
لو كانت الاجزاء متحققة في نفس الامر مع اتصالها وهو ممنوع وعلى الوجه  
الاخر انه لا يلزم من عدم كون احدهما المتقابلين مقوما ان يكون المقابل  
الاخر مقوما فان من الجواز ان لا يكون بئى من المتقابلين مقوما كالسواد  
والبياض والوحدة والكنة وغيرها قوله وايضا ينبغي ان يعلم متعلم  
ان الصورة صلبة اوجود الهوى فالتجريد للهوى وكونها ذات وضع  
والوحدة والتعدد وغيرهما من المعارض لا يمرض للهوى بالذات بل بجهة

وعلى ما ذكرنا يتدفع الطر الثاني ولثالث ايضا (قال لمحاكمات فيه مساهلة لان الاقسام باعتبارها متناع الملاقاة  
آم) لقول يمكن ان يراد بالامتناع ما يتناول الامتناع باغير فبساوى المدم فحيث قال وطريق  
القسمة الى الثلثة باعتبار وجود الملاقاة وعدمها ولا يجب حيث تبدل لازم القسم الاول بناء على ان اللازم على

تقديره لاقبها عدم تألف الجسم منها لا امتناعه على ما ذكره بعض المحققين اذ الامتناع المذكور فيه ايضا كان عاما كالاول (قال المحاكات فيكون متقسمة وهذا محال) قال الحق الشريفة قدس سره وهكذا قول في كل حال فيكون المسافة التي هي طول الجسم مثلا مركبا من الاجزاء لا تجزى ٤٨ ✽ وهكذا يفرض حركة على

عرض الجسم وعظمه فيظهر به كونه في حد ذاته مركبا من اجزاء لا تجزى اصلا فان قيل لا يلزم من ذلك كون تلك الاجزاء حاصلة بالفعل اذ ربما كانت المسافة متصلة واحدة مركبة بالقوة من الاجزاء كما هو مذهب الشهرستاني في الجسم فلا يثبت وجود الجزء بالفعل ومركب الجسم منه على زعم جهة التكميل ولا يكون المعارضة معارضه للحجة النافية لمذهبهم قلنا تلك الحجة كما نعت مذهبهم نفت مذهب الشهرستاني ايضا فان الاجزاء الوهمية لا تدان يتماس في الوهم وصفا وان يكون الوسط حاسما للطرفين عن التلاقي في الوهم ولا يحصل امتداد وبهم منه وهذا صحت المعارفة وطهرانها لا تدل على خصوصية احدهما من المذهبين بل على القدر المشترك بينهما اقول لا يخفى ما في توجيه المعارضة من التعسف لا يقدح في الجواب عن اصل السؤال يكفي في الوحدة بالشخصية للحركة وحدة الزمان والموضوع وما فيه الحركة على ما تقر في موضعه وعلى تقدير ان كون المسافة متصلة واحدة مع ان الزمان والموضوع واحد لا يدان يكون الحركة من اول بمسافة الى آخرها شخصا واحدا متصلا بان ذات هذا خلف فلا بد ان يكون

الصورة والفرق بين الصورة وهي حالة وبين السواد مثلا وهو حال من هذه الجهة فان كون السواد مشارا اليه بالاشارة الحسية متخيلا اذ هو بتسمية محله وكون الهيولى مشارا اليها متخيلا اذ هو بتسمية حالها فهي انما يكون متصلة او منفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات بل بجامع الاتصال والافتصال وهي هي بعينها بخلاف الجسم والصورة فان الاتصال لما كان ذاتيا لهما لم يتحتم مع الانفصال بل اذا طرأ عليها الانفصال انتفى ويحدث صورتان اخريان وحسيتان كذلك والهيولى حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال وهذا مناط دفع الشبهة الموردة فان قيل لاشك ان الجسم قبل ورود الانفصال مادته واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعددت المادة فصارت مادتين جسامين فلو كان تعدد الجسمية بتعدد وحدتها متضمنا لانعدامها محوها الى مادة امكن تعدد المادة بتعدد وحدتها متضمنا لانعدامها محوها الى مادة اخرى وهم جرا فقول الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها كان تعددها متضمنا لانعدامها لا محالة فاحتاجت الى المادة بخلاف المادة فانها ليس واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم يتعد بل حل فيها صورتان وهي هي بعينها غاية ما في الباب انه كانت الوحدة عارضة لهما والآن التعدد عارض وقد مررت بالاشارة الى ذلك مرة بعد اخرى وعارض الامام بانه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متخيلا او لا يكون والقسمان باطلان اما الاول فلا يهاها اذ كانت متخيلا فاما ان يكون متخيلا بالاستقلال او على سبيل تبعية فان كان بالاستقلال كانت الجسمية مثلا لها لا بها ايضا متخيلا بالاستقلال ويكون حلول الجسمية فيها جمعا بين الاثنين وايضا لا يكون احدهما بالحالية والاخر بالحالية اولى من لعكس وايضا ان امتناجت الهيولى الى محل لزم التسلسل وان لم يتنجح الى محل كانت الجسمية حيث غلبة عن المحل لانها مثلها وان كانت الهيولى متخيلا بما تتميز الجسمية كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفة اذ لو جاز ان يكون الامر بالعكس فيجوز كون الجسم حالا في اللون والطعم او غيرهما وان كان صوابا في الخير تبنا حصول الجسم به واذ كانت الهيولى صفة للجسمية استحالة حلولها في الهيولى واما الثاني فلان الهيولى لو لم يكن حاصلة في الحر لا استقلال ولا تابعة مع ان الجسمية

المسافة مركبة من اجزاء بالفعل لا تجزى حتى يكون الحركة في كل جزء حركة واحدة ✽ مخصصة بالشخص بقول هل كثرة اجزاء الحركة بالفعل من جهة الكثرة في اجزاء الزمان بالفعل بان يكون مركبا من الانات فالحركة الواقعة في كل شخص مغاير للحركة الواقعة في آخر وكون اختلاف الاعراض فيه موجب لانقسام

الموضوع ليس كباقيها مل (قال المحاكات وفي الجواب ضعف لا نعلم بالتحسرة) اقول الحركة الموجودة في الزمان الحاضر  
ايضا انها الحركة هذا معنى التوسط وليس كلام المعارض فيه بل في الحركة المنطبقة على المسافة اللازم من تركيبها  
من الاجزاء التي لا ينجزي ٤٩ \* تركيب المسافة عنها ايضا وكون الحركة بمعنى القطع موجودا

في الزمان الحاضر غير ضروري بل لا يبعد ان يدعى ايضا في انها ليست موجودة فيه لانها غير قار بالذات واقول في تفسير المقام ان يقال ان اريد بالحركة ما هو بمعنى التوسط فختار انها موجودة فغير منقسمة لكنها غير منطبقة على المسافة وان اريد ما هو بمعنى القطع فان اريد بوجوه وجودها في الخارج فيمنع وجودها فيه اولا وعلى تقدير التسليم نختار انها موجودة في الماضي مثلا دون الزمان الحاضر وقد عرفت ان دعوى الضرورة في وجودها في الزمان الحاضر غير مسموعة انما هي في الحركة التوسطية وان اريد بوجودها وجودها في الوهم فختار انها موجودة في الوهم في الزمان الحاضر اغير المتقسم لكن لا يلزم عدم انقسامها لانها باعتبار الوجود في الوهم قار الذات بجميع الاجزاء فيه وعدم استقرارها انما هو باعتبار الوجود الخارجى الفرضى بمعنى ان تلك الاجزاء لو وجدت في الخارج لم يجمع فيه على ما سيجي او باعتبار الحدوث في الجبال بمعنى انه لا يكون حدوث الجزء الثانى في الخيال الا بعد حدوث الجزء الاول لا معه على ما ذكره بعض المحققين وان اريد بالوجود الحدوث في الخيال وقيل لاشك ان الحركة بمعنى القطع حادثة في الخيال على سبيل التدرج لحدوثها اما في الزمان الماضى والمستقبل

مختصة بالحيز استحال ان يكون الجسمية حاة في الهوى لاننا لم بالضرورة ان المختص بالجهة والحيز يستحيل ان يحصل فيها الاختصاص له بالحيز والجهة والا فلين ان يقال الاجسام باسرها حاة في ذات البارئ تعالى وان لم يكن له اختصاص بجهة لا بالذات ولا بالتبعية والجواب ان الانسليم ان الهوى لو كانت متحركة بالاستقلال لكات الجسمية مفلا لها فان الاتحاد في بعض الاوازم لا يوجب الاتحاد في الماهية فالوازم الثلاثة المذكورة غير لازمة اصلا سلتاه لكن لا نسلم انها لو كانت متحركة بالتبعية كانت صفة الجسمية بل هي موصوفة بها وخبرها بشرط حلولها والمنع ان كانا واردين على القسمين من حيث البحث الا ان القسم الاول لما كان باطلا في نفس الامر اقتصر السارح على المنع الثانى وقال الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان التحيز على ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال واما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حلوله في الغير او على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم من عدم تحيز الهوى بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل ربما يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع قوله (وهم وتنبية ولعلك تقول) تقدير الوهم ان الدلالة المذكورة على وجود الهوى انما يتم فيما يقبل الانفصال الانفكاكى وليس يجب ان يكون كل جسم كذلك فان من الاجسام ما يمتنع فيه الانفكاك كالفلك وحاصل كلام الشيخ في الجواب ان الامتداد الجسماني طبيعة واحدة نوعية وثبت احتياجهما في بعض الصور الى المادة فليكن محتاجا في جميع الصور اليها لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وانما قلنا ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية لانه يختلف بالامور الخارجية دون الفصول وكل ما اختلف بالامور الخارجية دون الفصول فهو طبيعة نوعية اما الصكبرى قطاها واما الصغرى فلان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى يكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهى امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة والطبيعة الفلكية مثلا موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا مالم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليس

وهما باطلان على ما قرره مشروحاتين ٧ \* ان يكون حدوثها في الزمان الحاضر فلو انقسم لزم اجتماع اجزائها في الحدوث وقد عرفت انها محال كان الجواب ما ذكره الشارح من اختيار انها حادثة في الخيال في الزمان الماضى ولا يلزم من عدم حدوثها في الخيال في الزمان الماضى عدم حدوثها فيه مطلقا على ما مر وشروجا ولا يذهب عليك ان تقرير

المعارضة اذا بلغ هذا المقام صار ادق والطف وحينئذ يتعين جواب الشارح فلا يبعد ان الشارح حملها على هذا التقرير البالغ واجاب عنها لان الجواب عنها على التقرير الاخر ظاهر جدا لاجابة الى هذا وقد استدلل بعض المحققين على ان الحركة بمعنى القطع غير موجودة في الخارج بانه اذا قيل للشيء انه موجود  $\circ$  في الحاضر فلا يخلو اما

ان يراد وجوده مقارنة لصفة الماضي فيكون موجودا ومعدوما معا اذ لا معنى للمضي الا لانقضاء او يراد ان وجوده كان مقارنا لوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا في آن ما فلا يكون مصفا بالوجود في آن ما لا يكون موجودا في الماضي بهلما المعنى وتلخيصه ان وجوده لو كان مقارنا لوصف المضي وهو متصف في الان بالمضي لزم ان يكون موجودا في الان وقس عليه مقارنة وجوده للاستقبال وان كان مقارنا لوصف الحضور لزم ان يكون له وجود في آن من الازمان وهو محال وبعبارة اخرى الشيء اذا استلزم احد الوصفين ولم يجامع وجوده شيئا منهما لم يوجد اصلا والحركة يستلزم احد الامر من المعنى والاستقبال وجودها لا يجامع شيئا منهما فلا توجد اصلا اما الاستلزام فظاهر اذ لا حضور لها واما انها لا يجامع وجوده شيئا منهما فلانه ماض الان وليس هو موجود الان ومستقبل الان وليس موجود الان فظهر انه لا وجود لها في الخارج اصلا انتهى اقول فيه نظر اما اول فلانه لو تم هذا الدليل لدل على ان الحركة غير حادثة في الخيال هي سبيل التدرج والتمهيد لان حدوثها من الوصف المضي والارام

المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية بعينها هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء ومنقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا يوجد مقدار فقط بل محتاجا الى فصول حتى يوجد فاما متفرقة اما خطا وسطحا هذا ما ذكره في الشفاء فظهر منه ان قوله يختلف بالخارجات دون الفصول بيان لتوعية الامتدادية لا يقال لا شك ان الصورة الجسمية متعددة مختلفة في الخارج فاما ان يكون ما به اختلافها موجودا في الخارج او لا يكون فان لم يوجد في الخارج لم يتعدد في الخارج بالضرورة وان وجد ما به الاختلاف في الخارج فاما ان يكون عين الجسمية في الخارج ولا يكون فان لم يكن عين الجسمية بل يكون الجسمية في الخارج موجودا وما به الاختلاف موجودا اخر فالوجود في الخارج من الجسمية لا يكون الا مجرد الجسمية فيكون امرا واحدا بالذات وبالوجود موجودا في محال متعددة وانه محال بالضرورة وان كان ما به الاختلاف عين الجسمية في الخارج فالجسمية لا يتحصل في الخارج الا بما به الاختلاف كالتقدير لا يتقدر في الخارج الا بفصل فصل اذا ثبت هذا فنقول هب ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لا نسلم تساوي وجوب وجود افرادها في الحاجة الى المادة واما ما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتخصصها فان الطبيعة النوعية مختلفة بالتخصصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التخصصات لاننا نقول من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية وهذيتها فلما لم يكن للهذبة دخل في الحاجة الى المادة كانت الحاجة الى المادة لا يمرضها الا لذاتها فان قلت اذا ثبت ان الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها فما الحاجة الى بيان نوعيتها فان طبيعتها اذا اقتضت شيئا من حيث هي فذلك الشيء لا بد ان يكون متحققا في جميع افرادها سواء كانت طبيعة نوعية او جنسية فنقول ما علمنا ليس الان الجسمية الخارجية ليس احتياجها الى المادة من جهة تخصصاتها واما ان احتياجها الى المادة من جهة

ان يكون موجودا ومعدوما معا فلا معنى للمضي الا لانقضاء ولا يكون حدوثها مقارنا فصلها  $\circ$  لوصف الاستقبال بمثل هذا وثانيا فباطل بان يقال الاوصاف الثلاثة من المضي والاستقبال والحضور اوصاف يتصف بها الاشياء في طرف الزمان فاما وجوده في نفس الزمان لا يكون مقارنا لشيء منها في الوجود لا محالة فان قاتل

يقول ان حدوث كل قطعة من الامر المند في الخيال انما هو في آن واحد حدوث المجموع في الان الاخير فليس حدوث  
المجموع امر تدريجيا منطبقا بل كل قطعة حدوثها في آن وذلك كالحوادث المتعاقبة في الوجود واذكل منها موجود  
في زمان وليس المجموع موجودا ﴿ ٥١ ﴾ في المجموع ويكون كون المجموع موجودا في مجموع الزمان

او حادثا في مجموع الانات لازما  
من وجود كل في زمان او حدوث كل  
في آن انما تسليم فيما اجتمع اجزاء  
المجموع لا مطلقا قلت هذا الكلام  
لا يخلو من وجه لكن هذا القائل  
قد جزم في تعليقاته على جريان برهان  
التطبيق في صورة التعاقب زعمائه  
انه اذا كان كل واحد موجودا  
في زمان فالمجموع موجود في مجموع  
الزمان وحينئذ يصح التطبيق  
لا يقال وجود المجموع لو كان قائما  
هو في مجموع الزمان وجزئه وليس  
موجودا فيه لان جزء الامر التدريجي  
يكن في كونه موجودا في جزء ذلك  
الزمان (قال المحاكات والعمدة) قال  
بعض المحققين في هذا الاشارة الى وجه  
اخر لذكر الاشارة لان النظر السابق  
لا يكتفي في نفي هذا الوهم بل لابد فيه  
من نظرا خيرا يظهر انه مستلزم للتركيب  
من الاجزاء التي لا تنجزى فان ثابت  
صريح في الجزء فالمدى بالذليل ان  
مذهبهم مستلزم للجزء الذي هو بواضه  
لم يظهر بطلانه وانما جعل هذا الوجه  
عمدة لان الوجه الاول لا يخلو عن شوب  
من حيث انه يمكن في كل الصور او في  
اكثرها ايضا استئناف وجه لا محالة  
فلا يثبت وابطا ذلك بظاهريه تنافي  
ملغره من ان ما يكتفي النظر السابق في  
دفعه بعد عنه بالنبيه اذ النظر السابق كاف  
فيها مع انه عبر عنها بالاشارة اقول

فصلها فغير معلوم الوجود والانتفاء وانما نعلم اذا علمنا ان الجسمانية  
طبيعية نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة  
للتشخص يكون احتياجها لذاتها المتفقة في افرادها بخلاف ما اذا كانت  
طبيعية جنسية فانها حينئذ تكون ذواتا مختلفة الحقائق فامكن افتراقها  
في الازمان من جهة الفصول وان لم يمكن افتراقها من جهة الشخصيات  
هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام قال الشارح نبه الشيخ على زوال  
الوهم بان تذكر ان طبيعة الامتداد الجسماني هوية اتصالية لا يبق مع  
ورود الانفصال عليها خارجا ووهما وان يتذكر ان كل جسم يحجب  
وسطه طرفه عن ان يتلاقيا فيكون واجب القبول الانفصال ولو في الوهم  
فلا بد ان يكون كل جسم مشتملا على ما يقبل الانفصال اذ الحاجة اليه  
حينئذ ليست الالكون الجسمانية هوية اتصالية مع امكان عروض  
الانفصال لها والاجسام متساوية في هذا المعنى وان كانت مختلفة  
في ان بعضها فلك وبعضها عنصر الى غير ذلك ونحن نقول اما واولا  
فليس لشي من هذين التذكيرين في تنبيهه هذا العين ولا اثر فهو موضح  
لا يطابق المتن بل هو ما ذكره بعينه لتعميم البرهان وكلام الشيخ شيء  
اخر قد عرفته واما ثانيا فان عنى بقوله الاتصال لا يبق مع الانفصال  
الوهمي انه لا يبق معه في نفس الامر فقد بان بطلانه وان عنى انه لا يبق  
معه في الوهم فاللازم ليس الوجود الهولي في الوهم وهو غير مطلوب  
والمطلوب وجود الهولي في الخارج وهو غير لازم سلمناه لكن الاحتياج  
الى المادة لما كان لمعنى الجسمانية فقط فما الحاجة الى بيان انها طبيعية  
نوعية فاشتمل الكلام على استندالك عظيم (واما قوله فقد بينا  
ان الطبيعة يكون باي الاعتبار) فهو اشارة الى ما ذكره في المنطق  
من ان الطبيعة تارة يؤخذ بشرط لا واخرى لا بشرط فان اخذت بشرط  
لا فهي المادة وان اخذت لا بشرط يكون اما بهمة غير محصلة وهي  
الجنس او محصلة وهي النوع فطبيعة الجسمانية ليست مادة لانها محمولة  
على الجسمانيات ولا شيء من المادة بمحمولة وليست جنسا لعدم توقفها  
على ما يضاف اليها محصلا ابدا فتعين ان يكون نوعية محصلة فان قلت  
لانسم انها يفصل بنفسها ولم لا يجوز ان يكون محصلها بما ينضم اليها  
من الصورة النوعية وكان الظاهر ذلك لان الجسم طبيعة جنسية

حل كلام صاحب المحاكات على انه وجه اخر للاشارة مما يتبادر من كلامه ويدل عليه السوف وجهه على التحقيق  
يجعل الكلام اجنبيا عن المقام لكن يتوجه على هذا الوجه ان ما سبق على ما اعترف به هو ان ما يكتفي النظر السابق  
في دفعه بمبرعته بالنبيه ومن المعلوم ان النظر السابق يكتفي لدفع توهم تركيب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية وهو

المطلوب في الفصل ثم انه لا يكتفي النظر السابق في الاستلزام مذهب القول بالجزء الذي لا يجرى وهذا ليس مطلوباً في الفصل فلهذا الفصل لا يكتفي فيه النظر السابق فان كانت مذهب النظام يستلزم القول بالجزء بالبرهان الذي ذكره الشارح فإبطال ما هو مذهب يتوقف على هذا. ٥٢ البرهان فلا يكتفي النظر السابق

انما يحصل ويتقرر بصورة ملكية او عنصرية فتقول اما ان الجسمانية  
محصلة بنفسها فقد ينشأ واما ان الجسم جنس ففرق بين الجسمانية  
والجسم فان الجسمانية في الخارج وجود والمادة موجودة اخرى وقد حصل  
منهما لا محالة موجود ثالث هو الجسم والجسمانية وان كانت متفرقة في ذاتها  
ممتازة في الخارج عن جميع ما يضاف اليها من الصور والاعراض الا ان الجسم  
لا يتقرر ذاتاً محصلة الا اذا كان فلذا او عنصراً فلا يلزم من جنسية الجسم  
جنسية الجسمانية ثم لما كان اسائل ان يقول الكلام قد تم عند قوله لانها  
طبيعة نوعية فما الفائدة في قوله يختلف بالخارجيات دون الفصول مع  
ان الطابع النوعية لا يكون الا كذلك اجاب بانه جواب للنقض بالطبيعة  
الجنسية فانه لما قبل الامتداد طبيعة واحدة نوعية فينشأ مقتضاها  
امكن ان يقال الطبيعة الجنسية ايضا واحدة وليس يشابه مقتضاها  
فلم لا يجوز ذلك في الطبيعة النوعية وجوابه الفرق بان الطبيعة النوعية  
لما لم يختلف الا بالخارجيات فهي اذا اقتضت شيئاً اقتضت مع جميع الخارجيات  
بخلاف الطبيعة الجنسية فانها لا يقتضي شيئاً من حيث انها غير محصلة  
وانها يقتضي شيئاً اذا تحصلت بفصل فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل  
وهذا ليس بشئ لانه ان اراد بقوله الطبيعة الجنسية غير محصلة انها  
غير محصلة في الخارج فهو ممنوع لان اتحاد الجنس والنوع في الوجود وان اراد  
انها غير محصلة في العقل فلا نسلم انها لا يمكن ان يقتضي شيئاً في الخارج  
والكلام في الاقتضاء الخارجي وكيف يكون كذلك وهم صرحوا بان الشئ  
اذا كان ثابتاً للاعم والايخص كان للاعم اولاً وبالذات والايخص ثانياً  
وبالعرض كالتهير اذا ثبت الجسم وللانسان ما يقتضي للتهير هو  
الجسم اولاً فقد ظهر ان الطبيعة الجنسية يمكن ان يقتضي شيئاً في الخارج  
على ان الفرق ليس مبنياً على وجوب لاختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية  
بل على جوازها قال الامام لانسليم ان طبيعة الامتداد نوعية وذلك لاننا لانعلم  
منها الا انها جوهر قابل للابعاد الثلاثة لكنه ليس حقيقتها بل لازم  
من لوازمها فلم لا يجوز ان يكون لها جقائق مختلفة مشتركة في هذا اللازم  
فان الاشتراك في الوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات سلمناه لكن لانسليم  
انها محتاجة الى المسادة في شئ من الصور فان الثابت بالبرهان ليس  
الا ان حلولها في المادة في بعض الصور وهذا لا يقتضي وجوب حلولها

فتقول الذي ابطال هو هذا الاثم  
وهو القول منه ويكتفي فيه الفصل  
السابق كيف واو كان كذلك لزم على  
الشيخ التقصير في الاستدلال ( قال  
المحاكمات فتقول هذا الاحتمال بين  
البطالان ) آه قال بعض المحققين فيه  
بحث اذ كونه بين البطلان غير ملتفت  
عندهم ممنوع بل انما لم يتعرض له لان  
دليل نفي التركيب من الجزء الذي  
لا يجرى يتفيه اذ لا بد ان ذلك الاجزاء  
الوهمية من ترتيب وضحي في الوهم  
وان يكون الوسط حاجباً للطرفين  
من التلاقي في الوهم واما انه لم يرد  
من مذهب المسئلة فلانه انما صار مذهباً  
بعد الشيخ اذ لم ينقل ذلك من احد  
من القدماء ايضا لما كان الدال  
على نفي التركيب من الجزء يدل على  
بطالان هذا الاحتمال لم يخرج الى افراده  
بالذكر فالاولى في الجواب ان يقال  
نفي الجزء يستلزم اللاتساي  
في الانقسام اذ على تقدير التناهي  
يلزم المقاصد التي يلزم الجزء كما شرح  
آخفا ( قال المحاكمات حتى وجد الكثرة  
وجعلها واحداً في نفسه ) قال بعض  
المحققين لما منع ان يمنع وجوب اشتغال  
الكثرة على الواحد المذكور الى ان  
يقوم عليه الدليل بل القدر الضروري  
هو اشتغاله على الواحد الاضافي قال  
الكثرة من افراد الحيوان لا بد من اشتغاله  
على الحيوان الواحد ثم لما كان

الحيوان الواحد كثيراً في نفسه لتألفه من الاعضاء المركبة لزم ان يكون فيه عضو واحد  
ثم لما كان العضو مؤلفاً من الاعضاء البسيطة فلا بد في كل عضو منه اشتغاله على الواحد اعني العضو البسيطة ثم لما كان  
العضو البسيط كثيراً بمحضه من الاجزاء العنصرية لزم ان يكون فيه جزء واحد من تلك الاجزاء العنصرية وهكذا

يجوز ان يكون في جميع المراتب فلا ينتهي الى الواحد في نفسه اقول فيه نظر لان ما ذكره انما توجه لو كان المراد  
بالواحد في نفسه ما لا يقبل القسمة بوجه ولا يدخل الى الاجزاء اصلا وليس كذلك بل مراده من الواحد في نفسه ما لا  
يشتمل بالفعل على الكثرة \* ٥٣ \* وكون الكثرة لا بد ان يشتمل على الواحد بهذا المعنى امر ضروري

لا نقول لاشك انه يشتمل على جزءه  
فان لم يشتمل ذلك الجزء على جزء آخر  
بالفعل ثبت المطلوب والانتقل الكلام  
الى جزء جزءه وهكذا فيلزم التسلسل  
المحل ونضمه الى الكبرى حتى ينتج  
ما هو المطلوب وهذا التوجيه ظاهر  
الانطباق على كلام الشارح لانه  
لم يتعرض لدليل كون الكثير مشتملا  
على الواحد فلعل دليله هو لزوم  
التسلسل المحال واما على توجيه  
صاحب المحاكات حيث بينه بانه لا معنى  
للكثرة الا بمجموع الاشياء التي كل واحد  
منها يكون في نفسه شيئا واحدا فغيره  
ملازم اذا ظاهر ان مراده ان حقيقة  
الكثرة لما كانت هي المؤلف  
من الواحد اقتضى تحقق الكثرة  
تحقق الواحد في نفسه ويمكن توجيهه  
بالغاية بان يقال مضاه ان لا يعقل  
ولا ينصور الكثرة الا بان يكون مجموع  
الاشياء التي كل واحد واحد في نفسه  
حتى لا يلزم التسلسل لكن سيجي في  
كلام الشيخ في النمط الثالث ما يدل على  
ما يشعر به عبارة المحاكات ويمكن  
ان يقال كل كثره انما يتألف  
من وحدات مخصوصة مثلا الكثرة  
الشخصية انما يتألف من وحدات  
شخصية وكثرة الافراد انما يتألف  
من وحدات الافراد وهكذا فكثرة  
الاجزاء انما يتألف من وحدات  
الاجزاء وفيما نحن فيه ليس لبعض

في المادة بل صحة جواز ان لا يحل في المادة في بعض الصور وان حلت في المادة  
في بعض ثم انه متقوض بالوجود فانها طبيعة واحدة مع انها يقتضي  
التجرد عن الماهية في الواجب والعروض في الممكن وجوابه اما عن الاول  
فلانا وان فرضنا ان طبيعتها الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم انها  
هوية اتصالية يمكن ان يرد عليها الانفصال وقد تبين ان هذا القدر  
يكفي في بيان احتياجها الى المادة فلا يضرننا ما لم نعلم وبهذا خرج  
الجواب عن الثاني وعن الثالث بان الوجود ليس طبيعة نوعية والكلام  
فيها ولما فرق بين الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية في جواز اقتضاها  
شيئا في بعض الصور دون بعض بخلاف النوعية اورد شكالا شكوكا  
بان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع ممتازة عن الفصول ماهية  
ووجودا فيكون حصص الانواع متماثلة مع انها مختلفة في اللوازم وهذا  
يتعلق بسوء اعتبار الكليات فان الجنس والنوع والفصل متحدة في الجمل  
والوجود فلا يكون في الخارج اشياء متمثلة مختلفة في اللوازم قوله (وهم  
وتنبه اولئك) نقول النظام الطبيعي ان يقدم هذا المنع على المنع المتقدم  
فيقال الدليل المذكور موقوف على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك  
ولا نسلم ان جساما من الاجسام المفردة قابل للانفكاك بل لا يقبل الا الانقسام  
الوهمي وانما القابل للانفكاك فهو الجسم المركب ولست سلنا ان شيئا  
من الاجسام يقبل الانفكاك فلانسلم انه يلزم منه وجود الهيولى في جميع  
الاجسام فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك  
لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثاني كان  
اشكل منه والاسهل في نظر التعليم اقدم فلهذا قدمه والسؤال مذهب  
ديمقريطس فانه ذهب الى ان مبادئ الاجسام اجسام صغار لا يقبل  
الانفكاك وان كانت قابلة للانقسام الوهمي يتحرك الى الاجتماع فيحصل  
الاجسام والى الافتراق فيعدم ومال ابو البركات الى مثل هذا القول  
في الارض بناء على ان التراب المصحوف غاية السحق اذا نثر فيظهر اجزاء  
صغار متشابهة وتقرير الجواب ان امكان القسمة الوهمية ملزوم لامكان  
القسمة الانفكاكية لان القسمة الوهمية تحدث اثنية ما في الجزء المقسوم  
وهو منفك عن الجزء الاخر ولو امتنع الانفكاك بين قسمي الجزئي  
المقسوم فامتناع الانفكاك ان كان لذاتيهما فيمتنع انفكاك الجزء المقسوم

الاجزاء خصوصية يصير بها واحدا وبعض آخر كذلك حتى يقال انها مشتملة على جزء واحد في الجملة بل كل  
واحد واحد جزء اولي للكثرة المتألفة كما يظهر بالتأمل وحينئذ يندفع ما اوردها فتأمل جدا ثم اقول يمكن اثبات الجزء  
على النظام بطريق آخر وهو ان اذا وضعنا رأس مخروط مثلا على سطح لا بد ان يماس من السطح شيئا غير منقسم

أصلا فان كان جواهر ثبت المطلوب وان كان هرصا فان كان قائما بجوهر كذلك فهو المطلوب وان كان جوهر  
منقسما الى اجزاء بالقوة فهو خلاف ما ذهب اليه النظام وان كان منقسما بالفعل فنقول من المعلوم بالضرورة ان الاجزاء  
التي لم يكن لها تماس وتلاق للعرض المذكور لم يكن لها مدخل في حلول \* ٥٤ \* ذلك العرض بخلاف

ما اذا كان الجسم متصلا واحدا فان  
العرض الغير المنقسم قائم بالمجموع هو  
الموجود الواحد حيثئذ (قال المحاكات  
ولا حاجة الى التزام الطفرة) قال شارح  
المقاصد الامور التي يوجد شيء فشيئا  
من بداية الى نهاية فامتاع كونه شيئا  
متناهي العدد معلوم بالضرورة  
والقول به خروج عن طريق الحق  
وقد حرر بعض المحققين بان اجزاء  
الزمان متعاقبة في الحدوث ونعلم قطعا  
انه اذا حدث من مبدا معين آثم آن  
فهكذا الى حيث يفرض لم يبلغ تلك  
الاجزاء مبلغ اللاتناهي وذلك  
فهروري وانكاره مكابرة فاحشة  
فلعل النظام هرب من تلك المكابرة  
الى التزام الطفرة اقول لا يخفى على  
المنصف ان التزام الطفرة الخش  
من هذا وان كان هذا فاحشا ايضا  
على ما نقناه (قال المحاكات واما  
القياس الذي وضعه الشارح) ففيه  
مساهلة لعدم الحد الاوسط فيه يمكن  
ان يحاسب بان مثل هذا القياس لما  
يكون الحد الاوسط لا يتكرر فيه بتمامه  
بل ببعضه مثل قولنا زيدان عمرو وعمرو  
كاتب بالقياس الى قولنا زيدان كاتب  
صححان قياسا مضمرا معتبرا صحح  
الانتاج ولا يحتاج فيه الى ملاحظة  
مقدمة اجنبية كقياس المساوات كما  
ان ما يكون الوسط يتلوه مكررا بديهي  
الانتاج فكذا مثل هذا يظهر  
بالرجوع الى الوجدان هذا تلخيص  
ما افاده بعض المحققين موافقا لما

عن الجزء الاخر لان الاجزاء باسرها متشابهة في الطبيعية وان كان  
لغيرها يمكن الانفكاك نظرا الى الذات فلا افتراق بين الاجزاء الوهمية  
والاجزاء الخارجية في امكان الانفكاك واما انه لا افتراق بينهما في امكان  
الاتصال فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو مبني  
على تشابه الاجزاء في الطبيعية وحيثئذ يكون كلاما الزاميا خارجا  
عن الحكمة فان قلت لا اقل من ان يكون في العالم جزآن من مبادي  
الاجسام باسرها متشابهين في الطبيعة فيكون بعض الاجسام ممكن  
الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة فنقول لو صح هذا فهو كلام غير  
ما ذكره الشارح والاولى ان يقال ان تلك الاجسام متعددة في الجسمية  
وهذا الجسم ينفك عن ذلك الجسم فلا بد ان يكون اقسامها الوهمية  
كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذواتها لان حكم الامثال واحد نعم  
ربما امتنع انفكاكها المانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم كالصورة النوعية  
في الفلك او زائل كما في الجسم الصغير الصليب فانه ما دام كذلك امتنع  
عن قبول الانفكاك واذا زال الصغر او الصلابة لم يمتنع عن قبوله لكن  
ذلك لا يضر بالمطلوب فقوله خارج عن طبيعة الامتداد دليل واضح  
على انه جعل الاجزاء متشاركة في الحكم لاجل تشاركها في طبيعة الامتداد  
وليت شعري اذ ابني الكلام على تشابه طبائع الاجزاء فكيف جعل قوله  
هذا جوابا للسؤال بالفلك والعنصر فانه اذا قيل بعض الاجزاء منفك  
عن بعض فيكون اقسامها غير متخالفة لها في امكان الانفكاك لانها  
متشاركة في الطبيعة لم توجه ان يقال الفلك ينفك عن العنصر فيمكن  
انفكاك اجزاء الفلك لتشاركها في مفهوم الامتداد ما لو كان بناء الكلام  
على المشاركة فيه توجه السؤال وظهر الجواب واعلم ان امكان القسمة  
الوهمية ليس معناه الابان كل جسم فرض من شأنه ان يتميز له عند الوهم  
جزآن حتى يحكم بان هذا جزء للجسم غير ذلك وهو حكم صحيح  
لا من الاحكام الكاذبة الوهمية ولا خفاء في ان هذا الحكم انما يصح لو امكن  
ان يكون له جزآن في نفس الامر احدهما غير الاخر فلا جسم الا اذا نظرنا  
الى جسميته امكن ان يكون له جزآن في نفس الامر وهو امكان الانفصال  
الخارجي وامكان الانفصال الخارجي يستدعي المادة فكل جسم مشتمل  
على المادة وهو المطلوب قال الامام لانسلم ان الاجسام متساوية

ذكره العلامة الشيرازي فاحفظ ذلك التحقيق فانه بذلك حقيق وقس عليه نظائره ولا تعجب \* في الجسمية \*  
نفسك بارتكاب التكلف بارجاعه على ما هو المشهور كما فعله صاحب المحاكات قد بر قال وايضا لهم ان يكتبوا  
يجوز التدخيل رد عليه بعضهم بان النظام انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول لقبول الجسم

الانقسامات الغير المتناهية كما مر فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسماً اليها بالفعل  
والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل انتهى اقول الاجزاء المتداخلة اجزاء بالفعل لانها متميزة في الوجود  
الانه غير متميزة في الوضع ٥٥ فالاولى ان يقال انما دفع النظم في القول بالاجزاء الغير المتناهية

لضرورة القول لقبول الجسم للانقسامات  
الغير المتناهية الى اجزاء متميزة في  
الوضع والاشارة والاجزاء المتداخلة  
ليست كذلك يمكن توجيه كلامه بالعناية  
بان يقرر ان اجزاء الجسم بالفعل لا اجزاء  
المقدارية المتناهية بالوضع والاشارة  
قال الشارح فيحتمل ان ينبغي ان يحسن  
الكثرة على الاضافة قال بعض  
المحققين في عدم صدق الكثرة الاضافة  
على الاثنين تأمل فانه كثير بالنسبة  
الى الواحد كيف والواحد نصف كثير  
الاثنين فالاثنتان ضعفه والضعف  
بالنسبة الى نصفه نعم لا يكون اكثر  
من الواحد اذ الواحد ليس كثيرا  
واقول الكثرة والقلة الاضافية  
قد صرحوا بانها من خواص الكم  
المنفصل فلم يتحقق في الواحد وما  
استدل به بان الواحد نصف الاثنين  
فالاثنتان ضعفه والضعف كثير  
بالنسبة الى نصفه فدلالته على ما هو  
مطلوبه من اثبات الكثرة الاضافية  
في الاثنين غير مسلم اذ يلزم من كل  
ما نصف شيء ان يكون قليلا اضافيا  
بالمقياس اليه وان كان قليلا حقيقة  
فأمل (قال المحاكات واعلم ان المقدمة  
القابلة بان كل كثره متناهية لا يوجد  
فيها الواحد والمتناهي مستدركة  
في الاستدلال) اقول يمكن ان يقال  
هذه المقدمة لدفع توهم ان الكثرة  
المتناهية لا يوجد فيها الواحد

في الجسمية على ما مر واثن سئلما فغاية ما في الباب ان تلك الاجزاء يصح  
على كل واحد منها ما يصح على الآخر لكن كل واحد منها ليس مجرد  
الطبيعة الجسمية فجاز ان يكون شخصية كل واحد منها مانعة عن ذلك  
وان شارك الآخر في الماهية وكيف لا يجوز ذلك وعندهم ان الجسم  
اذا انفصل انقسم الجسمية التي كانت موجودة وحدثت جسميتان  
اخرتان ثم اذا انفصلتا زلنا الجسميتان وحدثت جسمية اخرى فقد صح  
الانفصال على نصف الجسم وامتنع على الجسمين وصح الانفصال على  
الجسمين وامتنع على نصف الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعة  
المشتركة بل عن شخصية تلك الاجسام فلم لا يجوز ذلك ههنا ايضا  
وبالجواب ظاهر والنظر في القسمة ان الماهية لا يتناول الجزئي الحقيقي  
اذ الماهية مشتقة عن ماهي وهي التي يقال في جواب ما هو والمقول  
في جواب ما هو لا يكون الا كلياً نعم لو عني بالماهية الامر او الشيء كان  
القسمة صحيحة لانه خلاف المتبادر والتخلف والتكاثف بطلان  
في المشهور على انتفاش الاجزاء واندماجها وفي الحقيقة على ان يعظم  
جسم الجسم من غير مداخلة شيء فيه ويصغر من غير نقص شيء منه  
فاراد بيان امكان الحقيقةين وذلك انه ثبت ان الجسم هبولى والهبولى  
لامقدارها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية فجاز  
ان يكون الهبولى في وقت متقدرة بمقدار اصغر وفي آخر بمقدار اكبر  
اولا يرى انه اذا امس الهواء من قارورة تخلخل الهواء الذي بقي فيها  
وزاد في مقداره لامتناع الخلاء قوله (هذه مسألة تنهى الابعاد)  
وهي احدى المقاصد ههنا مباحث خمسة الاول ان تنهى الابعاد  
من مقاصد العلم الطبيعي وذلك لماتين من ان العلم الطبيعي باحث  
عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة المادة ونهاية الابعاد  
عارض بعرض الاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنها من علم  
الطبيعي والثاني ان اثبات محدد الجهات موقوف على تنهى الابعاد  
لانها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون المحدود موجودا  
الثالث ان اثبات محدد الجهات من مسائل الطبيعي وكان مألظا ههنا  
من مسائل ما بعد الطبيعة لانه باحث عن الوجود الا انه يبحثون  
عن الاجسام ان بعضها محدد وبعضها محدد وتحديد الجهات

والمتناهي او خص بالكثرة الغير المتناهية وايضا فادته اثبات الجسم المتناهي الاجزاء في ضمن الجسم الغير المتناهي  
الاجزاء وبلاستقلال ايضا لوسم ان الاجزاء الغير المتناهية يوجد بالاستقلال ولا يتوقف المطلوب على وجود هذا  
الجسم في ضمن الغير المتناهي الاجزاء على ان اشتغال المتناهي الاجزاء على الواحد مما لا بد من ملاحظته عند قوله

ليس لهم ازيد من حجم الواحد اذ معلوم ان المراد من الواحد هو الواحد الذي يشتمل عليه المتناهي فتأمل قال بعض المحققين  
ذكر المتناهي لايان كلبية الكبرى كانه قال الكثرة من حيث انها كثرة يقتضى اشتغالها على الواحد والمتناهي  
ولامدخل في ذلك لكون الكثرة متناهية او غير متناهية اشارة الى دفع ٥٦ وهمر بما يعرض لبعض

الاذهان من ان الكثرة الغير المتناهية  
لايجب اشتغالها على الواحد اقول  
لو خص الكثرة بالغير المتناهي بقيت  
الكبرى على كلبيتها وغرض  
المعترض ليس الا ان لا حاجة الى هذا  
التمسك بل يكفي التخصيص بغير  
المتناهي واما ما ذكره من انه اشارة  
الى دفع توهم التخصيص بغير المتناهي  
فبيد عن الصواب او مقصود  
المعترض انه لم يخص الحكم بغير  
المتناهي لانه لم لم يخص بالمتناهي  
وحين تخصيص الحكم بغير المتناهي  
لا مجال لذلك الوهم وهو ظاهر  
والظاهر ان لفظ الغير في غير المتناهي  
زيادة وقعت من الناسخ ف يرجع  
الى ما ذكرنا ( قال المحاكات ونحرير  
المنع ان يقال ان اريد بقولهم ) آه اقول  
تقرير الكلام ان تلك الكثرة الغير  
المتناهية التي يتألف منها الجسم  
اما ان يشتمل على كثرة متناهية كان  
حجمها ازيد من حجم الواحد ولا يشتمل  
على كثرة كذلك اصلا والثاني يستلزم  
ان لا يكون التأليف مفيدا لزيادة  
الجسم اصلا والاول بوجوب المطلوب  
على ما سبق قرر وايضا نقول النظم  
اختار كون الجسم مشتملا على اجزاء  
غير متناهية بالفعل بناء على اعترافه  
بان الجسم يقبل انقسامات غير متناهية  
فظهر ان هذا القسم قسم الاجزاء  
مقدارية متباعدة في الوضع فلا بد له

وتحدد لها لا يتصور ان الا في الجسم وفي المادة الرابع ان بيان امتناع  
انفكاك الصورة عن المادة مبنى على هذه المسئلة وعن قريب ما يتبين  
بما يقوله الامام الخامس ان امتناع انفكاك الصورة عن المادة من علم  
مابعد الطبيعة لان التلازم من عوارض الوجود لا من خواص الاجسام  
قال الامام كان الشيخ يتكلم في اثبات الهيولي وسيتكلم بعد في احكام الهيولي  
والصورة فكيف ادرج هذه المسئلة في البين وهي غريبة عن احكام  
الهيولي واجاب بانه لم تبين تركيب الجسم من الهيولي والصورة اراد بعد  
ذلك ان يبين ان الصورة لا ينفك عن المادة ثم ان المادة لا تنفك عن الصورة  
وكان البرهان الذي يقيم على امتناع انفكاك الصورة عن المادة وهو  
ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل فاذا الجسمية لا تنفك عن الشكل  
والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسم لا ينفك عن المادة فلا جرم احتاج  
الى تقديم البرهان على تنهاى الابعاد ونحن نقول لما بين ان كل جسم  
مشتمل على الهيولي فقد تبين ان الصورة الجسمية لا ينفك عن الهيولي  
بل هو عند التحقيق عين تلك الدعوى وقد ذكر الشيخ في الشفاء في خاتمة  
برهان الهيولي بهذه العبارة فقديان من هذا ان الصورة الجسمية  
من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة وفي هذا الكتاب جوابا  
عن السؤال الاول ان الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية وهي محتاجة  
في بعض الصورة الى المادة فيكون محتاجة في جميع الصور الى المادة وجوابا  
عن السؤال الثاني ان الجسمية قابلة للانفصال الوهمي وكل قابل  
للانفصال الوهمي قابل للانفصال الانفكاكي فهو مشتمل على المادة  
فهذا كاد صريح في بيان ان الصورة لا تنفك عن الهيولي فكيف اراد  
ان يدين بعد ذلك وقل لي اذا كان المراد ذلك فاي حاجة الى بيان لزوم  
الشكل اولى فكيف في ذلك ان يقال الجسم اذا كان متناهي يكون منحصرا  
في حد معين وانحصاره في حد معين لا يكون الا لا نقطاعه وانفعال  
والانفعال انما يكون من قبل المادة والجب الجيب ان المقدمات التي  
رتبها ليست يستلزم الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفي في بيان  
ان الجسم لا ينفك عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات والابطال  
الكلام بالكيفية والوجه المعبر بمعبار النظر الصحيح ان يقول لما اثبت  
ان الاجسام مركبة من المادة والصورة ولا شك انها مشتركة في عوارض

من القول بوجود اجزاء غير متناهية غير متداخلة وعند هذا ظهران برهان التطبيق بجمري \* اراد \*  
في نفسه اذ يلزم زيادة غير المتناهي المسبق للنظم على الاخرى واثبات كون المقدار الحاصل من الاجزاء الغير المتناهية  
غير متناهية بحسب المقدار مبنى على هذا فتأمل واما الجواب الذي ذكره فنظور فيه اذ الدليل الاول الذي ذكر الشيخ

لا بطلان التداخل انما يدل على بطلان التداخل الحادث بعد الملاقة على ما ذكره المحقق الشريف قدس سره  
 و اشار اليه صاحب المحاكمات حيث قال اوجواب سؤال مقدر عسى ان يورد ويقال لانسلم ان المداخلة يستلزم ان يكون  
 للطرف حالان واحوال وانما ٥٧ يكون كذلك لولم يكون الاجزاء مخدوقة على التداخلة انتهى وعلم

منه ان الدليل المذكور لا يدل على  
 امتناع التداخل الحادث واما الدليل  
 الثاني فانما يدل على بطلان التداخل  
 فيما يتحقق فيه الوسط والطرف  
 وازدياد الحجم فاذا فرضنا اجزاء ثلاثة  
 متداخلة ملتصقة لم يكن من اجزاء  
 الجسم اولم يكن من اجزائه المقدارية  
 فعدم تحقق الوسط والطرف حينئذ  
 وعدم ازدياد الحجم ليس محذورا فاقول  
 ويمكن توجيه كلامه بما حققناه  
 فيرجع الى ما ذكرناه فتدبر قال الشارح  
 وفي التحقيق لا يفيد ما ايضا اقول  
 يمكن ان يعارض ويقال الاجزاء  
 المتألفة حين التداخل لا تخلو اما  
 ان يهدم ويحدث جزء واحد فيلزم  
 هدم تحقق التأليف والتداخل لان  
 التأليف فرع وجود للتألف منه  
 والتداخل فرع وجود للتداخلين  
 او لا يهدم فان اتحد الجزآن حقيقة  
 بان يكون هناك جزء واحد كان  
 هذا وذلك لزم اتحاد الاثنين المستحيل  
 على ما سيجي وهل هذا الا مثل  
 ان يكون هناك شخص واحد كان  
 زيد او عمرا معا وان كان الجزآن  
 موجودين ولم يتحد اكانا اثنين قال  
 المحاكات ان قلنا من السدائرة  
 ان قاطع قطرا آخر يحدث نقطة  
 التقاطع يشعربانه حين تقاطع  
 القطرين يتحقق نقطة واحدة وحين  
 تقاطع القطر الاخر بهما حدثت

اراد ان يبين ان بعضها انما يعرضها بمشاركته من المادة كالتأهي والتشكل  
 والمقدار وان بعضها انما هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع والتحيز  
 ولكن ما لم يتضح ان التأهي والتشكل والمقدار يعرض الاجسام لم يبين  
 ان عروضه للمشاركة فلماذا مست الحاجة الى بيان تناهي الابعاد ولما كان  
 كلامه اولافي اثبات المادة اردفه ببيان عوارض المادة ليرداده التصديق  
 بالمادة ظهورا وتحقيقا ثم بين عوارض الصورة في فصل تال لتلك الفصول  
 ثم فرع امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كاستيرد عليك شيئا فشيئا  
**قوله** ( وهذه المسئلة اعنى تناهي الابعاد مبنية ) على اربع مقدمات  
 الاول الدلالة المذكورة على تناهي الابعاد كانت في سالف الزمان  
 ان قال قدم ان امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح ان يخرج  
 من نقطة واحدة امتدادان متقاطعان عليهما غير متناهين لكنهما كلما امتدان  
 زداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية يزداد البعد بينهما الى غير  
 النهاية فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حائرين وانه محال  
 واعترض الشيخ عليه في الشفاء باننا لانسلم انه يلزم وجود بعد بين الخططين  
 غير متناه فغاية ما في الساب ان يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم  
 منه ان يكون هناك بعد زائد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد  
 على بعد تحته متناه الابد بعد متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه لا بد  
 ان يكون متناهيها وهذا كما حدد يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل  
 مرتبة من مراتب في النظام الغير المتناهي عدد متناه ولا يزيد على  
 مرتبة اخرى تحتها الا بواحد ثم قال وراشته هي احد بيان ان لا بد  
 من بعد غير متناه فليفرض على الخططين الذاهبين نقطتين متقابلتين  
 وليصل بينهما بخط يكون ورا زاوية التقاطع فلما كان ذهاب الخططين  
 في زيادة البعد الى غير النهاية يكون الزيادة على ذلك البعد موجودة  
 بغير النهاية وليفرض تلك الزيادة متساوية فلما كان كل زيادة توجد في بعد  
 فهي موجودة فيما فوقة فلزم ان يكون بعد يوجد فيه زيادات غير  
 متناهية بافعل مساوية فيكون ذلك البعد مزايدا على البعد الاول  
 بما لانهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف واقول المنع المذكور غير  
 ساقط فان اللازم ليس الوجود زيادات غير متناهية متساوية لا وجود  
 بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو

نقطتان اخريان وليس بشيئ اخرين ٨ تقاطع القطرين حدثت اربع نقطة الانقسام كل من الخططين  
 يقسمين حينئذ ويدل عليه كلام الشارح حيث قال النقطة التي اطراف اتصاف الدوائر يجتمع منه المركز قالو  
 ايشارح فان ذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجوز وهذا التجوز بالنظر الى جهة ارتفاع التعدد لانه

يرتفع العدد بحسب الوضع ولا يرتفع العدد بحسب القول وفي نفس الامر وكون ما يرتفع العدد بحسب الوضع محذور اعلى ما يستفاد من عبارة الشيخ بناء على ان تركيب الجسم انما هو من الاجزاء المتعددة بحسب الوضع اقول لا يخفى انه لو حمل كلام الامام على انه اراد التمايز العددي الذي نفاه التمايز العددي بحسب ٥٨ \* الوضع بان يكون تلك الاعداد

تمايزة وضما لئلا يمت كلامه ولم يرد عليه شيء  
لما اوردنا ولا ما اورده الشارح  
من المنع فتأمل قال الشارح الاحاد  
التي يعود اليها الضمير في قوله منها  
اقول لا يخفى على الناظر ان ضمير  
فيها في قوله وان كان لكثرة متناهية  
منها يعود الى ما يعود ضمير منها في قوله  
فاذا كان كل متناه يؤخذ منها وذلك  
الضمير يعود الى الكثرة الا ان يقل  
ضمير على ما صرح به حيث قال تقريره  
وكل عدد متناه يؤخذ منها وذلك  
الضمير يعود الى الكثرة الا ان يقال  
ضمير منها في الاول عايد الى الاحاد  
المداول عليها بقوله فان الواحد  
والمتناهي موجودان فيهما ويحتمل  
قول الشارح تقريره كل عدد متناه  
من الكثرة على انه بيان لمحصل المعنى  
(قال المحقق ككلمات او حصول  
الامتدادات الثلاث لا يتوقف على  
انضمام الكثرات بل يكفي فيه انضمام  
اربعة اشياء) آه اقول هذا انما هو قول  
جمهور المتكلمين واما النظام القائل  
بان كل جسم لابد ان يكون اجزائه  
غير متناهية فكيف يقول بهذا  
المحقق وان اريد انه يلزم عليه ان  
ذلك المؤلف جسم فقه بما يلزم  
عليه ذلك لو امكن في تحقق الجسم  
تحقق الامتدادات الثلاث مطلقا  
سواء كانت متقاطعة على زوايا قوائم  
ام لا كما ذهب بعض المتكلمين واما

لا يزيد على بعد اخر الا بقدر واحد متناه وايضا اما ان ثبت بعد مشتمل  
على تلك الزيادات الغير المتناهية او لا يثبت فان ثبت كان ذلك البعد غير  
متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة لانها زيادات مقدارية  
كلما يزداد يزيد المقدار فلما زدنا الى ذير النهاية يكون مقدار البعد غير  
متناه بالضرورة وان لم يثبت لم يثبت الخلف سواء تساوت الزيادات  
او تناقصت فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات ويمكن ان يحقق كلام الشيخ  
بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال اذا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطين  
الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وتر الزاوية التي طم ثم فرضنا  
بعدا آخر يزيد عليه بقدر ثم ابعادا اخر متزايدة بذلك القدر فكما امتدنا  
الخطان يزيد البعد لكن امتداد الخطين الى غير النهاية فيكون البعد  
يزداد الى ذير النهاية لان نسبة زيادة البعد من حيث هو الى زيادة البعد على  
البعد الاصل نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة ان عدد  
الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بنسبة حيث فرض الزيادات متساوية  
لكن عدد الزيادات غير متناه بالفضل فلا بد من بعد مشتمل على الزيادات  
الغير المتناهية المتساوية على البعد الاصل وايضا كلما يزيد عدد الابعاد  
يزيد من حيث هو بعد ولما كان تزايد عدد الابعاد بقدر واحد يكون  
زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة  
البعد البعد كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد لكنها نسبة غير متناهية الى  
المتناهي وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصل كنسبة زيادة الامتداد  
على الامتداد الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية  
اما اذا كانت متناقصة بما يلزم الخلف لان النسبة لا يكون محفوظة حينئذ  
ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر تزايد الخطين حتى لو امتد الخطان  
الى غير النهاية تزايد الانفراج الى غير النهاية فقد انحصر ذير المتناهي بين  
حاصرين انحصارا ظاهرا ثم سأل نفسه ان المحال انما يلزم من فرض  
اللاتناهي الابعاد مع فرض السابقين على ذلك الوجه ولا يلزم منه استحالة  
اللاتناهي في الجائز استحالة السابقين على ذلك الوجه واجاب بانه اذا  
كانت الابعاد غير متناهية في جميع الجهات فامكان السابقين المذكورين  
ظاهر فانا اذا قسمنا جسما مستديرا كالترس بستة اقسام متساوية ونخرج  
الخطوط الى غير النهاية فينقسم ستة اقسام فكل خطين منها

٥٩ \*

لو اشترط كون تلك الابعاد ولابد ان يكون متقاطعة على زوايا قوائم فلا تم على هذا المذهب وهو  
الاكتفاء بتحقيق الابعاد في الجملة يكفي في تحقيق اجزائه ولا يحتاج الى اربعة على ما صرحوا به فقياد ذكره ارتكاب  
استندارك ايضا هذا اقول الحق ان يحمل كلام الشارح على انه لا يحتاج في تحصيل الجسم الى تحصيل الكثرات

اولا باعتبار التأليف هن اجزاء ثلثة ثم اعتبار التأليف هن ثلاث الكثرات بل يكسفي تأليف واحد بين تلك الاجزاء  
في الجهات الثلاث والحاصل ان فيما ذكره الامام من التوجيه يلزم زيادة اعتبار تحصل الجسم لاحاجة اليها قال  
الشارح وكان للشارح ٥٩

ما ذكره اول التوجيه كلامه لان الثاني  
اكثر فسادا واعلى ما يشهده كلام  
الحاكمات قال الشارح بل قصد  
يدين ان شيئا من الاجسام المتناهية  
المقادير لا تألف مما لا ينتهى اصلا  
اقول في هذا القصد فوايد اولها  
ان السبب الكلي اشد عندنا الايجاب  
الكلي الذي هو دعوى الخصم  
وانتهى انه يلزم منه ما هو مذهب  
الحكام من ان كل جسم مفرد متصل  
واحد قابل للقسمة الى غير النهاية  
مع دال في التركيب من الاجزاء  
المتناهية كما هو مذهب الجمهور وفيه  
نأمل اذ بهذا الدليل وحده يمكن  
اثبت ما هو مذهب الحكم بلا احتياج  
الى ما استدله على النظام لا يقال  
انه وان كان جاريا في نفي التركيب  
من الاجزاء الغير المتناهية لكن الشيخ  
لم يجزه فيه لانا نقول هذا الدليل  
على ما سيذكره الشارح انما اقام  
الشيخ على نفي دعوى الجمهور وهو  
كون كل جسم مركبا من اجزاء  
لا تجزى متناهية فهو انما اجزاء  
في رفع الايجاب الكلي فبالنظر الى  
الاجزاء لا يثبت ما هو مذهب الحكماء  
مع الضميمة ايضا نعم يمكن اجزائه  
في السبب الكلي وثالها ما يظهر  
تعدد رتب المقدمات وتخصيل الجسم  
المتصل قال الشارح لكنهما كنسبة  
الاجزاء الى الاجزاء كنسبة متناه الى متناه

هما الساقان على ذلك الوجه لان زاويتيها ثلثة قائمة واذا عرضنا بعدا بينهما  
في اى موضع كان حدث زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوي الساقين  
فيكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة فيكون مثلثا متساوي الاضلاع فقد  
ظهر ان كل انفراج بين الخطين اعما هو بقدر امتدادهما فاما ان يكون  
متناهي فمجموع الستة متناه او يكون غير متناه فيلزم انحصاره ما لا ينتهى  
بين حاصرين واقول لاحاجة الى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة  
تفرض يمكن ان يخرج منها ستة خطوط بحيث يكون زواياها متساوية  
فلو كان جميع الابعاد غير متناهية لامتدت الخطوط الى غير النهاية وانقسم  
سعة العالم الى ستة اقسام ويلزم الخلاف لكن الطريقة التي سلكها الشيخ  
ادق واشمل لانه يكفي فيها ان تزايد الابعاد على نسبة زيادة الامتداد  
ولا يحتاج الى انها يتزايد مثل زيادة الامتداد اذا عرفت هذا فلنرجع الى  
شرح الشرح اما قوله (والثانية انه يجوز ان وجد بينهما ابعاد متزايدة  
بقدر واحد) فاعلم ان التزايد اما على سبيل التساوي وعلى سبيل الناقص  
او على سبيل التزايد والتزايد على سبيل الناقص لا يفيد لاننا نريد ان نقول  
الامتداد ان لو كانا غير متناهيين كانت الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية  
فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في بعد واحد  
وذلك البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيكون البعد  
الغير المتناهي محصورا بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهية  
متناقصة لم يجب ان يكون البعد مشتملا عليها غير متناه لانا ان افرضنا خطا  
بقدر شبر ونجعل البعد الاول نصف شبر ثم نصف النصف الباقي ونزيد  
على البعد الاول حتى يكونا بعدا ثانيا ثم نصف نصف النصف ونزيد  
على البعد الثاني فيكون بعدا ثالثا وهكذا يمكن التنصيف الى غير النهاية  
لان الخط قابل للانقسام الى غير النهاية ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل  
على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل انقص من شبر واحد واما اذا كان  
التزايد على سبيل التساوي فهو بغيره لما مطلوب وانما انقص عليه لان  
المثل موجود في التزايد فاذا علم ان المطلوب يحصل من اعتبار المثل كان  
حصوله من الزايد بطريق الاولى فما كان حال الزايد معلوما من المثل  
بدون المكس اختار المثل وفيه نظر لان الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير  
النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض خروج

اقول في تقريره ايمان قول الشيخ فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه غير متناسب  
اسوق الكلام لانه لما ذكر انه يلزم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة المقاهي الى المتناهي فاذا استثنى نقيض التالي ينبغي  
ان يقال لكن ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف والنظم فنسبة الجسم الى الجسم فنسبة متناه الى غير متناه لانها

كنسبة الاجزاء بناء على ان ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف لان نسبة الاحاد الى الاحاد نسبة متناه الى غير متناه وتوجيه كلام الشيخ يحتاج الى عناية بظهر التأمل فتأمل (قال المحاكات بوجهين احدهما ان كان في قوله كان جسم) آما قول الاظهر ان يقال مقصود ان يحصل جسم ينبغي ان يجعل مقدما على اعتبار ٦٠ النسبة وفي توجيه الشارح

جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهي محصورا بين حاصرين وهو الخلف فالاولى ان يقال لو لم يفرض الزيادات متساوية لم يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لانه يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف وذلك لم يتبين من ان وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لم يتبين الا اذا تحقق النسبة في تزايد الابعاد والنسبة انما يتحقق اذا كانت الزيادات متساوية وعظم النسبة وان افاد المطلوب ايضا لانه لما حصل المطلوب بمجرد المثل ظاهرا لم يحتاج الى فرض ذلك التزايد واما قوله واية زيادات امكنت فالامام زعم انها قضية موضوعية اية زيادات امكنت ومجملها فيمكن ان يكون هناك بعد والمعنى ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لابد ان يكون هناك بعد يشتمل عليها باسرها وبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد ونقل الشارح ان معناها ان كل واحدة من الزيادات يمكن ان يشتمل عليها بعد وهذه هي القضية التي دل عليها قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد مع مزيد فيه وهو المزيد عليه فلا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد بيانا لها نعم لا يبقى لقوله واية معنى على ذلك التفسير بل الواجب ان يقال والزيادات الممكنة واما الشارح فقد نصب اية زيادات فيكون عطفها على كل زيادة توجد وعلى هذا يكون المعنى ان كل زيادة تفرض وكل مجموع زيادات اي مجموع كان في بعد واحد اما ان كل زيادة تفرض فهي مع المزيد عليه في بعد فظاهر واما ان كل مجموع زيادات فهو في بعد فلان اذا فرضنا عشرة زيادات في عشرة ابعاد فلا بد ان يكون مجموع تلك الزيادات العشرة في بعد فوقها وهو البعد الحادي عشر ولما كان كل زيادة وكل مجموع في بعد كان هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الممكنة الغير المتناهية فهو معنى قوله فيمكن ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع ذلك الممكن فظهر معنى التعليل باللام وعلى ما جرى عليه تفسير الامام يكون قوله لانه حشوا زائدا لا مطلق للام ولان فائدة ويمكن ان يقال الواو في واية زيادات تصحيف والاصل كان فاية فهو مطلق لان

يصير الكلام فكذا دون توجيه الامام (قال المحاكات) فلا يحتاج الى ما يحصل الجسم ولا الى ما يتوقف عليه يحصل الجسم) من كون حجم الاثنين ازيد من حجم الواحد اذا لكل واحد حجم غير متقسم كما هو مذهبهم وما ذكره من الاتحاد بالنوع لصحة النسبة متعوض بالنسبة بين الاعداد الان يختص بالنسبة بين المصادر وحيث يتوجه حديث الاعداد سند المقصود واما ان النسب لا بد ان يكون بحيث اذا ضم اليه امثاله يصير مهلا للنسب اليه فالمراد الانضمام اليه بنفسه اولى الاخر المادية حتى يصح التسبب بين الاعداد على تقدير اشتغالها على الجزء الصوري وحيث لا يكون مركبة من اعداد دونها وعلى تقدير عدم اشتغالها عليه وحيث لا فرق بين تقومها باعداد دونها وبين تقومها بنفس الواحدات بتلك العدة هذا واما قوله فلعل الغائبة اتمام الحجة كما ذكر ظاهره اشارة الى ما قرره في توجيه كلام الشيخ فان المتصعدة انما تصير زمنية اذا جعل التالي تحقيق الجسم لا كونه تناهي السدد وفيه انه لو حذف الجسم والتقى بالجسم وجعل الثاني تحقيقه يحصل المقصود والاظهر ان يقال على مذهب المتكلمين وان صح نسبة الخط الى السطح والسطح الى الجسم

لكن على مذهب الحكماء المحققين لا يصح فالشيخ حصل الجسم اولا حتى يمكن له بيان النسبة في الواقع بحيث لا يتوجه المناقشة عليه اصلا ثم اقول يمكن ان يقال ايضا فائدة الابعاد الى الطريق الاخر للمناقشة على ما ذكره الشارح حيث قال واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في المناقشة قال الشارح انه لم يقل

في الثانية لا يجب تركيب الجسم أما قول هذا لما يتوجه لو حل قول الشيخ الى ما لا يفصل على معنى ما لا ينقسم بوجه  
اي لا يقبل الانقسام اصلا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا على ما هو شأن الجزء الذي لا يتجزى اما لو حل على  
معنى ما لا يفصل بالفعل ٦١ الى الاجزاء اي ليس له اجزاء بالفعل على ما هو الظاهر المتبادر من لفظ

لا يفصل او الظاهر منه سلب فعلية  
الانقسام لا سلب امكانه وقابليته  
ويدل عليه قول الشيخ فقد اوجب  
امكان وجود جسم ليس لامتداده  
مقاصلا اذ من اظهر ان المراد سلب  
المفصلة بالفعل عن الجسم المفروض  
لا سلب قابليتها فلا يتوجه وصار  
حاصل كلام الشيخ حيث ان الجسم  
لا يجوز ان يكون له مفاصل غير متناهية  
واما اشتغاله على مفاصل متناهية  
فليس بواجب اما اذا كان تلك المفاصل  
غير قابلة للانقسام اصلا فلما من  
ابطال مذهب جهـور التكليف  
من انه ممتنع واما اذا كانت قابلة للانقسام  
فلانه وان كان جائزا لكنه غير واجب  
اذ لا بد من الانتهاء الى جسم ليس  
مفصلا بالفعل والارز التسلسل  
ويلزم كون البعد المشتمل على الجميع  
غير متناهي القدر والامر الدائر بين  
المتنوع والممكن كان جائزا او واجبا  
ولا يمتنع وهذا بناء على ان الشيخ  
لم يخص الكلام بالجسم المفرد على  
ما وجهنا لم يتوجه السؤال الذي  
ذكره المحاكات بقوله فان قلت الثابت  
بانظر السابق ان الجسم ليس له  
مفصل بالفعل الى ما لا يفصل آه  
(قال المحاكات فما وجه  
العدول الى نفي الكل من نفي كل آه  
قال المحقق الشريف قدس سره

وحاصل كلامه انه لا بد من بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية  
لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية في بعد فيكون جميع الزيادات  
الغير المتناهية في بعد الا انه اذا تقسيم الاول منها مستندرك اذ يكفي  
ان يقال اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوجه بعد آخر  
ولا يوجد الى آخره وحيث اعتبر التقسيم الاول فاذا لم يوجد بعد مشتمل  
على الزيادات الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدور عدم بعد كذلك  
فلا حاجة الى بيان كونه محصورا بين حاصرين اللهم الا اذا اراد الزام  
محال آخر وحينئذ لا يتضح الملازمة بين عدم البعد واعظم الابعاد والمطلوب  
ذلك ولو حاول ملاحظة ما في الكتاب لقال اما ان لا يكون هناك بعد مشتمل  
على جميع الزيادات الغير المتناهية او يكون وهما محالان اما الاول فلانه  
لو لم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن جميع تلك  
الزيادات الغير المتناهية في بعد واذ لم يكن جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد  
لم يكن بعض الزيادات في بعد فيكون هناك بعد لا يكون زيادته في بعد اخر  
فهو آخر الابعاد وحينئذ ينقطع الامتداد ان عنده وقد فرضناهما غير  
متناهيين هذا خلف واما الثاني فلانه يلزم ان يكون ما لا يتناهي محصورا بين  
حاصرين واليه اشار بقوله قبتين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين  
الامتدادين ونحذر المنع ان يقل لانم انه اذا كان كل واحدة من الزيادات  
في بعد يجب ان يكون جميع الزيادات في بعد لجواز ان لا يكون الحكم على  
كل واحد حكما على الكل المجموع فان قلت لو لم يكن كل الزيادات  
في بعد لا يكون بعض الزيادات في بعد فلا يكون كل زيادة في بعد فتقول  
لان لم انه اذ لم يكن مجموع الزيادات في بعد يلزم ان لا يكون بعضها في بعد  
بل اللازم ان المجموع ليس في بعد وهي قضية مخصوصة لا يستلزم  
السالبة الجزئية لا يقال اذ لم يكن جميع الزيادات في بعد فاما ان لا يكون  
شي منها في بعد او يكون بعضها في بعد بعضها لا يكون واما ما كان يصدق  
السالبة الجزئية لانا نقول لان لم الحصر لجواز سلب الشيء عن المجموع  
واثباته لكل واحد فان كل واحد من الانساق يشتمل على هذا الرقيق  
ويسمى هذا الدار والكل ليس كذلك واجاب الشارح بان الشيخ لم يعقل كون  
جميع الزيادات في بعد يكون كل واحد من الزيادات في بعد حتى يرد المنع بل عاله  
بكون كل واحد وكل مجموع في بعد اذ لو وجد مجموع الزيادات الغير

منشاء هذا الاعتراض توهم ان قول الشارح يثبت ان جميع تلك الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد  
سالبة جزئية وليس كذلك فانه سالبة كلية اذ قد صرحوا بان كل ليس ممتنع للسالبة الكلية بخلاف ليس كل فمعنى  
الكلام يثبت ان لا شيء من الانقسامات بحاصل في الجسم المفرد بل قد ثبت ان بعض اجسام مطلقا غير منقسم بالفعل

لان المفرد بعض منها وانما قال ذلك موافقة لكلام الشيخ لانه اراد بعض الاجسام المفردة كاتوهم المعترض وما ذكرناه وان لم يكن متبادرا من العبارة فلا اقل من ان يكون احتمالا فليحمل عليه دفعا للاعتراض انتهى اقول يرجع كلام الشارح على ما ذكره قدس سره من التوجيه الى ان لا شيء ﴿ ٦٢ ﴾ من الانقسامات بحاصل

في الجسم المفرد ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل والجسم المفرد بعض من الجسم المطابق الذي جعله الشيخ عنوانا لهذا قال الشيخ فقد ثبت وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وهو في قوة الجزئية ولم يقل فقد ثبت ان جميع الاجسام كذلك فانه في قوة الكلية وهذا بهينه ما ذكره صاحب المحاكات في توجيه كلام الشيخ حيث قال ويمكن ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الاتصال الاجسام المفردة هي بعض الاجسام ولكنه يوافق ذكره الشارح لتوجيه قول الشيخ ليس يجب ان يكون حيث جعل قول الشيخ في الفصل الاول له ومذهب الجمهور رفعنا للايجابى الكلى الذى في قوة السلب الجزئى ولهذا قال والثانية جزئية اذ الجسم الذى ظن الجمهور انه ذو مفاصل هو الجسم المفرد لان الاحتمالات الاربعة المذكورة على ما صرح به الشارح انما اوردت في الجسم المفرد وهو المتنازع فيه بينهم انه ذو مفاصل متناهية او غير متناهية اولا وذكر الشارح هناك ورابعها كون الجسم المفرد غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبت اما الجسم المؤلف فسيجي القول فيه ان شاء الله

المتناهية وجب ان يكون في بعد لانه مجموع وكل مجموع في بعد وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع المتناهي فيلم ان كل مجموع متناه فهو في بعد لكن لا يلزم منه ان لمجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهي او غير متناه فلا نسلم ان كل مجموع في بعد والفرض لا يقتضيه وكيف يسلم الكلية مع منع الشخصية ولو ثبت هذه المقدمة كفت في اثبات المطلوب فلم يكن انى قوله كل زيادة في بعد ولا الى قوله والافىكون امكان وقوع الابداء وما بعده من المقدمات حاجة اصلا ولست ادري كيف بين تلك الملازمة اى بين عدم البعد الغير المتناهي واعظم الابداء فان بينها بما نقل عن الامام وهو انه لو لم يوجد بعد مشتمل على جميع الزيادات وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد آخر او لا يكون زيادة في بعد آخر والا لكان كل زيادة في بعد آخر فيكون جميع الزيادات في بعد وهو محال فالتنع وارد وكذلك ما ذكرناه من انه لو لم يوجد جميع الزيادات في بعد فبعض الزيادات لا يكون في بعد لجواز ان يكون كل زيادة في بعد ولا يكون الجميع في بعد واما ان كل مجموع زيادات في بعد فعلى تقدير التسليم لا يدل على الملازمة فاذا ذكره الشارح لا انطبق له على المتن اصلا والحق في هذا المقام ان يوجه الكلام من الابداء هكذا لو لم يكن الابداء متناهية جاز ان يكون يوجد امتداد ان غير متناهي خارجا من نقطة واحدة لا يزال البعد بينهما يتزايد وجاز ان يكون تزايد الابداء بقدر واحد وجاز ان يكون الابداء المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فحينئذ يكون الزيادات المتساوية ذاهبة الى غير النهاية ولان كل زيادة في بعد فلا بد ان يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية فانه لو لم يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه وذلك لانه ان لم يكن في زيادات الابداء الغير المتناهية زيادة بعد غير النهاية فكل زيادة بعد فرضت يكون نسبتها الى زيادة بعد آخر نسبة المتناهي الى المتناهي لكن نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد آخر نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون عدد الزيادات متناهي وايضا لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات فاذا كان عدد الزيادات غير متناه كان زيادة البعد غير متناه بالضرورة وينعكس بعكس

﴿ التقيض ﴾

تعالى وقال هناك ايضا عند قول الشيخ وهم واشاره لما اراد في هذا الفصل ابطال الراى

الاول من الاربعة المذكورة والمذكور هو كون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء غير منقسمة اصلا فاللازم بعد ابطال ليس الا ان بعض الاجسام المفردة غير منقسم الى مفاصل متناهية لان كل جسم مفرد كذلك نعم ما ذكره الشيخ يمكن اجراءه

في كل جسم مفرد حتى يثبت السلب الكلي الكثرة انما الظاهر الدليل صريح على رفع الابطال الكلي واللازم منه صريح بالبرهان  
 الجزئية لا الكلية فلهذا ذكر الشارح الجزئية على وفق كلام الشيخ وقد دفع اعتراض صاحب المحاكات بالارتكاب ما يخالف  
 التوجيه الذي ذكره في قول ٦٣ الشيخ ليس يجب ان يكون وظهور ايضا ان مراد الشيخ من الجسم

هو الجسم المفرد لان الكلام انما هو فيه  
 فلا يحسن قوله قدس سره بلى يثبت  
 ان بعض الاحسام مطلقا غير متقسم  
 بالفعل لان المفرد بعض منها الى آخره  
 لانه ينبغي على ان يكون مراد الشيخ  
 من الجسم الجسم المطلق وقد عرفت  
 انه ليس كذلك وكذا يظهر فساد  
 ما ذكره صاحب المحاكات لتوجيه  
 جزئية النتيجة على ما قلناه ايضا لانه  
 مبني ايضا على الرعم المذكور وقال  
 الشارح لان الثابت بالبرهان في الفصل  
 اشائي هو ان الاجسام المتناهية  
 الاقدار قال بعض المحققين فيه نظر لان  
 دلائل نفي الجزئية الذي لا يتجزي  
 بنى تركيب الجسم مطلقا منها فان  
 المحالات المذكورة في الفصل الاول  
 لازمة على تقدير عدم تناهي الاجزاء  
 ايضا سواء كان الجسم متناهيا او غير متناه  
 نعم المحالات المخصوصة بهذا المذهب  
 انما يلزم في الاجسام المتناهية  
 الاقدار وذلك لا يوجب عدم ثبوت  
 الكلية فان ما علم ثبوته في الفصل  
 الاول اولى مما علم في الفصل الثاني  
 لانه قد فرغ عليه في الفصل الثالث  
 فهو بالوضع والتسليم فيه اولى مما علم  
 فيه ولا اقل من ان يكون مساويا له  
 بل نقوله تركيب الجسم الغير المتناهي  
 من الاجزاء الغير المتناهية يستلزم  
 تركيب الجسم المتناهي منها وبطلان  
 الإلزام يستلزم بطلان الملزوم

النفق الى انه لو لم يكن في زيادات الابعاد زيادة بعد غير متناه لم يكن عدد  
 الزيادات غير متناه فن الزيادات زيادة لا يكون في بعد آخر وهو اعظم الابعاد  
 وحينئذ ينقطع الامتداد ان والا كان هناك بعد اعظم مما فرض اعظم الابعاد  
 فنهين وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون ما لا يتناهي  
 محصورا بين حاصرين وانه محال فان قلت اذا ثبت تناهي الزيادات وآخر  
 الابعاد وقد فرضنا غير متناهيين فهو خلاف المفروض فاي حاجة الى ما بعده  
 من المقدمات قد قول لم يقتصر الشيخ على ذلك بل الزم خلقا للثا واما الزم  
 الخلف الثالث دون الاولين لان الخلف الثالث انما يثبت بعد تبين الخلفين الاولين  
 فهو دال عليها بدون العكس فان قلت المحال لازم من المجموع ومن الجائز  
 ان يكون المجموع محالا مع امكان كل واحد من آحاده فلا يلزم استحالة  
 عدم تناهي الابعاد فنقول نحن نعلم بالضرورة ان المحال ما ينشأ الا من فرض  
 عدم تناهي الابعاد كانه قيل لو كانت الابعاد غير متناهية يلزم ان يوجد  
 في الصورة المفروضة بين الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير  
 المتناهية واللازم محال والمملوم مثله وقد تبين مما قررناه ان تصوير البرهان  
 لا يحتاج الا الى ثلث مقدمات لانه لما فرض ان يخرج من نقطة واحدة  
 امتداد ان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد الى غير النهاية يكون اصل  
 البرهان موضوعا ثم يلزم منه عدم تناهي الزيادات بالفعل وان يكون  
 كل زيادة في بعد وان قوله فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت  
 تفرض ابتداء شروعه في الحجة وار قوله ولان كل زيادة كاف في تعليل توحد  
 الى آخر وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه اولم يوجد لازم ان لا يكون  
 بعض الزيادات في بعد وقد صرحنا بهذا التعليل عبارة الشفاء وان قوله  
 فيكون انما يمكن وجود البعد المشتمل على محدود اي لا يمكن الوجود بعد  
 مشتمل على عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية لادخل له في الاستدلال  
 وان كان لازما وان قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد  
 تكرار لقوله فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان  
 فان قيل هذه الحجة مبنية على وجود بعد هو آخر الابعاد لانها يتوقف  
 على وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية وهو آخر  
 الابعاد فانه لو كانت فوقه بعد لم يكن مشتملا على جميع الزيادات لكن  
 وجود آخر الابعاد موقوف على تناهي الامتدادين فاذا دللناكم مبني

ويمكن الاعتذار عن هذا بان هذا النظر الى ما هو خارج عن المذكور في هذا الموضوع انتهى اقول الشيخ قد اورد  
 القضية الاولى مهمله والشارح في صدد النكته في ذلك مع ان الظاهر هو ارادها ككلمة لانها الايق بالمقامات  
 البرهانية وما يدل على المهمله يدل على الكلية ولا يكتفي لذلك ان الفصل القصد بطلان تركيب الجسم من الاجزاء

الغير المتناهية لا يدل على بطلان تركيب الجسم الغير المتناهي منها او كون ما ذكر في الفصل الاول الذي عقد لابطال  
مذهب آخر يجري فيه لا يقدح في صحة التكنة المذكورة واما قوله بل نقول تركيب الجسم الغير المتناهي آه فنقول  
ان اثبت الملازمة بان نصف الجسم الغير المتناهي الاجزاء غير متناهي ٦٤ الاجزاء والا فلا يحصل

على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فالجواب ان تناهي  
الامتدادين انهما يلزم من عدم تناهيهما فانه لو كان الامتدادان غير  
متناهيين فاما ان يكونا بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكونا واما ما كان  
يلزم ان يكون الامتدادان متناهيين هذا خلف قال الشارح اللازم  
من عدم البعد المشتمل على جميع الزيادات ان لا يكون جميع الزيادات  
مشتملة عليه ولا يلزم منه ان يكون بعض الزيادات عليه غير مشتمل  
عليه لان السلب الجزئي نقيض الإيجاب الكلي لانقيض الإيجاب الكلي  
بخلاف جواب المسعودي فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات في بعد  
يكون بعض الزيادات غير موجودة في بعد لان السالبة الجزئية نقيض  
الموجبة الكلية واعلم ان هذا البرهان لا يدل الاعلى امتناع اللاتناهي  
من الجهتين الطول والعرض اما امتناع اللانهاية من جهة واحدة  
فلا دلالة له عليه لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن  
وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة ويفرجان متزايدا الى غير النهاية  
ضرورة توقف امكان انفراجها كذلك على اللاتناهي في العرض وعلى  
هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني فان الشكل هيئة  
احاطة الحد الواحد او الحدود بالشيء وذلك يتوقف على تناهي الامتداد  
الجسماني في سائر الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ كفاية فلا بد  
من الاستعانة باحد البرهاتين الاخرين اما برهان المسامنة فانا اذا فرضنا  
كرة خرج من مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه ونحرك الكرة  
حتى زالت الموازية الى المسامنة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة  
هي اول نقطة المسامنة لكنه محال في الخط الغير المتناهي اما بيان  
الشرطية فلان المسامنة ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة  
واما استحالة التالي فلوجهين احدهما ان كل نقطة تفرض في الخط الغير  
المتناهي اول نقطة المسامنة تكون المسامنة معها بزاوية حادثة في المركز  
والزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية فالمسامنة بزاوية اصغر منها قبل  
المسامنة بتلك الزاوية فهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة  
والثاني ان المسامنة مع اى نقطة تفرض يكون لحركة وكل حركة منقسمة  
الى غير النهاية فالمسامنة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها  
فا فرض اول نقطة المسامنة لا يكون اول نقطة المسامنة هذا خلف ونحن

الاجزاء الغير المتناهي من امرين  
متساويين متناهيين مع ان نصف  
الجسم الغير المتناهي القدر اذا كان  
متناهيان من جانب كان متناهيان بالضرورة  
فنقول الجسم الغير المتناهي لا يقبل  
التصنيف وليس له نصف اذا كان  
متناهيان من جانب وان اثبت بان العلة  
مشتركة وهي عدم انتهاء القسمة  
الى حد فعملى تقدير التسليم كانت  
اتفاقية لازمية لان التالي لا يلزم  
من المقدم بل من الجسم قابل للقسمة  
الى غير النهاية على ان لزومه منه  
ايضا محل نظر وتأمل ( قال المحاكات  
واما ان المطلوب جزئي فظاهر الشرح)  
قال بعض المحققين اقول ظاهر الشرح  
انه لم يثبت ان كل جسم غير مشتمل  
على الاجزاء التي لا تجزى الغير  
المتناهية بل انما ثبت ان الجسم المتناهي  
كذلك فلم يثبت الاتصال الا في بعض  
الاجسام اذ الجسم الغير المتناهي  
على تقدير امكانه يجوز ان يكون مركبا  
من اجزاء غير متناهية فلا يكون متصلا  
والنظر الذي اورد غير وارد لما  
سيجوز ولانه اذا ثبت ان الاجسام  
غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية  
المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام  
متصل واحد لان كل جسم متناه  
اخذنا بان لا يكون له اجزاء اصلا  
او اجزاء هي اجسام ولا تسلسل  
بل ينتهي الى جسم لا يكون له جزء

اصلا اقول هذا القائل ذهل عن ان اشرح جعل القضية الثانية جزئية لانها لو كانت جزئية لكان لها  
مدخل في جزئية النتيجة ولم يكن اهمال القضية الاولى مستقلا في جزئيتها على ما زعم هذا القائل المحقق ولم يكن  
ما ذكره في جواب النظر محصيا اذ لا يصح حينئذ قوله لانه اذا ثبت ان الاجسام المتناهية الاقبار غير مشتمل على

الاجزاء التي لا تجزى الغير المتناهية وان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام متصل واحد لانهم يثبت ان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية هذا ان اخذت القضية موجبة كلية كما هو الظاهر ﴿ ٦٥ ﴾ وان اخذت رفعها لايجاب الكلي لم يثبت عليه قوله لان كل جسم

متناه آه على انه في لم يثبت ان بعض الاجسام متصل اصلا لان القضية الثانية لما كانت جزئية فيجوز ان يكون صدقها بان الجسم الغير المتناهي غير متألف من الاجزاء الغير المتجزية المتناهية والاجسام المتناهية باسرها متألفة من الاجزاء الغير المتجزية المتناهية اللهم الا ان يخص الجسم في المقدمة الثانية بالمتناهية ايضا وكذا قوله لان كل جسم اخذ فاما ان لا يكون له جزء اصلا او اجزاء هي اجسام او على تقدير ان يكون القضية الثانية جزئية على ما صرح به الشارح يجوز ان يكون بعض الاجسام المتناهية متألفا من اجزاء لا تجزى متناهية على ما فصلناه واقول في جواب النظر القضية الاولى وان كانت جزئية نظرا الى جمل العنوان جسم مطلقا لكنها بعد التخصيص بالمتناهي صارت كلية وقد صرح به الشارح فيما مر حيث قال لكنه لم ينفع بهذا القدر بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتألف مما لا يتناهي اصلا والقضية الثانية لما كانت حاملة من رفع الابطحاج الكلي كان صريحا السلب الجزئي فبالنظر الى اقامة الحق واجراء الدليل كانت الاولى كلية بعد التخصيص والثانية جزئية واعتبر في الثانية ايضا التخصيص بالمتناهي على ما عرفت وان كان الدليل

تقول بارا. هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتا لخط غير متناه ثم تحرك القطر الى الموازاة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهية نقطة هي آخر نقطة المسامطة وهو باطل بيان الملازمة ان المسامطة كانت وما بقيت فلا بد ان يكون له نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة يفرض في الخط الغير المتناهي انها آخر نقطة المسامطة فالمسامطة مع النقطة التي فوقها بعد المسامطة معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت المسامطة وكل سمت مسامطة فينبه و بين سمت الموازاة زاوية وحركة للقطر قطعاً فالمسامطة ببعض تلك الزاوية او ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامطة بها فافرضناه آخر نقطة المسامطة لا يكون آخر نقطة المسامطة وهو محال واذا كان ذلك البرهان برهان المسامطة فلنسم هذا البرهان برهان الموازاة فان قيل الاعتراض من وجوه الاول ان هذا ذكرتم في بيان بطلان التالى دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامطة او آخر نقطة المسامطة لان مسامطة القطر انما يكون بزاوية وحركة متعسفين فكل نقطة يفرض اول نقطة المسامطة او آخرها لم يكن اولا ولا آخره التالى ان هذه الدلالة يتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهى الابعاد لانا اذا فرضنا اطول الابعاد اعنى قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامطة تحدث في المركز زاوية ولا يفرض ان المسامطة بتلك الزاوية مع طرف القطر العالم لكن المسامطة ببعضها قبل المسامطة بأكملها فلا بد ان تكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامطات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر متناهما الى غير النهاية الثالث انا لانسلم ان المسامطة ببعض الزاوية قبل المسامطة مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك لو كان هناك مسامطة ببعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل والشبهة انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة ما لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها ونصف الزاوية قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه محال

الذي ذكره الشيخ لا بطلان هذا ﴿ ٩ ﴾ المذهب يمكن اجراءه واقامته في السلب الكلي وحينئذ نقول النتيجة نتيجة الكلية والجزئية ونتيجة الكلية والجزئية يكون جزئية فان قلت كون النتيجة جزئية ليس لكونه احدي المقدمتين جزئية بل ذلك لكون الاستدلال بالشكل الثالث حتى لو كانت المقدمتان معاكبة كانت النتيجة ايضا جزئية لا يقال يمكن الاستدلال

بالشكل الاول وحيتئذ لا يكون جزئية النتيجة بخصوصية الشكل لجزئية المقدمة لانا نقول ارتدادا الى الشكل الاول لا يكون بعكس الكلية والالكان الاستدلال بالجزئين بل بعكس الجزئية وجعلها صغرى والكلية كبرى وحيتئذ نقول لادخل لجزئيتها في جزئية النتيجة لانها لو كانت كلية ايضا لكان

٦٦

فاجواب من الاول ان ازوم نقبض التالي لا يطل الملازمة فان لا يتناهي الابعاد محال والمحال جاز ان يستلزم النقيضين على انا نقول لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المسامنة فاما ان يوجد اول نقطة المسامنة في الحد الغير المتناهي او لا يوجد وكلاهما محال وعلى هذا يطل الاعتراض بالكلية وعن الاخير بن بان الاحكام المذكورة وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كساير الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد المسامنة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن لا يتعين نقطة في الخط الغير المتناهي للاولية بخلاف الخط المتناهي واما برهان التطبيق فهو ان يفرض خط غير متناه من احده الطرفين دون الآخر ويفصل من الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متساويين احدهما زايد على الآخر بزراع فاذا قابلنا السذراع الاول من الخط الزايد بالزراع الاول من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع من الخط الزايد ذراع من الخط الناقص اولافان وجدت في مقابلة كل ذراع ذراع ساوي الجزء الكل والافالتفاوت بينهما اما في جانب المتناهي وهو محال لفرض التطبيق فيه واما في الجانب الاخر فينتهي الناقص بالضرورة والزايد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان متساويان على تقديره كونهما غير متساويين وانه محال فان فرض الخط غير متناه من الطرفين يقسم حتى يحصل خطان غير متساويين من احدهما الطرفين وبساق الكلام في كل منهما ويمكن ان يتصور على اي خط كان غير متناه من الطرفين او من احدهما نقطتان فيحصل خطان غير متساويين يزيد احدهما على الآخر بمابين النقطتين ويبين تناهيهما بالتطبيق قوله (اشارة فقد بان لك ان الامتداد الجسماني) تقريره على محاذات الشرح ان الامتداد الجسماني ملزوم للشكل والشكل ملزوم للمادة فالامتداد ملزوم للمادة اما بيان الاول فهو ان الشكل عرفة اقل يدس بانه ما احاط به حد واحدا وحدود واما ما احاط به حد واحد فكالدارة فانها لا يحيط بها الا حد واحد وهو محيطها واما ما احاط به حد ود فكالثلث فقد احاط به ضلعه اثنان وفي هذا التعريف ابهام لان مفهوم لهظة ما لم يتعين فجنسه غير متعين ونحتاج في الماهية انما يتم بذكر الجنس والفصل

لا شك ان جزئية المقدمات صان سببا لجزئية النتيجة كما ان يكون الشكل ثالثا ايضا سببا لهما فاذا اجتمعا امكن الاستناد الى ابهما ريد وذلك كما استند صاحب المحاكات جزئية النتيجة الى كون الاستدلال بالشكل الثالث ومن الظاهر ان بيان المذكور جار فيه بان يقال كون الاستدلال بالشكل الثالث ليس سببا لجزئية النتيجة بل جزئية النتيجة لجزئية المقدمة اذ لو فرض ان الاستدلال بالمقدمة الجزئية بالشكل الآخر كانت النتيجة جزئية على انا نقول كلام الشارح لا يدل على ان جزئية المقدمة سبب لجزئية بل ادعى الاستلزام الاولى للثانية وذلك مما لا يمكن اشتراح فيه (قال المحاكات لانا نقول لانم انه او كان كل جسم مشتملا على مفاصل) ذكر بعض المحققين انه اذا اخذ الثاني حلبة شبيهة بالنفصلة فلا اتجاه ايضا لهما والمعنى حيتئذ انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل لكان كل جسم اما مشتملا على مفاصل غير متناهية او مشتملا على مفاصل متناهية والملازمة سنية وكذا البطلان التالي اقول على تقدير كون القضية الاولى مهمة وكانت في قوة الجزئية والثانية جزئية لا يكون بطلان التالي بينا (قال المحاكات لا يقال لنتيجة انما هي قول بعض الاجسام لا يشتمل على اجزاء لا يتجزئ) قال بعض المحققين في كون النتيجة ذلك مناقضة فان القياس المذكور هو ان كل جسم لا يشتمل على اجزاء لا يتجزئ غير متناهية وكل جسم لا يشتمل على اجزاء

لا يتجزئ متناهية فالنتيجة بعض ما لا يشتمل على اجزاء لا يتجزئ غير متناهية لا يشتمل على اجزاء لا يتجزئ متناهية وهي اعم مما جعله نتيجة انما لا يشتمل على اجزاء لا يتجزئ غير متناهية صادق على غير الجسم ولا يمكن التقييد بما من شأنه الاشتغال بالميزكوز

على زعم الاختصاص بالجسم اذ ليس من شأنه الجسم ذلك الاشتغال فيخرج الجسم بهذا القيد وان ضم اليه ان الجسم منصفه  
بسلب الاشتغال على الاجزاء الغير المجزئة المتناهية وغير المتناهية بحكم المقدمتين كان اللازم كلية لا جزئية اذا الحكم في المقدمتين  
على جميع افراد الجسم ٦٧ لا على البعض اقول السرفى انتاج الشكل المذكور هو ان الاصفر والاكبر يلتقيان

في الاوسط الذي هو موضوع لهما  
فاللازم من المقدمتين ان بعض ما لا يشتمل  
على اجزاء لا يتجزى غير متناهية من الجسم  
لا يشتمل على اجزاء لا يتجزى متناهية  
وما حمل الحكم في المقدمتين على جميع  
افراد الجسم يخالف لما صرح به الشارح  
( قال المحاكات فان اخل في الوهم  
والفرض ) قد اشار في شرح المقاصد الى  
الجواب عن هذا وقرره بعض المحققين  
حيث قال الشارح حمل الانفصال  
مقسم الوجوه الثلاثة للقسمتين التي احدها  
الاختراق وجعل ما باختلاف الفرضين  
انفصالا في الخارج لا افتراقا واعلم ان اراد  
بالانفصال في الخارج الامتياز بوصفه  
خارجي لا حدوث قسمين في الخارج  
فصار حاصل كلام الشارح  
الانفصال اما بالقك والقطع اولا  
والثاني اما بسبب الاوصاف الخارجية  
او بمحض الوهم والفرض وحيث  
يؤول الى التقسيم الذي صوبه صاحب  
المحاكات يلزم اشتغال الجسم على  
اجزاء غير متناهية بالفعل في الخارج اقول  
فيه بحث اما اولا فلان هذا انما يلزم  
لولا قيد اختلاف العرضين باختلاف  
العرضين القارين اما اذا قيد به كافي اكثر  
نسخ المتن والشرح فلا يلزم ولعل هذا  
منه مبنى على ما سيقره من ان الفرق  
بين الاعراض القارة وغير القارة  
ضعف بحكم العقل بفساده وانت خير  
بان دعوى به عدم الفرق اولى بان  
يحكم عليه بالضعف واما ثانيا فلان  
هذا البيان الذي ذكره في الملاحظات

وايضاً ما احاط به حد واحد وحدود قد يصدق على المقدار والجسم  
الطبيعي لكنه اذا حقق كان من الكيفيات المختصة بالكميات  
المتصلة فيكون مفهومه هيئة شئ يحيط به حد واحد وحدود وتعرض  
تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد او الحدود به وهذا القيد احتراز  
عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات المعارضة للاجسام فانها  
هيئة لما احاط به حد او حدود ولكن عروضها له لا من تلك الجهة  
بل من جهة أخرى ولما ثبت ان كل جسم متناه قبالضرورة يكون مشكلا  
وفي قوله ( فين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ) اشارة  
الى دقة وهي ان الشكل متأخر في الرتبة عن التناهي اذا الشكل لما كان  
عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود متأخر لا محالة عن وجود  
ذلك الحد او تلك الحدود ولا معنى للحد لانهاية الجسم واما بيان الثاني  
فهو ان لزوم الشكل للامتداد اما ان يكون الحامل وما يكتفه مدخل  
فيه اولا يكون له مدخل اصلا بحيث لا يفرد الامتداد عن المادة  
ولو احققها كان الشكل لازما له وحيث يكون لزوم الشكل اما بنفس  
الامتداد او غيره فيكون الاقسام ثلاثة لا مزيد عليها وهذه هي العبارة  
التي لو خط فيها كلام الشيخ قال الامام الاقسام اربعة لان لزوم الشكل  
لجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها  
او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والا اول باطل لانه لو كان مقتضى  
لشكلي نفس الجسمية لزم تساوي الاجسام باسرها في الشكل والمقدار  
وتساوي شكل الكل والجزء لان جزء الجسمية مساو لكلها في الماهية  
والتساوي في العلة وجب التساوي في المعلول والثاني محذوف لظهوره  
لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال الذي يقتضيه نفس الجسمية  
لتساوي الاجسام في ذلك اللازم ايضا وان لم يكن لازما بل كان يمكن  
الزوال استحالة ان يكون علة لما يمتنع زواله وفيه نظر لانه لو صح ما ذكره  
يلزم ان لا يكون الشكل لازما للجسمية لان لزومه اما بنفس الجسمية او غيرها  
فان كان لغیرها فاما ان يكون لازما لها اولا والكل باطل ثم ان المحال الذي  
تقتضيه نفس الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية واسباب يجب ان يكون  
الحال في الجسمية طبيعة نوعية ولن كان لازما فثبت قلت اذا كان الحال لازما  
لجسمية يكون الجسمية مقتضية له وهو مقتضى للشكل فيكون الجسمية مقتضية  
فيكون المحال فنقول المحال انما يلزم او كان الجسمية مقتضية للشكل بذاتها واما اذا

لا يتم اجرائه في الموازات والمخازات لان اجرائه انما يتم بان يكون هناك اجسام غير متناهية يكون موازية ومحاذية  
للاجزاء المفروضة في الجسم المميز المفروض اذ لعل هذا القائل لم يقل ان لاختلاف المخازات بالنسبة الى اجزاء فرضية  
بجسم آخر بوجب القسمة في الخارج وافرقت بين المخازات بالقياس الى الامور الموجودة المتمايزة وبين ما هو بالقياس

الى الاجزاء الفرضية للجسم المتصل ليس ضعيفا (قال المحاكات لانقول المغايرة انما هي باختلاف العرضين) قول انت خير بان اختلاف الحثية العقلية لا يفيد في جواز اجتماع المتقابلين بل لا بد من اختلاف الحثية التقيدية حتى تغاير المحل ومن المعلوم ان تحصل المحل من حيث هو يصلح للمعلبية مقدم ﴿ ٦٨ ﴾ على عروض المرض

اقضته بواسطة شي آخر فلا يلزم منه المحال واثن سلته لكن الكلام في الشكل المعين كما يجي وهو غير ممتنع الزوال فقديان ان هذا القسم ليس بظاهر البطلان ولا يرجع الى القسم الاول فلو كان مراد الشيخ ما ذكره لم يحذف هذا القسم وذكر الشارح ان الاقسام ثلاثة لان ازوم الشكل الجسمية اما من حيث الانفراد عن المادة اولا بل من حيث المقارنة بالمادة والاول اما لنفس الجسمية او لغيرها وفيه تساهل لان ما لا يكون من حيث الانفراد لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة بل يجوز ان يكون من حثية اخرى فان الحثيات لا ينحصر في الانفراد والاقتران فالتقرير المطابق ما قدمناه قوله (هذا اول الاقسام) قديين ان ازوم الشكل اما لنفس الجسمية او للفاعل او للقابل فنقول اقسامان الاولان باطلان اما الاول فقد حرره الشارح اولا بان الشكل لازم للجسمية نفسها وهي منفردة عن المادة وما يكتف بها من الفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات كالانطراق والانحناء والتعجن وغيرها وانما حرره على هذا الوجه تنبيهها على فساد ما توهمه الامام من مقارنة الجسمية للعوارض المادة فالمعنى ان الجسمية لو اقتضت الشكل بذاتها بحيث لا يكون للمادة ولو احققها دخل في ذلك الاقتضاء لازم ثلاثة امور مترتبة اللازم الاول تشابه الاجسام في المقدار لان الاختلاف في المقدار لا يكون الا بالوصل كما اذا جمع بين مائتين فزال مقدارهما الى مقدار واحد او بالفصل كما اذا فرق ماء الى مائتين فزال مقداره الى مقداريهما او بالتخلخل حتى يصير المقدار الصغير كبيرا او بالكثافة فيصير المقدار الكبير صغيرا او بالكيفيات المقضية لشي من ذلك كالحرارة تقتضي التخلخل والبرودة يقتضي الكثافة وبالجملة الاختلاف في المقادير ليس الا بانفعالات المادة عن غيرها فيكون للمادة مدخل في ثبوت المقادير والمقدر خلافه لا يقال المفروض ان ليس للمادة دخل في ثبوت الشكل لا في ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف لانا نقول اذا لم يكن للمادة مدخل في ثبوت الشكل فبطريق الاولى ان لا يكون لها دخل في ثبوت المقدار لان الشكل تابع للمقدار ويمكن ان يعترض على هذا التوجيه بان الاجسام لا شك في اختلافها بالفعل والوصل والتخلخل والكثافة والكيفيات المقضية لذلك الا ان انحصار اختلافها في تلك الامور بل في انفعال المادة ممنوع لا بدله من برهان

المحال فلو كان الحثية التي بها يصلح المحل للمعلبية هي قيام العرض لزوم الدور فالصواب ان يقال كما اشار اليه بعض المحققين ان المحل الواحد المتصل من حيث انقسامه الى هذا والنصف محل لاحدهما ومن حيث انقسامه الى النصف الآخر محل للآخر فان قلت امتياز محل السواد عن محل البياض اركان بحسب الخارج كان المحلان متميزين في الخارج وهو يستلزم تعددهما فيلزم في الخارج الانفصال الخارجى وان لم يكن بحسب الخارج كان المحل الغير المتميز في الخارج موجبا لتمييز العرض في الخارج فيكون التميز العرض موجبا للتمييز الخارجى قلت الامتياز مطلق من الصفات الذهنية التي يتصف بها الاشك في الذهن فان اردت بالامتياز في الخارج انصاف المحل به في الخارج فمختار الشق الثاني ولا يلزم المحذور لان امتياز العرض ليس في الخارج ايضا وان اردت كون النصف به موجودا في الخارج فمختار الشق الاول ثم زدد في قولك كان المحلان متميزين في الخارج فان اردت به انهما يكونان موجودين في الخارج موجودين متميزين لتمييز كل منهما عن الآخر بصفة الانفصال فلان لم لزوم وان اردت به كونهما موجودين بوجود واحد انصافا

هو وجود الكل سلته لكن لا يلزم تعددهما في الخارج اقول ويؤيده ما قال به منهم من ان ﴿ والاول ﴾ الشخص من الاجزاء العقلية للشخص الموجود في الخارج وليس موجودا في الخارج مع انه يصير سببا لتمييز الشخص الخارجى وتبينه ثم قال لا يقال اذا انجز الجزء والكل في الوجود كما قريرته فليكن جسد احدهما على الاخر بل جيل

كل منهما على الكل صادقاً اذ معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود كما تقرر لاننا نقول معنى مطلق الحمل هو الاتحاد بوجدهما حتى اتحاد العارض بالعارض واتحاد المروض بالعارض واتحاد معروض عارض واحد وعكسه واتحاد افراد نوع واحد \* ٦٩ \*

والاولى ان لا يحمل الوصل والفصل على الفصل والوصل في نفس الجسم بل على فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به في القسم الثاني وحيث تدبّر الحصر لان اختلاف المقدار اما ان يكون في الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض او في الجسم الواحد وهو انما يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في الخلخل وانكشاف واختلاف الاشكال على الشئمة فلا شك ان توارد المقادير يتضمن الانفصال فان قلت تعدد الاجسام ليس الاسباب انفصال بعضها عن بعض فما وجه ذكر الوصل فيقول الانفصال المستدعي للمادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل معنى عدم الانفصال عما من شأنه الاتصال فلا بد من كون الاجسام المفصلة من شأنها الاتصال فان قلت ربما لم يكن من شأن الاجسام المتعددة ان يتصل جسمها واحداً كما في العنصر والفلك فنقول ذلك بحسب طبيعة الجسمية واجب واعلم ان لهم في اثبات المادة مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الانفصال وهو ان في الجسم فعلاً وانفعلاً ولا يجوز ان يكون امر واحد منفصلاً وفاعلاً في الجسم امر ان يفصل ياحدهما ويحصل بالآخر والاعراض الانفعالية تابعة للمادة والفعلية تابعة للصورة والبرهان المذكور مبنى على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه واما مسلك الانفصال ففسير تام اذ من الجائز ان يكون ما به يفعل ويفعل واحداً من جهتين بل هو منقوض بالنفس فانها تفعل في السعليات ويفعل عن العلويات بحسب انطباع الصور العقلية وليست مادة لازم الثاني تساوى الاجسام فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات لان التساوى في المتنوع يوجب التساوى في التابع فان الاشكال انما يختلف اذا اختلفت المقادير واختلاف المقادير اما بالانفصال او بالانفعال وكل منهما يتوقف على المادة فان قلت التشكلات هيئات احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقادير وهي الاشكال وهيئات التناهي ايضا للاشكال فيكون ذكر احدهما مستدركا اجاب بان الفرق بينهما كما فرّق بين البسيط والمركب فان الشكل مجرد عارض والتشكل اعتبار العارض مع وجود المروض اذ معناه اتصاف الجسم بالشكل لا يقال ان اردتم بالشكل الشكل المعين فلا نسلم انه يلزم الامتداد والدليل على الملازمة لا يعمل الاعلى ان الشكل في الجملة لازم للامتداد وان اردتم مطلقاً

فكان تميز الحمل اضعف من تميز الحال لم يلزم منه محذور (قال المحاكات واما الاعراض الغير السارية كالماسة والمحاذات) اقول ان اراد بغير السارية في الجسم فيرد عليه ان اللون ايضا كذلك لما صرحوا به من ان محله السطح وان اراد بغير السارية في سطح الجسم ففيه ان السارية والمحاذات سارية في السطح الذي وقع فيه التماس والمحاذات

والاولى ان يحمل القارة على غير الاضافية على ما استفاد من كلام الشيخ بعد ذلك حيث قال اعلم ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقفة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البقعة او مضافين كما خلافا للمحاذتين او موازتين او مماستين تحدث في المفسوم اثنية قال الشارح وتبين الرابع الذي هو ﴿ ٧٠ ﴾ مذهب الجمهور اقول

الثابت في اسبق صريح على ما مر هو ان بعض الاجسام المتناهي المقدار ليس متألفا من اجزاء لا يتجزى ولم يلزم ان لا شيء من الاجسام كذلك كما هو مذهب جمهور الحكماء فينبغي للشارح ان يقول ما ذكره الشيخ على نفي كون كل جسم مركبا من اجزاء لا يتجزى متناهية يدل على نفي تركيب شيء من الاجسام منها فثبت ما هو مذهب الجمهور من الحكماء (قال المحاكات فانه اذا جعل كرة مثلا كان له ثخن) هذا صريح في ان التبدل والاختلاف لا يختص بظواهر الجسم بل يتعلق باعماقه ايضا في دفع المناقشة التي ذكرها بعض المحققين بان التبدل انما هو في الشكل الذي هو عارض المقدار لا في نفس المقدار وايضا الاشك في ان ثخن المربع بمعنى عمقه اصغر من عمقه حال كونه كرة وان كانت المسافة في الحالين واحدة فلا ردمع الاصفرية كما ذكره بعض المحققين (قال المحاكات وهذا اعياهم لو ثبت) قال سيد المحققين لو ثبت ان القسمة الوهمية يستلزم امكان القسمة الانفكاكية ولا شك ان امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال فيتم المقصود اذا كان امكان الانفصال يتوقف على وجود الهول وبذلك عليه كذلك امكان التبدل يتوقف على وجود الجسم التعليمي ويدل

الشكل فلا يلزم انه يلزم تشابه الاجسام في الاشكال فان من الجائز ان لا يكون للمادة دخل في اقتضاء الامتداد لمطابق الشكل وكل ويتوقف اختلاف الاشكال على المادة لاننا نقول لما ثبت ان الامتداد ملزوم للشكل ثبت ان كل جسم له شكل معين ومقدار معين فاريد ان يبين ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير المعينة من قبل المادة فانه لو لم يكن للمادة دخل في ثبوتها كانت تلك الاشكال والمقادير متشابهة لتوقف اختلافها على المادة والترديد انما هو بالقياس الى الشكل المعين لكن لما كان احد الاشكال المعينة لازما اطلق عليه اسم اللازم اللازم الثالث تشابه الكل والجزء من الامتداد في اللوازم لا بمعنى ان الكل والجزء المحققين يشتركان فيها بل بمعنى ان الكل والجزء المقدرين كذلك فانه لو قدر ان يكون الجسم كل وجزء يلزم تساويهما في المقدار وتوابعه حتى لو فرض اقل قليل من الامتداد ساوي اكبر كبر منه والمطلوب نفي الكلية والجزئية بنفي لازمهما وهو تساويهما في اللوازم وانما فسر هذا اللازم بنفي الكلية والجزئية لانه لو كان المراد تشابه الكل والجزء المحققين كان بعض اللازم الاول لانه تشابه بعض الاجسام في المقدار وبعض اللازم الثاني لانه تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس بلازم ثالث ولان الشيخ صرح في جواب النقص من المادة بان الامتداد لو انفرد عن المادة لم يصر كلا وجزأ وانما ذكر هذه اللوازم الثلاثة بكلمة ثم وان كانت مذكورة في الكتاب بالواو تنبيهها على ترتيبها في نفس الامر ودفعاً لتوهم من عسى بان يقول لادلالة على بطلان اللازمين الاخيرين فان من الجائز ان يقتضي الجسمية شكل الكرة ويكون جمع الاجسام مشتركة في هذا الاقتضاء وان يشابه شكل الكل والجزء فان شكل التدوير كشكل الفلك وشكل القطرة كشكل البحر في الاستدارة وذلك لان اللازم الاول ان يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لو كان بعض الاجسام مقدرا بذراع وبعضها بذراعين اختلفت الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة والمتب على ذلك ان يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين وان يكون شكل الكل والجزء لذلك المقدار المعين ومن البين بطلانه والحاصل ان الشكل لو كان لازما لذات الامتداد من غير مشاركة المادة لما تفسرت الاجسام في المقدار لان تغايرها فيه فرع على المادة فاللازم شيء واحد بالحقيقة ويلزم

عليه اقول معنى قوله امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال انه اذا لم يتحقق مانع من انفكاك تشابه هذا الجسم وانفصال اجزائه فلم يتحقق مانع من تبدل اشكاله عليه مع بقائه متصلا وهذا الحكم ان لم يكن مسلما في جميع الاجسام فلا يبعد ادعاء صحته في بعض الاجسام الرطبة وهذا يكفي في الاستدلال اذ المقصود اثبات الجسم

التعليمي في الجملة فلا يرد ما ذكره بعض المحققين من ان امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال مع زوال شخص الجسم وامكان التبدل بهذا الوجه لا يدل على وجود الجسم التعليمي لان مدار اثباته على زواله مع بقاء الجسم الطبيعي وبزواله حينئذ ﴿ ٧١ ﴾ يلزم زوال الجسم الطبيعي وان اراد ان امكان الانفكاك يستلزم

انفصال بعض الاجزاء عن بعض بحيث يؤدي الى تبدل الشكل مع بقاء الجسم فهو ممنوع بل من البين عدم الملازمة بينهما هذا ولا يرد هذا الاراد على اثبات الجسم التعليمي بالتحلل والتكاثف المحققين لان ازدياد الجسم مقدار المركب لا يتصور بدون ازدياد الجسم المفرد ذلك لان ازدياد الجسم اتصافه بازدياد الاجزاء اما مقدارا او عددا وههنا لا يتصور الثاني فتعين الاول (قال المحاكات في كل جهة ينتهي بعرض السطح) يعني ان الجسم اذا انتهى في جهة واحدة يحصل السطح واما انتهى في جهتين يعرض الخط كما لمسح واذ انتهى في ثلاث يعرض النقطة كالنحروط المستدير ولا يبعد ان يقل الجسم في الصورتين انما ينتهي بالسطح او بالذات وانما ينتهي بالخط او النقطة من جهة انتهائه السطح بهما وكذا السطح انما يلزم انتهائه بالخط اذا انتهى في جهة واحدة واذ انتهى في جهتين معا كما اشكل الابلنجي والبيضي ولا ينتهي الا بالنقطة فإزعم بعض المحققين من ان انتهاء السطح الى الخط لازم كانهما الجسم الى السطح فلهذا (قال المحاكات وفيه منع لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال لو كان من الاعراض السارية) اقول

تشابه الاجسام في المقادير والاشكال والكمية والجزئية فالشيخ عبر عنه باللوازم الثلاثة للايضاح وربما يظن ان المراد عدم تغير الاجسام مطلقا وليس كذلك لان المفروض ان لزوم الشكل ليس بمدخلة المادة وذلك لا ينافي توقف تغيرها من وجه آخر على الملاحظة وههنا بحث وهو ان اللازم مما ذكره ليس هو تشابه المقادير والاشكال بل وحدتهما حتى يلزم ان لا يوجد الاجسام واحد بالشخص دلي مقدار واحد بالشخص وشكل واحد بالشخص فانه لو تعددت الاجسام والمقادير شخصا او طرأت مقادير شخصية على جسم واحد لم يكن الا بمشاركة المادة فلاختلاف الشخصي متوقف على المادة كالاختلاف النوعي قوله (والفاضل الشارح) قال الامام لو ازم الشكل لامتناد منفردا بنفسه عن المادة لزم ثلاث محالات احدها استواء الاجسام في مقادير الامتدادات لانها متساوية في طبيعة الامتداد بناء على انها طبيعة نوعية فلو كان مقتضى المقادير نفس الامتناد يلزم استوائها في المقادير واعتراض عليه بان اللازم منه عدم اقتضاء الجسمية للمقدار وهو غير مطلوب والمطلوب ان الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فان من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للتع موقوف على شرط منفصل كتوقف اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما فلم لا يجوز ان يكون الجسمية مقتضية للشكل بعد حصول المقادير من فاعل آخر وجوابه ان الغرض عدم مدخلة المادة في ثبوت الشكل ويلزم منه عدم مدخالتها في ثبوت المقدار والاختلاف في المقدار موقوف عليها فيلزم تساوي الاجسام فيه بالضرورة وثانيها استواء الاجسام في الاشكال للاستواء في العلة واعتراض بانه ان اريد الاستواء في الاشكال مطلقا فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المنع فان الاجسام المركبة بسايطها باقية فيها والصورة النوعية التي لتشكل جسم بسيط يقتضي شكل الكرة مع ان ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز ان يكون الجسمية هي العلة للشكل والاجسام لا يشترك في الشكل لامور خارجة مانعة عن حصول ذلك الشكل فان اريد الاستواء في الاشكال الطبيعية فهو ملتزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة والاجسام بامرها مشتركة في هذا الاقتضاء فان قلت الاجسام للبيطة وان اشتركت في اقتضاء الشكل لكنها مختلفة المقادير فهي غير مقتضية

لمتقرر انما ان الجسم التعليمي لما امتد في الجهات الثلاث فاذا ارتفع منها جهة تبق امتداده في جهتين وهو السطح وقد ثبت ان الجسم التعليمي بواسطة حلوله في الطبيعي منقسم في الامتدادات الى غير النهاية فبالضرورة يكون السطح الباقي بعد زوال الامتداد في جهة واحدة وبقاء الامتدادين بحالهما قبل الانقسام الى غير النهاية وكذا الكلام

في انقسام الخط الى غير انتهائية وكان في قول الشارح التي ينتهي الاجسام اشارة الى ما ذكرنا فتأمل (قال المحاكات  
واقصال هذه المقادير غير لازم) يرد عليه ان وجود الاجزاء في الجسم التعليمي القائم بالطبيعي المتصل الواحد لا يتصور  
ان يكون على نحو عدم قبولها القسمة بوجه اصلا امر فحين ان يكون ٧٢ على نحو قولها

الاجسام في الجهات الثلاث فتتحقق  
هناك سطوح وتحقق السطوح  
يستلزم انقسام الطبيعي بالضرورة  
وكذا الكلام في اتصال الخط فتأمل  
(قال المحاكات وانما لم يصرح باللازمة  
فلم يقل ستعلم مما علمته من حال احتمال  
الجسم) ورد عليه قدس سره ان عدم  
العلم بوجودها كما يقتضي ان لا يصرح  
باستعلام احوالها من حال الجسم  
يقضي ايضا ان لا يجعل معلوم  
الاحوال من حاله بطريق الاولى  
اقول يمكن ان يقال مراد الشارح  
انه لم يكف السابق في استعلام حال  
المقادير بل لابد من الدليل على  
وجودها لان وجودها غير ظاهر فلم  
يصرح بالاستعلام ولا ينبغي له بيان  
ذلك ولا يتوقف على نقل الدليل على  
وجودها من الموضع اللائق به بل اكتفى  
باتعريضه والابناء اليه ليعلم تحقيقه  
وتصريحه في الموضع اللائق به  
واما الحركة والزمان فلما كان وجودهما  
في الجملة ولو في الخيال كافيا في الاستعلام  
المذكور ولا حاجة الى البرهان  
على وجودهما في الخارج في هذا  
الاستعلام لان تقسيم الحركة بمعنى  
القطع والزمان الذي ينطبق عليها  
الى الاجزاء من ابيّن الاشياء ولا  
حاجة لنا في هذا الى اثبات وجود  
الحركة التوسيطية والزمان بمعنى  
الآن السائلة فلهذا صرح بالاستعلام

شكل الكرة على مقدار واحد معين فتقول الاختلاف غير واقع في الشكل  
بل في المقدار وهو الالتزام الاول ولا كلام فيه والجواب اننا نختار ان المراد  
الاستواء في الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان علّة الشكل واحدة  
في جميع الاجسام والمانع ~~مطلب~~ فان ما فرض مانعا اما ان يعطى اختلاف  
الشكل اولاً فان لم يعطى اختلاف الشكل فهو غير مانع وان افاد اختلاف  
الشكل فهو مادي وقد نقصناه عن اقتضاء الجسمية وهذا كما ان المانع  
عن حصول شكل الكرة للمركب وهو من العوارض المادية واليه اشار  
بقوله توهم الامتداد الجسماني مقارنة لجميع العوارض المادية كاليساطة  
والتركيب ثم نختار ان المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية والتزامه يوجب  
ان يكون لجميع الاجسام شكل الكرة وليس كذلك ضرورة ان بعض  
اشكالها مثلث وبعضها مربع الى غير ذلك واما التزام اشتراك جميع  
الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو ليس بالتزام اشتراكها في الشكل  
ولونع حصول الشكل للمانع فهو المنع الذي اوردته على الشق الاول  
من الاستفسار فالترديد في الاستفسار مستدرك ثم ان اشتراك جميع  
الاجسام في شكل الكرة واختلفت مقاديرها يلزم الخلف لاراءهم  
استواء الاشكال على مقدار معين فالمحال اللازم في هذا القسم ليس امورا  
متعددة بل امر واحد في الحقيقة واليه الاشارة بقوله على ان كل واحد  
منها محال براسه وثانيتها تساوي الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم  
مساو لكله في طبيعة الجسمية فلو كان المقضى للشكل هو الجسمية لكان  
الجزء مساويا للكل في الشكل واعترض عاينه بان الجسم البسيط لما كان  
في نفسه شيئا واحدا ولا جزء له الا باحد اسباب ثلثة الانفصال واختلاف  
الاعراض والوهم فالتزام تساوي الكل والجزء ان كان في الجسم الذي  
لم يفرض فيه شيء من اسباب الانقسام فهو غير صحيح لانه مالم يفرض  
فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم ان يتساوى شكل  
الكل والجزء وان كان في الجسم الغني فرض فيه ذلك فان انفصل ذلك  
الجزء عن غيره فتساوى شكل الكل والجزء ملقزم فان الشكل الطبيعي  
للقطرة كاللجر وان لم يفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف الغرض  
او الوهم فحصول شكل الجزء متاخر عن حصول شكل الكل وهو مانع  
من ان يتشكّل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءا متصلا به وعدم حصول

ههنا وبما قررنا ندفع ما اوردته بعض المحققين حيث قال كما ان العلم باحتمال المقادير يتوقف بهد العلم ذلك  
باحتمال الجسم على العلم بوجودها كذلك في الحركة والزمان ان لم يثبت بعد فلا تتم لتكثرة في تخصيص احدهما بالسلوب  
وون الاخر قاله الشارح فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى ولا زمان ولا يذهب عليك ان الطبيعي السابق المذكور

لا يدل الأعلى ان الحركة والزمان لا بدان لا ينتهي القسم فيها لأن الجسم الطبيعي كذلك والمتطابقان لابد من موافقة ههما في هذا المعنى وامانه اذا كان احدهما بحيث يتحقق فيه جزء بالفعل غير قابلة للانقسام فلا بد ان يكون الاخر ايضا كذلك فغلب لازم الانطوائى ﴿ ٧٣٠ ﴾ فلا يتفرع قوله فاذن الأعلى ماسبقه فاللازم في الحركة والزمان

ان لا يكونا مركبة من اجزاء غير قابلة للانقسام متناهية واللازم الانتهاء في القسمة واما عدم تركبهما من اجزاء لا يتجزى غير متناهية فلا يلزم قلت يمكن بيانه بوجهين احدهما انه قد مر الاشارة الى ان ازدياد الجسم بسبب ازدياد الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية ولو كانت غير منقسمة لزم ان يكون الجسم الحاصل منها غير متناه فلا ينطبق على المقدار المتناهي وثانيهما انه اذا تحقق في احد المتطبقين اجزاء لا يتجزى بالفعل فلا شك انه يتحقق وسط وترتيب حتى يحصل الجسم فيتحقق فيه اجزاء متناهية فلا بد في الاخر ايضا اجزاء متناهية وان كانت بالقوة مع ان البرهان الدال على عدم تركيب الجسم الطبيعي من اجزاء لا يتجزى بالفعل يدل على تحقق الاجزاء الغير المتقسمة اصلا فيه اذا كانت المتناهية ولو كانت بالقوة يكون وهمية وكذا في السطح والخط ولهذا قالوا لا يمكن قوام نقطتين في خط الا وبينهما قدر من الخط وكذا لا يمكن قوام خطين في السطح الا وقوام بينهما قدر من السطح وكذا في الحركة والزمان ( قال المحاكات والكمية المتصلة اصطلاحاً ) قيد المحقق الشريف قدس سره المتصل بالفار الذات احترازاً عن الزمان وهذا

ذلك الشكل الجزئية بسبب المانع لا يستلزم عدم اقتضاء جسمية ذلك الجزء لذلك الشكل وجوابه ان المراد ليس تحقق الكل والجزء وتساويهما في الشكل بل انتفاء الكلية والجزئية لاستلزام وضعهما رفعهما فيجوز الالتزام به في الجسم الذي لم يفرض فيه سبب من الاسباب وكيف لا وانقسام الكلية والجزئية من عوارض المدة وقد جردنا اقتضاء الجسمية عنها واليه او ما بقوله توهم الامتداد بمقارنا لقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفصلا عن الغير وهو احد اسباب الانقسام واما قوله ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية ففيه شيء وهو انه لم يعترض على اللازم الاول ببيان الاختلاف نعم يمكن ان يعترض عليه بما عترض على الاخيرين فان حاصل اعتراضه عليهما تجويز اشتراك العلة من غير اشتراك المانع بسبب المانع وهو وارد على الاول ايضا ولو لزم ذلك بسبب فاعل آء لما بطل القسم الاول وهو ان يكون لزوم لذات الجسمية شرح في القسم الثاني وهو ان يكون اللزوم للفاصل فلو كان لزوم الشكل الامتداد الجسماني بسبب الفاعل من غير مشاركة المادة كان الامتداد الجسماني قابلاً للاشكال من غيره محرداً عن مشاركة الهيولى فيلزم ان يكون في نفسه قابلاً للفصل والوصل من غير هيولاه لانه انما يكون قابلاً للاشكال المختلفة اذا اختلف وتعدد واختلاف الامتدادات وتعدد ما لا يتصور الا بالانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض فيكون الامتداد قابلاً للانفصال والاتصال من غير مداخلة الهيولى وانه محال وبالجمله اختلاف الامتداد لا شك انه بحسب انفعالات واردة عايه وورود الانفعال من غير الهيولى محال قال الامام لانسلم ان الامتداد لو كان قابلاً للاشكال كان قابلاً للفصل والوصل فان الشيعة قابلة الاشكال من غير طريان الفصل عليها والجواب ان المدعى ليس لزوم قبل الانفصال على التعيين بل لزوم احد الامرين وهو اما قبول الانفصال او قبول الانفعال فان اختلاف الشكل في الاجسام المتعددة لا يكون الا بحسب انفصال بعضها عن بعض ضرورة انها لو كانت متصلة جسموا واحدا لم يختلف في الشكل والمقدار وفي الجسم الواحد انما يكون بحسب الانفصال قوله ( واعلم انه لزم المحال ) في القسم الاول يلزم من جهة الفاعل

مبنى على ظاهر لفظ الشرح حيث ﴿ ١٠ ﴾ قال وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط وعلى هذا المقدار في قولهم الزمان مقدار الحركة محمول على المعنى اللفظي وانه مجاز للمعنى الاصطلاحي ( قال المحاكات على حشوا بين السطوح ) قال قدس سره قبل ينقض تمسك الكرة والجسم الغير المتناهي

اقول يمكن ان يقال ان المراد من السطوح السطح بناء على ماقرر في غير هذا الفن ان اللام قد يبطل معنى الجمعية فيندفع الاول والجسم الغير المتناهي سيطله ومادة النقض لا بد ان يكون متحققة في الواقع فيندفع الثاني ايضا (قال المحاكات يكون الشيء حشاوين السطوح) قال قدس سره ﴿ ٧٤ ﴾ اى كون الجسم التعليمي

ذاثن بين السطوح يعنى اراد بالحشو معنى ذاثن وهو الفصل للجسم التعليمي والمراد بالثن هو العمق فلا دور والفرض من ذلك انه لو لم يفسر الحشو بما ذكرنا بل جل على الجسم التعليمي اصار المعنى كون الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي بين السطوح وفساده ظاهر (قال المحاكات والمتصل ذوالاتصال) اقول اذا كان اطلاق المتصل على الصورة الجسمية من قبيل تسمية الملزوم باسم اللازم على ما حققه آنما كان تحليل المتصل الى ذى الاتصال غيره ظورا اليه والمعنى الاشتقاقى غير ملحوظ حينئذ ولو كان ملحوظا كان اطلاق الاتصال على الجسم التعليمي مقدما على اطلاق المتصل بهذا الاعتبار على الصورة الجسمية على ماقرر في غير هذا الفن من الاستعارة في المشتق بتعبية الاستعارة في المبدء والاولى ان يقال في تسمية الجسم الطبيعي بالمتصل اما ما ذكر في تسمية الصورة الجسمية به او ما يقال ان الاتصال تطلق على الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية تسمية الزوم باسم اللازم فسمى الجسم به لان الجسم ذو الصورة الجسمية وذو الجسم التعليمي وفي الوجه الاول لا يكون المعنى الاشتقاقى ملحوظا وفي الثاني يكون ملحوظا (قال المحاكات لكن لما كان لازم المعنى الاول ملازمة متساوية) قول في دعوى

واقابل معا فان زوم الشكل لو كان لذات الامتداد لكان الامتداد فاصلا الاشكال وقابلا لها محردا عن المادة ولاهما محالان اما كونه فاعلا الاشكال فلان الجسم لا يختلف في طبيعة الامتداد فيلزم ان لا يختلف في الشكل لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الاشكال مستديرة ومربعة ومثلثة الى غير ذلك واما كونه قابلا للاشكال فكذلك يلزم ان لا يختلف الاشكال فان اختلاف الاشكال في الاجسام بالانفصال وفي الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا واما المحال في القسم الثاني فانما يلزم من جهة القابل لانه لو كان لزوم الشكل من الفاعل كان الامتداد قابلا للاشكال من الفاعل من غير مداخله الهيولى فيعود المحال اللازم من جهة قبول الاشكال ولا يكون الزام المحال من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه وهذا الكلام من الشارح كانه جواب لسؤالين واردين على التوجيه الذى ذكره احدهما ان الشكل لو كان لازما من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم ايضا عدم اختلاف المقادير وعدم اختلاف الكلية والجزئية لتوقف الاختلاف في المقدار والكلية والجزئية على المادة كالاختلاف في الشكل فلا فرق بين القسم الثانى والقسم الاول في لزوم المحالات الثلاثة فلا فائدة في التقسيم بل يكفى ان يقال لما ثبت ان الشكل لازم فلزومه اما ان يكون بمشاركة من المادة او لا يكون والثانى باطل فتمين الاول وهو المطلوب والثانى ان النقض المذكور في الفصل الاثنى لا يرد على الدليل كما وجهه لان التشابه في الكل والجزء سيما في الشكل اما يلزم للاتحاد طبيعة الامتداد بل لتوقف الاختلاف على المادة والجواب اما عن الاول فبان المحال في القسم الاول لازم من جهتين وفي القسم الثانى لازم من جهة واحدة فالتقسيم انما هو من جهة التنبية على هذه الدقيقة واما عن الثانى فبين للنقض على جهة الفاعل لا على جهة القابل واعلم ان المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية كنى ان يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف اصلا ولم يتخيم

المساوات نظر لان مجموع المقادير المجتمعة اى مقدار الجسم المتركب يصدق عليه المقدار اذ المعنى الجنسى كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها فيصدق التبعيل بمعنى الفصل للمقدار عليه ايضا فانه لا يصدق عليه انه ذواجزاء بالقوة ضرورة ان المراد منه ما لا يشتمل على الاجزاء لا بفعل اصلا لان المتصل

بهذا المعنى لا يطلق على غير الجسم المفرد فاذا ذكره بعض المحققين من ان ما اكهما واحدا لان كون الشيء ذا اجزاء بالقوة ماله كونه متصلا واحدا اذ لو لم يكن كذلك لم يكن اجزاء بالقوة بل بالفعل فاسد ثم لا يذهب عليك ان المتصل في قول الشيخ مقدار نخنا متصلا \* ٧٥ \* انما هو بهذا المعنى المختص بالجسم المفرد وحيث لا يلزم التكرار في ذكر

المتصل على تقدير حمل المقدار على المعنى الاصطلاحي فلا حاجة الى الاعتذار كقديم الثخين على المتصل على انه يتوجه على ما ذكره من الاعتذار من ان الاعرف اقدم في التعريف ان الاعرف بحسب التصور يقدم في التعريف والا عرفية ههنا انما هو من حيث التصديق للهم الان يقال المراد انه كما ان الاعرف تصور يقدم في باب التعريف كذلك في مقام الاستدلال يقدم ما هو اعرف بحسب التصديق (قال المحققات لاننا نقول للمتصل الاول في جميع الاعراض فالحكم بالاشتراك المذكور بحاله لم يتغير) فعلم ان الاشتراك في امر داخل فلهما وداخل في المتصل الاول ايضا امر غير خارج عن المتصل الاول والمتصلين وله اختصاص بالمتصل الاول وبالتصلين لا يشترك فيهما غيرها وليس ذلك شخص الصورة المتصل الاول لعدمه بعد الانفصال بالضرورة من غافل يحكم بان المتصل الواحد اذا صار لبعضه جزأ من الحيوان وبعض الآخر منه جزءا للنبات مثلا كان الشخص الاول بعينه باقيا وما مية على ذلك ان الشخص الاول المتصل لا يشك في ان له شخصا واحدا انه متازع عن جميع ما يغايره وحين الانفصال حدث شخصان يمتاز كل منهما عن الآخر بشخصه الخاص به ومعلوم ان

الى تنامي الابعاد ولزوم الشكل والى سائر المقدمات ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل بمشاركة من الهوى اتم الاستدلال عليه بانه لو لم يكن كذلك لكان الامتداد قابلا للانفصال او الانفصال من غير الهوى لان الاشكال تختلف واختلاف الاشكال بالانفصال او الانفصال فلم يكن الى التقسيم وسائر المقدمات حاجة ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل وهو الصورة النوعية بـداخلة الهوى على ما هو الظاهر من مقصد القوم فاذا ذكره لا يدل الاعلى ان لزوم الشكل ليس من الصورة الجسمية بل بـداخلة الهوى ولا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة الجسمية بل يجوز ان يكون منها بـداخلة الهوى قوله (اولئك) تقول هذا نقض اجمالي توجيهه ان الدليل الذي ذكرتموه في الامتداد وارد عليكم في اشياء اخر فان شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعة الفلك وجزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة والا لكان الفلك مركبا فلو كان التساوي في مقتضى يوجب التساوي في مقتضى يلزم تساوي شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك فقوله هذا اشارة الى تساوي الجزء والكل في الشكل وقوله في اشياء اخر تنبيه على ان النقص لا ينحصر في الفلك بل جار في كل بسيط يختلف حكم كانه وجزئه كما ان طبيعة الارض تقتضي التوسط بين الاجرام مع ان اجزائه المنفصلة لا تتوسط وانما قيد الجزء بالفروض لان البسيط متصل واحد فلا يوجد الجزء فيه بل انما يوجد جزءه متأخرا عنه بالتجزئة والفصل بخلاف المركبات الحقيقية والتجزئة انما تفرض باحد الاسباب المذكورة فيما تقدم وخص الفرض بالذكي لانه اعم الاسباب لا يقال الفرض قسيم سائر الاسباب لانه قال الانفصال اما ان يكون مؤدلا الى الافتراق وهو أفك اولا فان كان في الخارج فهو اختلاف عرضين والاف بالفرض وقسم الشيء كيف يكون اعم منه لاننا نقول التقابل بحسب الصدق والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل الانفصال الفرضي وان لم يقبل الانفصال بوجه آخر واعلم ان الشك لما كان من لوازم الوجود فاذا انقضت طبيعته لم تقتضه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يرد السؤال فان قلت السؤال يورد على كلام الشيخ حيث قال وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كايته فانه لما حكم

الشخص الواحد كان مشتركا بين الكل وسائر الاجزاء الفرضية له كما يوجد الواحد المشترك بين الكل والاجزاء الفرضية لكن لا من حيث هي اجزاء مقادير للكل بل من حيث الاتحاد معه وحيث نقول لو كان النصف الموجود فيه بالفعل منه هو الذي كان متصلا واحدا بالكل وشخصا بشخصه فلا يتخلوا ما ان لا يبقى تشخصه

الذي كان معين الاتصال فليزوم الاعداد بالمرّة وان لم يزل اجتماع الشخصين في ذلك النصف احدهما مشترك بينة وبين النصف الاخر وبين الكل والاخر لما يمتاز منهما واجتماع الشخصين بالذات في شيء واحد خلاف البديهة وان كان يجوز اجتماع الشخصين بالذات والشخصين بالمرض ﴿ ٧٦ ﴾ كما قالوا في الهوى انها

متخصصة بدانها ولم ينعدم ذلك الشخص حين الانفصال وانما انعدم الشخص الاتصال الذي كان لها من قبل الصورة الجسمية بالمرض على ان الشخص المشترك غير معقول لان الشخص مقتضاه التوحد وعدم الشركة وايضا قد تقرر ان ضم الكلي الى الكلي لا يغير الشخص والجزئية فيلزم ان لا يكون الكلي المتصل شخصا جزئيا لان تشخصه لا يميزه عن جزئه الحادث لا شراكه بينهما وليس المشترك طبيعة الصورة الجسمية لا شراكها بين افرادها وعدم اختصاصها بالتصل الاول وبالتصلين الحادثين ولا الصورة النوعية لذلك بعينه فحق ان يكون الاشتراك في انه داخل مختص بالتصل الاول وهذين التصلين وهو الهوى فان قلت ليس المشترك الامامية الهوى وهي مشتركة بين سائر افراد هذا النوع كصورة الجسم النوعية قلت بل شخص الهوى ايضا مشترك لان الانفصال لا ينفى تشخص الهوى على ما سيجي فان قلت قد تقرر عندهم ان هوى العناصر شخص واحد ولا يكون الاشتراك فيه اشتراكا في امر مختص بالتصل الاول وبالتصلين قلت الهوى فيها وان كان شخصا واحدا لكن قد تخصصت بالامراض المتساقبة

بمشاركة الاجزاء المفروضة في الاجسام ايها في الشكل او رد النقص عليه بالاجزاء المفروضة من الفلك فنقول المراد بالفرض ثمة هو التقدير الخارجي لا يميز شيء من شيء في الوهم المراد ههنا فانا بينا ان الفرض نفي الكلية والجزئية فانه لو قدر ان يكون جسم جزء في الخارج كان مساويا مشاركا لكانه في الشكل وههنا لو قدر للفلك جزء في الخارج فلان لم انه لا يكون مشكلا بشكل الفلك وهو ظاهر قوله ( فنقول لك حاصل الجواب ان الاتراكا يختلف باختلاف الفاعل كذلك يختلف بحسب اختلاف القابل وفعال الشكل في جزء الفلك وكاه وان كان واحدا الا ان مادي الكل والجزء مختلفان فلهذا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المقضى للشكل فانه لا اختلاف فيه لافي الفاعل ولا في القابل قال الشارح وتقريره الفرق على الاجمال ان المقدار والشكل في الفلك قابلا وفاعلا اما القابل فهو المادة التي عرض بسببها الكلية والجزئية بحسب التجزئة لان حصول الكلية والجزئية بحسب التجزئة والقابل للتجزئة ليس الامادة اما الفاعل فهو ان الصورة النوعية التي اوجبت حصول المقدار والشكل وذلك السبب القابل وهو المادة مانع عن تساوي جزء الفلك وكله في المقدار والشكل لاستحالة ان يكون الجزء كالكل واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفلك فان قلت لو كانت المادة مانعة من تساوي شكل الكل والجزء امتنع ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان الافلاك الجزئية مثل الممثل والحامل والتدوير اجزاء للفلك الكلي وامثالها في الاشكال ومن ههنا ظهر ان قوله لاستحالة ان يكون الجزء كالكل باطل اذ لا استحالة في ان يكون الجزء كالكل في الشكل فنقول هذا السؤال ليس بوارد لانه على بسند المنع صلى ان المراد من الكلام منع المادة من ان يكون الجزء مثل الكل في المقدار والشكل جميعا لاستحالة ان يكون الجزء كالكل مادام جزءا وكلا في المقدار والشكل فان قلت الكلام في الشكل فالحاجة الى ذكر المقدار فنقول النقص كما يرد بشكل الفلك كذلك يرد بمقداره فان مقداره مقتضى الطبيعة النوعية كما ان شكله كذلك فارد ان يبينه على التساوي في فاعل المقدار ايضا لا يوجب التساوي فيه لوجود المادة فكان السائل قابل بانه يلزم على ما ذكر من الدليل

عليها فالخصه عن الاولى الموجودة في المتصل الاول المختصة بالامراض المتعاقبة محفوظة باقية ﴿ تساوي ﴾ في المتصلين ومشاركة بينة وبين بينهما ومخصصة للتصلين بالتصل الاول فان قلت نحن نقول مثل ذلك في الصورة قلت يعلم الانفصال لما زال تشخص الصورة زالي الخصية البهيمية الموجودة في ذلك الشخص وهذا خلاف الهوى

اذ لم ينعدم شخصيتها بالانفصال فلم ينعدم الحصة المعنية فيه فاعلم فان قلت لم لا يجوز ان ينقسم شخص المتصل  
الاول الى شخص المتصل الاول الى شخصين هذين المتصلين ولم ينعدم بل انما زوال وحدته محال يكون قولك يحدث  
بعد الاتصال شخصان ٧٧ لم يكونا موجودين قبله والام يكون متصلا ما فرضناه متصلا منظور

فيه اذ على هذا التقدير ذات الشخصين  
موجودتين الاتصال دون وصف  
الاشيئية قلت حينئذ نقل الكلام الى  
هذين الشخصين ونقول لو كانا  
موجودين في المتصل الاول بصفة  
الوحدة لم يكونا موجودين فيه بالفعل  
اذ وجود الاجزء بالفعل يناق في الوحدة  
الاتصال وان كانا موجودين فيه  
بصفة الكثرة لم يكون متصلا ما فرضناه  
متصلا على ان في كلام الفارابي ان  
وجود الشيء وتخصسه ووحدته  
كله واحد فلا معنى ان زوال الوحدة  
وبقاء الوجود الشخص (قاله  
المحاكات كما يقول به العظيم افلاطون  
اقول المستفاد منه ان افلاطون  
ومن تبعه النافين لوجود الهيولى اختاروا  
في القدرح في دليل اثبات الهيولى  
منع المقدمة القابلة ان بعد طربان  
الانفصال لا ينعدم الجسم المرة بل لا بد  
من بقاء امر مشترك في الحالين والمفهوم  
من كلام الشارح على ما ينبغي منع  
المقدمة القابلة ان بعد طربان  
الانفصال لا يبقى تلك الهوية  
الاتصالية حيث قال واعلم ان الهم  
في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون  
الاتصال والانفصال عرضين  
متعاقبين على شيء واحد موضوع  
لهما وهو الجسم كما سبق الى او هام  
لمشككين نقول هذا التوجيه مع اشتماله  
على المصادرة اذ يكون الجسم التعليمي

تساوى جزء الفلك وكله في المقدار والشكل فاجاب بان المادة مانعة من تساويها  
فيهما فان قلت المادة وان منعت عن تساوي الكل والجزء في مجموع المقدار  
والشكل الا انها ليست مانعة عن تساويها في الشكل فتقول المادة  
وان لم تكن مانعة عن تساوي الشككين لكنها مانعة عن وجوب التساوي  
ضرورة انا اذا فرضنا جزءا مضلما لم يكن شكله مثل شكل الفلك وهذا  
القدر كاف في دفع النقض واما الجواب التفصيلي فهو ان الشكل حاصل  
للفلك لاهن هيولاه لاستتاع ان يكون القابل فاعلا ولا عن صورتها  
الجسمية لا اشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها النوعية التي اوجبت  
تلك الجسمية النوعية المعنية بالمقدار المعين وهذا بالحقيقة بيان استناد  
الشكل والمقدار الى الصورة من النوعية ما اخذنا فلما وجب لهيولى الفلك  
بالسبب المذكور وهو صورته النوعية المقدار المعين والشكل المعين وجب  
ان لا يكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه جزء حاصل له  
بعد حصول صورة الكل وقد عبر عن الصورة النوعية بالقوة فيكون المراد  
بطبيعة القوة اما ذات الصورة النوعية او المقدار الذاتي منهما على اختلاف  
تفسيرى الطبيعة ثم ههنا نسختان النسخة الاولى ان يتكرر صورة الكل  
فيكون صورة الكل الثانية اسم لا يكون ونظم الكلام ان لا يكون لما فرض  
بعد ذلك جزء الكل صورة الكل لكونه جزءا انما حصل بعد حصول  
صورة الكل فامتنع ان يكون صورته مثل صورة الكل في المقدار والشكل  
والنسخة الثانية ان يحذف صورة الكل ثانيا ويضم هو في لا يكون حتى  
يرجع الى ذلك فتقديره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما يفرض  
جزءا او يجعل ما للكل اسم لا يكون والا صح النسخة الاولى لانها ادل  
على المراد واظهر وير بما يقال كان للشارح نسخة مرقوة على الشيخ واصل  
ذلك كان في تلك النسخة كذلك فهذا الحال وهو اختلاف الكل والجزء  
في المقدار والشكل انما وقع للفلك عن ثلاثة امور عارض ومانع وسبب  
اما العارض فهو حصول الكلية والجزئية بحسب فرض التجزية واما  
المانع فهو حصول الجزئية بعد حصول الكل واما للسبب فهو مقارنة المادة  
فلا عرض الكلية والجزئية للفلك بسبب اشتماله على المادة وكان الجزئية حادنا  
بعد تقدير الكل وتشكله منع ذلك ان يتقدر الجزء بمقدار الكل ويتشكل  
بشكله فلا جرم اختلف الجزء والكل في المقدار والشكل وفيه نظر لان

مبدأ فصل للطبيعي انما ثبت بمقارنته للطبيعي اقول الصواب ان يحمل قوله وهو مغاير لهذه الامور على  
ما حله صاحب المحاكات من ان الجوهرية مغايرة للجسم التعليمي وحاصله ان الجسم التعليمي ليس جوهرها بل عرضا  
ويكون هذا وليلا واحدا على مغايرة الجسم التعليمي للطبيعي ويكون قوله كونه شيئا من شأه الى آخره بالآخرة وتقريره

أن كون الجسم الطبيعي ذا جسم تعليمي فصل بجهوهيته التي هي جنسه والجسم التعليمي وقع ههنا مبداء فصله ومبدأ الفصل يكون مغايراً للنوع والوجه الأول يدل على مغايرة التعليمي بمعنى انه خارج عنه والوجه الثاني لا يدل عليه لان مبدأ الفصل لا يكون خارجاً عن حقيقة النوع لكن هذه المغايرة \* ٧٨ \* يكفي لصحیح قول الشيخ ان

لجسم مقداراً تختص متصلاً كما انه صح قولنا للبيت جدار نعم في الكلام في ان مبدأ الفصل لما كان داخلاً في حقيقة النوع فيلزم كون الجسم التعليمي داخلاً في الطبيعي هذا قريب مما ذكره صاحب المحاكمات عليه وبما قررنا كلام الشيخ مسلم من لزوم الاستدراك ويبقى النظر في لزوم المصادرة في الدليلين فأمل (قال المحاكمات المأخوذ من العرض لا يكون فصلاً جوهر قال بعض المحققين ان تعلم ان الفعل للصناعة العلوم من هذا القبيل كالناطق الانسان والنامي والحساس والمحرك بالارادة الحيوان فليكون القابل للجسم التعليمي ايضا كذلك اقول فيه بحث لانه لو حل الفصل ههنا على الصناعي دون الحقيقي لم يتم الدليل لان مبدأ الفصل الغير الحقيقي بل ماهو من آثار الحقيقي الفصل لا يلزم ان يكون مغايراً للنوع (قال المحاكمات وايضا فصل الجسم كان فيما سبق ذكر بعض المحققين بل ماهو من آثار الحقيقة في الجواب عنه وهو ان القابل للابعد وذو الجسم التعليمي مقعدان بالمال اذ القابل للابعد ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة وذو الجسم التعليمي ذو المقدار الذاهب في الجهات الثلاث واتحادهما في الحال ظاهر (قال المحاكمات علمنا ثبوت الاشكال قال بعض المحققين ما علم من كلام الشيخ ذلك ان كان المراد العلم من خارج

المانع ليس الا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع ايضا ان يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل وقد صرح به الشارح في الوجه الاجمالي حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل مادام جزءاً ولو حدث جسم اخر غير الجزء لم يمتنع ان يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد بان ان ليس متأخر الجزء دخلاً في المنع وجعل الامام العارض والمانع على الجزئية وقال المراد ان المقضى لتشكك الجزء بشكل الكل قائم في الفلك الا انه لم يوجد عارض عرض له وهو كونه جزءاً وصار مانعاً عن ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض اعني كونه جزءاً لذلك الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة التجزئية بها كن كلمة الواو بين العارض والمانع تقتضي المغايرة بينهما وقول الشيخ ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً مالا للكل كونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل تصریح بان حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع والالكان التعرض للبعدية في المقامين مستدركا لا طائل تحته فنفسمرا لشارح اوفق الكلام الشيخ الان السؤال وارد عليه قوله (واما المقدار او انفراد فقديان) ان اخلا في الكل والجزء مقداراً وشكلاً انما عارض للفلك عن ثلاثة امور وتلك الامور منتقبة في الطبيعة الامتدادية فانهما لو انفردت عن المادة لم يتصور فيها الكمية والجزئية فكما امكن ان قيل في الفلك شكل الكل لحقه فيما سبق عن فاعل هو الصورة الويسية بحسب قابل وهو المادة باعتبار انها محل للصورة الحسية او الموضوع وهو جرم الفلك باعتبار انه محل للشكل والمقدار ثم تبع ذلك ان خالفه الجزء فيها لم يمكن ان يقال ههنا لحق الطبيعة الامتدادية في السابق شكل الكل من صورة فاعلة بحسب مادة قابلة او موضوع قابل حتى تنبسط ذلك بخالفة الجزء ايا، فظهر الفرق وقال للامام معني الكلام ههنا ان المقدار الذي ذكرناه في الفلك هو ان الشكل كان ممكن الوجود في نفسه وكانت القوة السارية في الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحاً مستعداً لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكه وذلك يقتضي ان لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك وهذا لا يمكن ان يذكر مثله في الجسمية القائمة لا في المادة فقد حل الامكان على امكان الشيء في نفسه والقوة على الصورة النوعية افعالة فيبقى قوله من غيرها بلا معنى وكذا كلمة او بل الواجب

فلا يخلو عن مناقشة لان في تلك المقدمات منوع كثيرة اقول لم يرد عليه الامنع واحداً ذكره صاحب ايراد المحاكمات واما الذي ذكره هذا المحقق فقد عرفت جوابه قال المحاكمات وهذا ايضا بناء على ان قد تفيد جزئية الحكم اقول يمكن ان يقال ان اسباب الانفصال سواء كان خارجية او ذهنية قد يفرض في وقت دون وقت وحينئذ يكون

قد لا فائدة جزئية الوقت واعلم ان قد كثيرا ما يستعمل في جزئية الا اني اقول الجسم قد يكون مركبا وقد يكون بسيطا والوجود قد يحمل وقد يحمل رابطة والقدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره الى غير ذلك من الامثلة ويؤيده ما قالوا ان قد يكون ٧٩

اراد الواو على مقتضى تفسيره واما الشارح فقد حل غيرها على الصورة الفاعلية والا مكان والقوة على المادة القابلة فشيء حله اطبق على المتن قوله (واعترض الفاضل الشارح) اعلم ان حاصل الفصل ان الامتداد اوافقضى الشكل لذاته لم تساوى الاجسام والكل والجزء في جسم واحد في الشكل لتساويهما في المقتضى ففقد بالفلك لان مقتضى شكله هو الصورة النوعية والصورة النوعية للكل هي الصورة النوعية للجزء مع ان شكله كروى وشكل جزئه اذا فرضنا فيه مثلاً او مرعاً غير شكل الكل فالقضى واحد مع اختلاف الانوار فاجيب بان اختلاف شكل الجزء والكل في الفلك لا اختلاف ماديتهما والاعتراض عليه بان اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف ماديتها كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف مواد اخر وهلم جرا لكن الامام اطرب فيه وقال القول بان الاختلاف بالكلية والجزئية لاجل المادة غير صحيح لان مادة الجزء الصورة الفلكية اما ان يكون عين مادة تلك الصورة او يكون جزءاً من تلك المادة فان كان الاول كان تلك الصورة وجزئها المتساويان في الماهية حالين في محل واحد فلم تكن احدي الصورتين بان يكون كلا والاخرى بان تكون جزءاً اولى من المكس فان قيل لما تقدم كل الصورة حالا في المادة على جزئها كان كل الصورة اولى بالكلية من جزئها التقدمة وان كانا شيئاً واحداً في محل واحد فنقول فالجسمية الموجودة بلا مادة لم لا يجوز ان يكون وجود كلها سابقاً على وجود جزئها وحينئذ يكون كل الصورة السابقة اولى بالكلية من جزئها وان كانا شيئاً واحداً فامكن ان يختلف الجسمية المجردة عن المادة بالكلية والجزئية فان كان الشئ كانت المادة مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك لمادة اخرى تسلسل واللم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفاً على كون الشئ في المادة فلا يلزم من عدم حاول الجسمية في المادة ان لا يختلف بالكلية والجزئية والجواب ان الاشكال والصور يختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فهي انما يختلف بذاتها كما ان التقدم والتأخر يعرضان للزمانيات بواسطة الزمانى وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكلية والجزئية انما يتوقف على المادة في الماديات لافى المادة قوله (تنبيه هذا الحامل المطلوب) ان وضع المادة تبع لوضع الصورة حتى

الامتناع واعلم ان الشارح حله الكلام في قوة حكمين واليه اشار بان الانفصال اعم وحاصل اراده ان فائدة قد لا يكون في الحكم الاول في دفع ما ذكره نعم يمكن ان يقال لعل الامام جعل العطف متقدماً على اسناد قد يعرض وتعلق كلمة قدمها فحينئذ يكفي جزئية مجموع الحكمين ولا يلزم جزئية كل منهما فتدبر (قال المحاكات وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام لما كان حديث قوة الانفصال للثنية على الفائدة على ما ذهب اليه الشارح لا لتتيم الدليل على ما ذهب اليه الامام لم يعرض في بيان خلاصة الدليل له اقول في تقرير برهان اثبات الهوى على وجه يندفع به الشكوك والا وهام ان الجسم المتصل في حد ذاته كالماء والهواء مثلاً اذا قسم وانفصل الى حسمين فلا شك انه يحدث بعد الانفصال شخصان من الماهية يكونان موجودين حين الاتصال واللم يكن ما فرضناه متصلاً متصلاً ههنا خلف وذلك لان المراد بالمتصل ما لا جزئه بالفعل ومن المعلوم بالبدية ان نسبة هذين المتصلين الى المتصل الواحد الذى كان قبل الانفصال ليس مثل بينهما الى سائر اجزاء الاجسام الموافقة لهما بالنوع بل البديهة يحكم بان هذين المتصلين لهما اختصاص بالمتصل الاول ليس

بمجرد الاتفاق في النوع المشتركين جميع افراد النوع وليس ذلك بمجرد ان من انتفاء الاول يحدث هذان المتصلان بل العقل يحكم بانه بعد انتفاء المتصل الاول يبقى شئ في الجسم ومعلوم بالضرورة ايضا ان ذلك الامر ليس امر خارجاً عارضاً لهما بل به بالضرورة ان لهما مناسبة ذاتية مع المتصل الاول وايضا اذا فرضنا مخالفة هذين المتصلين للمتصل

المشككين في وجودها المادة وقال بعضهم ان افلاطون اختار ان ذوات الاجزاء باقية حين الانفصال وكان موجودة حين الاتصال واصله اراد بذوات الاجزاء الحصص المعينة المخصصة بالاعراض المختلفة للاشخاص المدودة والالم يكن متصلا ولا ماهية التوعية والالم يكن نسبة المتصل ٨٠ الاول الى المتصلين اولي

من نسبة الى سائر الافراد وانت بما قررنا علمت خال الجميع ( قال النحاسات فقول لانم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد توضيحه ان يقال ان للهوى تشخصا بالذوات يمتاز به عن ماعداها الان الهوى في العناصر شخص واحد عندهم بدائل الانقلاب لكنها مخصصة والموجود في كل عنصر حصة اخرى منها ولها تشخص بالعرض من قبل الصورة الجسمية فادة هذا الجسم مضاربة لمادة ذلك باعتبار الشخص الذي كان بالعرض هذا الشخص حادث لهذا الجزء بعد الانفصال لان الصورة الشخصية التي كان ذلك الشخص لها بالذات كانت حادثة ايضا والشخص الذي كان لها عند الاتصال تبعية الصورة الواحدة المتصلة زال عند الانفصال واما الشخص الذي كان لها بالذات فلم يزل بطريان الانفصال والاتصال وهو الشخص الهوى المنصري الذي به يمتاز الهوى المنصري عن الهوى انفكي فيكون الهوى المنصري نوعها منحصرا في شخص واما باعتبار الشخص الذي كان لها بالذات فادة هذا عين مادة ذلك ونظير ذلك بوجه الاجزاء المتصل اذا اختلف نوعها مثلا في هذه الصورة لكل واحد من تلك الاجزاء الفرضية تشخص

ان الصورة ذات وضع بالذات والهوى ذات وضع بالعرض وذلك لان الصورة الجسمية لا ريب في انها متغيرة بالذات فيكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع ههنا كونه مشارا اليه بانها ههنا في هناك ولما كانت الصورة الجسمية ههنا او هناك لذاتها كانت الاشارة بانها ههنا او هناك يلحقها ايضا بالذات لا بواسطة الهوى واما الهوى فهي ذات وضع بالعرض وثانيا لانها لو كانت ذات وضع بالذات كانت متحيزة بالذات لانها اذا كانت مشارا اليه بالذات بانها ههنا او هناك فكونها ههنا او هناك يكون ايضا بالذات قطعا فيكون جسما بالضرورة ولا جل ان ملا حطة التصورات كافية في التصديق بالطلوب بين سبي الفصل بالتبني والشيخ لم ينفه على المطلوب الاول بل ينفه على المطلوب الثاني بتقسيم كانه كاف فيهما وهوان الهوى لو كانت ذات وضع بالذات فاما ان يكون منقسمة في جميع الجهات فيكون في حد ذاتها ذات حجم سار في سائر الجهات فيكون جسما وقد فرضت هوى هذا خلف واما ان لا يكون منقسمة في جهة من الجهات فيكون مقطعا لامتداد الاشارة سواء انقسمت في جهة اخرى او لم تنقسم اصلا فلا يكون مشارا اليها بالذات هذا خلف فاللازمة بين وضع الهوى وجسميتها ينفها بانقسامها في جميع الجهات واما نحن فقد بيناها بالتعريف بالذات فان قلت الدلالة منقوضة بالصورة الجسمية فانها لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة على الاطلاق فيكون جسما لكنها جزء الجسم او غير منقسمة وهو ايضا محال لما ذكر بعينه فقول المراد بالجسم ههنا ليس الا الصورة الجسمية المرسومة بالجواهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد متقاطعة فليس الجسم في ادى النظر الاياها ويتبين من ذلك انها هي التي تفيد تشخص الهوى لانه لما كان وضعها من قبل الصورة كانت هذيتها منها لا محالة والوضع مقول بالاشتراك على معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وهو المراد ههنا والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض الثالث المقولة وهي هيئة معلولة للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غير فان قلت الوضع باحد المعنيين الاولين من اى مقولة فنقول هذا السؤال انما يرد لو كان من الموجودات الداخلة تحت جنس عال وهو غير معلوم قال الشارح لما كان البرهان على امتناع

بالذات هو عين تشخص الكل وسائر الاجزاء لا من حيث انهم اجزاء مغايرة ولكل واحد منها نحو بقين انفسك

يمتاز به عن الاجزاء الاخرى الذي كان له من قبل اللون المخصوص المماز فهذا الجزء من المتصل حين الاتصال مقابله للجزء الاخر منه باعتبار التشخص الذي كان له من قبل العرض الخال وعين له باعتبار التشخص الذاتي من قال ان

مادته ان كان غير مادة ذلك آما ان اراد المبنية باعتبار الشخص الذي فخصار الاول فيلزم ان يكون شي واحد بالشخص  
موجود في جزئين موصوفين بمسعين وهذا محال قلنا المحال ان يكون شخص واحد بمبنة في كل واحد من المثلين واما ان يكون  
بعضه وحصة منه في محل وموصوفا ٨١ بصفة وبعضه في محل آخر موصوفا بصفة اخرى فلا استحالة كما

في اجزاء المتصل المثلون بالوان مختلفة  
على ما ذكرنا وان اراد العينية باعتبار  
الشخص بالمرض فامر لا على ما  
قال المحاسنات فان قلت  
ما تقولون في الهيولى نحن نقول  
بعينية في الصورة الجسمية  
وما تقولون في الصورة الجسمية  
نقول في الجسم التعليمي فنقول بعد  
الانفصال انما يتقدم الجسم التعليمي  
دون الصورة الجسمية بان يكون  
لصورة تشخص بالذات لا يزول به  
الانفصال ولها تشخص بالمرض  
نقدم به قلت من المعلوم بالضرورة ان لما  
الواحد اذا انقسم الى جزئين كان هذا  
الجزء منه مقار للجزء الاخر بالتشخص  
الذاتي دون العرضي لا يشك عاقل  
في ان هذا المتجبر بالذات المحسوس  
فيه ذلك المتجبر بالذات وهذا بخلاف  
الهيولى لانها ليست محسوسة ولا  
متجبر بالذات واعاهاه ثابت وجودها  
بالدليل والدليل انتم لدل على وجود  
موجود كان جميع صفات الصور الجسمية  
له بالمرض واما الصورة المحسوسة المعلوم  
وجودها بالضرورة فاعاها من المقارة  
بالذات معلوم بالضرورة (قال المحاسنات  
وتقريره حسب ما ذكره) من اخذ  
القوة وحذف المقدمات المستدركة  
واطلاق المتصل على الصورة  
الجسمية باعتبار انه ملزومة للجسم  
التعليمي على ما مر مع حل الانفصال  
على الصورة الجسمية على ما قبل عليه

افكالك لهولى عن الصورة ان الهيولى وانعكست عن الصورة كانت  
امادات وضع او غير ذات وضع والقسمان اطلاق اورد هذا الفصل  
ليبان بطلان القسم الاول لان الحكم المذكور في هذا الفصل هو ان وضع  
الهيولى من قبل افتراض الصورة الجسمية والقول بان الهيولى الجسمية  
ذات وضع مناف له وانما قلنا وضع الهيولى انها هي الصورة لان الهيولى  
لا وضع لها اذا كانت بلا صورة فاذن الهيولى المجردة عن الصورة  
لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة في جميع الجهات فيكون  
جسمها او يكون غير منقسم فيكون بانفرادها عن الصورة مقطع منتهى  
اشارة الى مقطعها ينتهى امتداد الاشارة عنده لان كل مقطع الاشارة  
فهو غير منقسم كان مقطع الاشارة لو انقسم الى الجزئين مثلا كان  
مقطع الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير فافرض مقطعا لا يكون مقطعا  
وهو محال ولما كان كل ذى وضع غير منقسم فهو مقطع الاشارة لانه غير  
منقسم انعكست تلك الموجبة الكلية الى ان كل غير منقسم فهو مقطع  
الاشارة فثبت ان الهيولى حينئذ لا ينقسم في جهة الاشارة وان لم ينقسم  
في جهة اخرى فهي نقطة والافان انقسمت في جهتين فهي السطح  
والانخط او نقول اذا كانت الهيولى غير منقسمة فاما ان يكون غير منقسمة  
في سائر الجهات فهي النقطة او يكون غير منقسمة في جهتين فهي الخط  
او غير منقسمة في جهة واحدة فهي السطح لكن ليس شي من هذه نقطة  
والخط والسطح بالهيولى لوجهين احدهما ان النقطة والخط والسطح  
ان قامت بذواتها كانت منقسمة في جميع الجهات لان بمقارها مقارها  
وقدامها مقارها واوراثها وفوقها مقارها لما نعتها فكانت منقسمة في الجهة  
التي فرض عدم انقسامها فيها وان لم يقم بذواتها كانت اعراضا والحامل  
لا بد ان كون جوهرها والوجه الآخر ما ذكره في الشرح فاعلا بين السطح  
والخط وبين النقطة وهو ظاهر واقل ان قول المراد بذات الوضع  
في ترديد البرهان ان كانت ذات الوضع بذاتها فلا نسلم الحصر لجواز  
ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها  
ولام الصورة له من شي آخر وان كانت ذات الوضع على الاطلاق  
فالدليل لم يدل على بطلانه لاننا نسلم حينئذ انها لو كانت منقسمة في جميع  
الجهات كانت جسمها وانما يكون كذلك او كانت ذات وضع فالاذا

كلاما شارح حيث قال ولو قيل ١١ الاتصال لكن الشيء قابلا لتفعله لا يخلو عن جزالة لان الاتصال  
الماخوذ في المتصل حينئذ كان بمعنى الجسم التعليمي فلا يلزم آخر الكلام والظاهر ان المتصل الانفصال على الجسم التعليمي  
حيث يلزم حل كلام الشيخ على ان المتصل بالذات الذي هو الصورة الجسمية غير المتصل بالانفصال والانفصالان جميعا

على ما هو الظاهر من كلام الشيخ و يؤيده ما يوجد في بعض النسخ من لفظة الجميع لانه خير قابل لكل واحد منهما على ما حله الشارح ( قال المحاكات بل الدلالة لا يتم الا بهما جميعا ) وحيث لا بد من جعل الاتصال بالذات على ما تناول الصورة والجسم التعليمي ايضا على ما يصح والفرق بين العروض ٨٢ و القبول بناء على ان

فان جميع الاعراض الجسمانية لسارية في الهوى الجسمنة متقسمة في جميع الجهات وليست اجساما وبمباراة اخرى ما ذكرتم من الدليل لا يدل الا على ان الهوى المجردة لا وضع لها في حيد ذاتها ولا يلزم منه ان لا يكون للهوى المجردة وضع اصيلا فلان انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع قطعا فلان ان يكون ذات وضع باخر ويمكن ان يجاب عنها بان الهوى لو كانت ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير اما جسمية او في جسمية لانه لا بد ان يكون ذات وضع بالذات ضرورة انه لو لم يكن للهوى وضع في حيد ذاتها ولم يكن ثمة ماله وضع في حيد ذاته لم يكن للهوى ذات وضع اصلا وحيث ان انقسم ذلك الغير في جميع الجهات كانت جسمية والا لكان نقطة او غيرهما في جسمية فلا يكون الهوى مجردة هذا خلف فقد بان ان ما ذكره الشيخ كاذب على ان الهوى المجردة لا يكون ذات وضع بالذات دل على انها لا يكون ذات وضع مطلقا واعلم ان قوله كان في حيد نفسه مقطوع منتهى اشارة مستدرك على هذا التوجيه اذ يكفي ان يقال لو كانت الهوى ذات وضع وغير متقسمة فلما ان لا يكون متقسمة البتة فهي النقطة او يكون متقسمة فهي الخط او السطح ولا يجوز ان يكون الهوى المجردة شيئا منها واما على ما وجهناه بالاستدراك ثم ان بين كونها مقطع الاشارة بان كل مقطع الاشارة غير متقسمه فاما يتبين منه لو انعكست الموجه الكلية كنفها وان بين بتقييده بحال فرض اشارة يمتد اليه ولا يتجاوزها كإفعله الشارح فذلك المقدمة مستدركة في البيان وايضا كلام الشيخ في الهوى المقارنة للصورة ان وضعها من قبل اقتران الصورة الجسمية والذي يلزم من توجيههما ليس الا ان الصورة اذا انتفت عن الهوى لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه ان يكون وضع الهوى المقارنة من جهة الصورة فلان من الجائز ان يكون وضع الهوى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة فيها يكون موقوفا على شرط هو الصورة الجسمية كما ان التعبير صفة ذاتية للصورة الجسمية مع توقفها على وجود الجزء وكذا الاجراق صفة ذاتية للتار مع ان حصولها من التار موقوف على عاصمة الخشب وعلى استبعاد الاخر اقراق وعلى ارتفاع المانع قوله ( يريد بيان امتناع حلول الصورة ) اراد ان يبين اشاع حلول الصورة في الهوى المجردة

العروض في اللفظة بمعنى الطربان والاحوال الطارئة لا يجب اجتماعها مع المحل ( قال المحاكات فيها منافاة اما من جهة ان الانفصال مغاير الاتصال الذي هو الصورة الجسمية والثاني هو الملايم الجواب الذي ذكره ) يقول ان هذا الجواب لا يصح من جانب الامام لانه صريح من ان الانفصال عدمي لا يقتضي محلا وانه لا يتم الدليل من دون انك باقوة التي هي وجودية فلو فسر الانفصال بوجود الاتصا لين لكان يتم الدليل فلا حاجة الى حديث القصة واما الشارح فيمكن له هذا التفسير اما قوله ان الانفصال عدم ملكة للاتصال واحدا المملكت لا بد لها من محل فن قيل المباشات مع الامام لانه فسر الانفصال بهذا المعنى وادعى انه لا يستدعي محلا فقال الشارح انه لو فسر الانفصال بهذا المعنى كان يستدعي المحل الموجود وما قررنا بدفع ما ذكره بعض المحققين بان هذا لا يصح توجيه الكلام للشارح بل هو دليل آخر على المطلوب اذ كلام الشارح صريح في ان الانفصال لكونه عدم الملكة يقتضي محلا موجودا كما ان اعدام الملكات والحق انه يصح تفسيره بكل واحد منهما ( قال المحاكات وانت خير بانها ما يتم لو كان القبول هو الاتصال بقلته ) اقول الظاهر

ان هذا القبول في كلام الشيخ اشارة الى ما مر في قول الاتصال والانفصال واما تفسير الشارح في قوله بالقبول فقط فبني على التمثيل فالقبول ايضا ولو سلم ان القبول هو الانفصال فقط فنقول ان القبول من الاتصال هو الصورة المتصلة بذاتها فكان الظاهر ان هذا الانفصال يكون القبول هو للصورة

الطائفتان (كل المحلقات وعلى هذا لا يقي لقوله فاذن متى أقول الشارح المشرق جعل قول الشيخ فاذن متفرعا على قوله  
وانه قد يعرض له انفصال وجعل مغايرة قوة الانفصال لوجود الانفصال بالفضل بمعنى ان قوة الانفصال حاصلة  
قبل الانفصال اي حال الاتصال ٨٣ وتفرع عنه عليه بناء على ان قوة الحادث متقدم وجودها على حدوثها

وانما فسرهما كذلك اذ لا فائدة في ذكر  
المغايرة بين قوة الانفصال ووجود  
الاتصال بحسب المفهوم والذات  
بل المقصود ان هذا القوة لما كانت  
حاصلة حين الاتصال فلا بد لها  
من محل موجود حين الاتصال فيلزم  
وجود الهيولى حين الانفصال وقوله  
ايضا ثم جعل قوله وتلك القوة اقربها  
هو ذات المتصل بذاته مطبوعا على  
قوله قوة هذا القول غير وجود  
المتبول بالفضل فيجب عليه قوله فاذن  
يكون متفرعا على قوله وانت تهلم  
ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال  
والانفصال فيكون مجموع قوله قوة  
هذا القول غير وجود المتبول وقوله  
وتلك القوة اقرب ما هو ذات المتصل  
بذاته آه متفرعا على مجموع قوله وانته  
قد يعرض له انفصال وقوله وانت  
تهلم آه على سبيل الف على الترتيب  
وهذا الذي ذكرنا يظهر لمن نظر  
في ذكره من تلخيص الدليل فوجع  
قوله ان الجسم لا يتخلو عن انفصال  
ما في ذاته موضع قول الشيخ وان الجسم  
مقدار احتيا من اتصال وضع قوله وانته  
قابل للانفصال حال كونه متصلا  
موضع قول الشيخ وانته قد يعرض له  
انفصال وانفكاك ولم يذكر قول الشيخ  
وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال  
والانفصال بعبارة بل يعرض اولها موضع  
موضع قول الشيخ فاذن قوة هذا

عنها ولما كان من البين ان الشيء اذا لم يكن جمعا يتمتع ان يصير جمعا  
سمى الفصل بالنتية وبه يقين القسم الثاني من البرهان على امتناع  
انفكاك الهيولى عن الصورة لا يقال القسم الثاني من البرهان هو امتناع  
ان يكون الهيولى المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع حقوق  
الصورة بالهيولى المجردة لجواز ان يكون للهيولى المجردة من الصورة  
الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية وان كانت  
في نفسها قاطبة لها فلا تلحقها الصورة الجسمية ابدا لانا نجيب عنه  
بوجهين الاول ان الهيولى التي فرضت مجردة عن الصورة فهي بالنظر  
الى ذاتها ان لم تقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هيولى بل من المفارقات  
وتسميتها بالهيولى مجاز وان قبلت الصورة فحقوق الصورة ممكن لها  
بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه محال لكن عروض الجسمية لها مستلزم  
لفصل لا يقال المتمتع باقرب ممكن ان يستلزم تمتعا بالذات كما ان عدم العقل  
يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته لانا نقول المتمتع بالغير انما يستلزم  
تمتعا بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب  
من حيث ان وجود العقل واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب واما بالنظر  
الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا يستلزم محالا والا لم يكن  
ممكنا بالذات وههنا كذلك لا الهيولى المجردة اذا نظرنا اليها في حد  
ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة وفرض حقوق الصورة ايها  
يلزم منه محال بالذات الثاني ان الكلام في هيولى الاجسام فانما لما لاحظنا  
الاجسام واحوالها ادانا التفتيش عنها الى ان علمنا فيها شيئا غير الجسمية  
هو الهيولى ثم بحثنا عن ذلك الشيء هل يمكن ان يكون بدون الجسمية  
حتى يجوز ان كانت مجردة ثم صارت جمعا فينا انها يصعب ان توجد  
بلا صورة فهي محتاجة الى الصورة فقد علمنا ان كل جسم يشتمل على  
هيولى هي محتاجة الى الصورة هذا مطلوب القوم وقد اشار الشيخ  
في الشفاء اليه حيث بحث من تقدم الصورة على المادة في الوجود واما انه  
هل يوجد هيولى بدون صورة فنك بحث آخر لا يهتفهم فيها بصدده  
وتقرر البرهان ههنا هو ان الهيولى لو كانت مجردة عن الصورة وكانت  
غير ذات وضع فاذا تلحقها الصورة فلا يتخلو اما ان لا يصير ذات وضع وهو  
محال لان مركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو

القول غير وجود المتبول متفرعا عليه وهو قوله عقوبة قول الانفصال حاصلة حال الاتصال موضع المتفرع الثاني  
تنبيهها على ان المقصود ههنا هذا المعنى لا المغايرة بحسب المفهوم ثم يعرض للمعبر عن قوله وتعلم ان المتصل بذاته  
القابل للاتصال والانفصال هو قوله ونفس الاتصال يستبقا له الانفصال آه فخرج عليه ما وضع موضع قوله في قوله

غير ماهو ذات المتصل آذوه قوة فاذن الجسم آذوه قوة فاذن ثبتهما على انهما - وفي على قوله قوة هذا القبول  
غير وجود القبول فيسبب عليه قوله فاذن وعلى ما قررنا كلام الشيخ . ووافقه المصنفه الشارح يدفع ما اوردده صاحب  
المحكيات بقوله وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن مع - وكذا ما اوردده بقوله ﴿ ٨٤ ﴾ على ان الكلام ليس

في اثبات قوة الانفصال بل في  
المغايرة بين قوة الانفصال والصورة  
الجسمية عند الانفصال وكذا قوله  
وابضا قوله وتلك القوة لغير ماهو  
المتصل بذاته فمن عن قوله ولت  
تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال  
والانفصال لان الثاني دليل الاول  
ويتفرع الاول عليه ويمكن ان يقال  
اشار الشيخ الى تقريرين لهدل اثبات  
الهيولى فقدم احدهما عند قوله  
وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل  
للاتصال والانفصال قبولاً يكون  
هو بعبارة الموصوف بالامرئين وتقريره  
ظاهر على ماهو المشهور واليه اشر  
صاحب المحكيات وثانيهما من قوله فاذن  
الى آخر الفصل وقد فرع به من مقدمه  
التقرير الثاني على ما ذكر في التقرير  
الاول وهو قوله وانه قد يعرض له  
الاتصال وتاخير عن قوله وانت تعلم لار  
التصريح عن العروض بالقبول انما وقع فيه  
ومعنى المغايرة كما قررره الشارح وفائدة مقارن  
القوة للجسمية والصورة انه حينئذ ثبت  
الاحتياج الى الهيولى اذ لو لا هذا  
لجاز ان يكون تلك القوة اخر الجسمية  
لكنها الصورة لها اولهيتها فلا يظهر  
ان يقصر المتصل بذاته بما يتناول  
الجسمية والجسم التعليمى على ما اشار  
اليه صاحب المحكيات ويجعل الصورة  
تفسير للماهية ويكون المراد منها  
الجسم التعليمى لان كون تلك القوة  
غير الشكل بعد ثبوت كونها حاصلة

قابل للاشارة الجسمية بانه ههنا وهناك واما ارب - يرد ذات وضع  
فاما ان يحصل في جميع المواضع او لا يحصل في شئ منها واما باطلاق  
بالضرورة او يحصل في بعضها دون بعض وذلك البعض من المواضع  
اما ان لا يكون اولى بها وهو محال والالزم ترجيح بلا مرجح او يكون اولى  
بها وحينئذ اما ان يكون الاووية حاصلة لها قبل لحوق الصورة او بعد  
لحوقها وهما ايضا محالان ولكل منهما نظير في الوجود والشيخ  
اورددهما وفرق بينهما وبين نظيريهما قوله ( فليس يمكن ان يقال )  
ان ذلك لان الصورة لحقها هذه المقصود من هذا الكلام امران احدهما  
بيان امتناع القسم الاول وهو ان يكون اولوية - حصول الهيولى في موضع  
معيّن حاصلة قبل لحوق الصورة ولا خراباد نظيره والفرق بينهما  
اما بيان الاول فهو ان الهيولى قبل لحوق الجسمية لا تعلق لها بذلك الخير  
المعين اصلا فصوره في ذلك الخير لا يكون لاجل ان الهيولى كانت في ذلك  
الخير اذ الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر وفيه نظرا لان غاية ما في هذا  
ان الهيولى لا تحصل بها في ذلك الخير لاجل انها ما كانت في ذلك الخير  
لكن لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء السبب مطلقا فلم لا يجوز ان يحصل  
الهيولى في ذلك الخير المعين بسبب آخر وان لم يكن حصولها فيه بسبب  
انها كانت حاصلة فيه والاولى ان يقال في بيان امتناع ان الهيولى قبل  
حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الوضع والموضوع كانت نسبتها  
الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يكون شئ منها اولى بها  
واما الثاني فهو ان يحصل الهيولى صورة بعد ما كانت مصورة بصورة  
فهى نظيرة الهيولى المجردة في لحوق الصورة مع حصولها في موضع  
معين والفرق بينهما ان حصولها في موضع معين للموضع السابق  
الواجب او العارض اما الواجب فكما ان جزءا من الهواء اذا فسد الى الله  
وهو في مكانه الطبيعي فقد حصل بعد لحوق الصورة الدائمة في ذلك  
المكان المسمى لان الصورة الهوائية السابقة كانت توجب حصوله فيه  
واما العارض فكما ان الجزء الهوائى اذا كان بالقصر في مكان الماء ففسد  
الى الماء فهو في ذلك المكان المعين لانه كان قد عرض له الحصول  
فيه بالقصر فحصل الهيولى في المشتمل في موضع معين انما هو  
لاولوية لها بذلك الموضوع سابقة على حدوث الصورة واما الهيولى

قبل الجسمية والجسم التعليمى ظاهر غاية الظهور وايضا لم يدع ب وهم الى ان قوة الانفصال  
بالشكل والقريضة على ما ذكرنا عدم اراد الشيخ كلمة غير مضاعفا الى الصورة كما اورددها مضاعفا الى الهيئة لكن  
على هذا ينبغي اراد انتفاء موضع الواو عند قوله وتلك القوة لغير ماهو والمتصل بذاته محال والامر فيه من قال الشارح

فلا بد من بيان مقابلة قوة الانفصال لنفس الانفصال اقول لا بد من عليك ان في توجية الامام كان اللازم ان يقول  
الشيخ قوة الانفصال امر اضافي لا بد له من محل اى كمية ذات اضافية ودلى التوجية الاول للشارح كان يدعى ان يقول  
وجود قوة الاتصال ﴿ ٨٥ ﴾ متساوية لجميع الاجسام وعلى التوجية الثانى ان قوة الانفصال متساوية

بجميع الاوقات والاحوال اى كانت  
قبل الانفصال وبعده واما مقابلة  
قوة الانفصال فلا فائدة في المقصود  
اصلا ويمكن ان يقال على توجية  
الشارح كان المراد بالمقابلة في الاول  
ان قوة الانفصال ليس مختصا ببعض  
الاجسام كنفسه وفي الثانى ان قوة  
الانفصال ليس مختصا ببعض الاوقات  
والاحوال كنفسه والمقصود  
المقابلة لا من حيث الذات والمفهوم  
بل من حيث الاحوال واما في توجية  
الامام فلما كان القياس الذى رتبته  
معنى افسس المقابلة فلا يجرى ذلك  
التوجيه فيه نعم يمكن تفسيه بمراتب  
بمثل ذلك بان يكون المراد المفسر  
من حيث الشبوت قال الشارح  
والانفصال لما كان عدم الاتصال  
عما من شأنه ان يتصل على ما قال اشار  
الى انه مما يشاء للامام والزامه بما اعترف  
نفسه به والافالح ان الانفصال  
بمعنى وجود الاتصال على ما مر في  
المحالك ادفع المناقاة بين كلامي  
الشارح قال بعض المحققين في استدعاء  
اهدام الملوك مطلقا محلا ثانيا بحث  
فان عدم الحوادث سببا لوجودها  
من شأنه ولا يستدعي وجود الحوادث  
والجواب ان محله الثابت هو المادة  
فانها ضعيفة سلب وجود تلك  
الحوادث عنها فانها اوصاف وانتم  
للمادة فقدمها بالحقيقة عدم اتصاف

فما نحن فيه فهي مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق قوله  
( وائس يمكن ايضا ) في هذا الكلام ايضا مقصود ان احدهما  
بيان امتناع القسم الثانى وهو ان حصول اولوية الموضوع بعد لحرق  
الصورة والثاني الفرق بينه وبين نظيره اما الاول فلان الصورة الجسمية  
نسبتها الى سائر المواضع والاولويات على السوية كما ان الهيولى نسبتها  
ايضا الى السوية فلا يكون حصولها في بعض المواضع اولى فان قيل  
هـب ان الصورة الجسمية لا تميز لاهيولى موضعها لكن لا يجوز ان يقارنها  
صورة نوعية في تلك الممال تميز اهما موضعها اجاب بان الكلام في المواضع  
والاولويات الجزئية كوضع اجزاء الارض له واولوياتها فان كل جزء  
منها انما هو في موضع معين جزئى على وضع جزئى فان الصورة النوعية  
وان عينت موضعها كابسا الا ان الهيولى الجسمية يكون نسبتها  
الى اجزاء ذلك الموضع بالسوية فيسهل حملها في بعضها فلهذا  
قيد هذا القسم بالاولويات الجزئية التى لاجزاء كل واحد وهم مسائل  
وهو ان يقال لمجاز ان يقارن الهيولى صورة نوعية تخصها باحد  
الامكنة الكائنة فلم لا يجوز ان يقارنها صورة اخرى او حالة من الاحوال  
تخصها ببعض اجزاء المكان الكلى واما التفسير فهو المثال الاول  
من المثاليين المذكورين في القسم الاول فان الجزء من الهواء اذا قسدا الى الماء  
في مكان الهواء فلا بد ان ينتقل الى مكان الماء ولا ينتقل الى اى جزء اتفق  
من اجزاء مكان الماء بل الى اقرب الاجزاء الى موضعه الاول وذلك لا يكون  
الا بحسب الوضع السابق بخلاف الهيولى المجردة فانه لا وضع  
لها في السابق وفي قوله فقصد الموضع العائى للماء مساهلة لان القصد  
يستلزم الشعور اللهم الا اذا ثبت الشعور للطبايع ( وقوله انما يقصد )  
اى جزء اتفق لفظه انما لا معنى لها ههنا واعلم ان كلام الشيخ في القسمين  
لا بد على بيان امتناعهما والواجب ان لا يحصل الا على الفرق  
بين التفسيرين وبين القسمين واما بيان امتناعهما فلما كان ظاهر من الفرض  
المذكور تركه فان من الظاهر ان الهيولى اذا فرضت مجردة عن الوضع  
والوضع يكون نسبتها الى جميع المواضع والظاهر على السوية فلا يحصل  
في موضع معين فكانه قال لو فرضنا هيولى غير ذات وضع ثم خلقها  
الصورة فلا بد ان يصير ذات وضع مخصوص ويحصل في موضع

المادة بهاتان وجودها لما كان عبارة عن ثبوتها لغيرها كان عدمها عبارة عن سلب ثبوتها لغيرها فلا يفتى  
لا بدفع المناقشة ليعلم ان يقال بعدم الحوادث بمعنى سلب الوجود عن الحوادث عدم ملكة لا يستدعي وجود  
الموصوف به وان استدعي وجود ذاته ولا شك ان عدم اتصاف المادة به معنى وعدم الحوادث معنى آخر والموصوف

بالاول هو المادة والموصوف بالثاني هو الحادث اقول الجواب ان يكون عدم الملكية يستدعي محلا ثابتا في الجملة ضروري اذ ليس من شأنه المعدوم الصرف شئ يثبت ولا يكون فيه استعداد بالضرورة الا انه اذا اعتبر في مفهومه ان من شأن المحل الاتصاف بذلك الامر الوجودي في الخارج ﴿ ٨٦ ﴾ يستدعي محلا موجودا

في الخارج كما فيما نحن فيه اذ لا شك ان الاتصال من العوارض الخارجية التي يتصف به الجسم في الخارج فاذا كان هناك عدم الاتصال من محل كان من شأنه ان يفصل في الخارج فلا بد من وجود ذلك المحل في الخارج واذا اعتبر كون المحل من شأنه الاتصاف بذلك الامر في الذهن يستدعي محلا ثابتا في الذهن كما في عدم الحوادث او الماهيات انما يتصف بالوجود مطلقا في الذهن وقد صرح به الشارح في تجريد حيث قال زيادته عليها في التصور ( قال المحاكيات فان يكون قوة قول الانفصال اي محمل قوة الانفصال ) كره عليه ما ذكره بعض المحققين بانه على هذا التفسير يكون هذه المقدمة منفية عن قوله وتلك القوة لغبر ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال بعدم ووجود غيره بل هما متحدان حقيقة فكل منهما مفق من الاجزاء ولا وجه لما ذكره من ان ايراد الفاء مكان الواو اظهر اذ الاتحاد ياتي بالتفريع قال الشارح المتصل بذاته مادام موجود الذات فهو دون اتصال واحد معين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المعين فانعدم ذلك المتصل اقول لا ينبغي على الناظر ان هذا الكلام منه يدل على ان الصورة

مخصوص لكفه محال لان نسبة الهوى المجردة الى جميع المواضع على السوية فلا يمكن ان يقال هناك اولوية قبل لحوق الصورة او بعده كما في نظريتهما لانها مجردة بحسب الفرض قوله ( واعلم ان فائدة ايراد النظيرين ) كان سايلا يقول المعلق اذا قسم كلامه في الدليل الى اقسام هي محالة عند فلا يتوجه عليه الا بيان استحالتها واما ايراد نظائرها والفرق فكيف يتوجه مع ان ثبوت مدعى لا يتوقف عليه احاب بان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة فكلام الشيخ ههنا بالحقيقة جواب للمعارضة المقدرة فانه لما قيل الهوى المجردة لولحوقها الصورة لم يكن بد من ان يحصل في موضع معين مع ان نسبتها الى جميع المواضع على السواء وهو محال امكن ان يعارض بان الجزء الهوائي اذا فسد الى الماء حاصل في بعض الامكنة الهوائية في المثال الاول او في بعض الامكنة المائية في المثال الثاني مع ان نسبتها الى جميعها على السوية فاجاب بانه انما يحصل في ذلك المكان المعين لانه كان هناك وهو الوضع السابق ثم لو عارض ثانيا بان ذلك الجزء اذا فسد الى الماء ينتقل الى بعض امكنة الماء مع تساوي نسبة اليها وانه ما كان هناك اجاب بانه وان لم يكن كان ثمة وهناك اقرب المواضع اليه فلهذا حصل فيه وهو ايضا وضع سابق والهوى المجردة عن سائر الارضات فقد انسدت ابواب المعارضة كلها ولطلاق اسم المعارضة ليس بجديد وامهله لم يفرق بين النقص والمعارضة لان كلا منهما مانع عن ترتيب المداول على الدليل والافكاف توجه على طريق المعارضة وكيف يذكر الفرق في جوابها قوله ( وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ) الامام اورد النقص بان الجسم المنصري نسبته الى جميع الصور النوعية واحدة لجواز تصويره بانها صورة كانت مع ان احدها الصور حاصلة له دائما فلم لا يجوز ان يكون الهوى نسبتها الى جميع المواضع بالسوية مع انه يحصل في احدها اجاب باننا لانعلم ان نسبة الجسم المنصري الى جميع الصور النوعية واحدة بل انما يحصل له صورة نوعية اذا كانت اولى به وهذه الاولوية انما حصلت بحسب صورة اخرى سابقة ولم جراه هذا نقص آخر ليس في هذا الكتاب الا ان قوله وقد يلوح من كلام الامام انه اول الاشكالين فيه ما فيه لانه لم يورد هذا النقص الا من نفسه من غير تعاق

الشخصية بلزمها الجسم التعلمي المعين الشخصي وهذا مناف لما مر منه في اثبات الجسم التعلمي بالكتاب  
المعنى الشخصي من انه يتبدل اختصاصه عند توارد الاشكال وشخصية الجسم باقية بمالها تأمل ويمكن دفعه باضافة وهو ان المراد بالاتصال الواحد ليس هو الجسم التعلمي الشخصي بل ما كان لازما لوحدة الشخصية الذي ينعدم

بالانفصال لا يزال الاشكال مع عدم طريان الانفصال كالشعة المكعبة بعدم اذا جملت كرة ولا يخفى انه لا يزول انفصالها  
لقابل للانفصال بهذا الجمل ولكن بتغير مقداره في الجهات الثلاث قدير ( قال المحاكات وهذا السؤال بين البطلان )  
لا سيما ان الجسم متصل ٨٧ في نفسه فيه بحث لانه ان اراد يكون الجسم متصلا في نفسه ان الانفصال

المعين ذاتي له اولازله غير ممكن عند  
ففيه انه لم يبين تمام اصلا وان اراد ان  
الاتصال المطلق ذاتي له ولازم له ممنوع  
لكنه لم يعدم الانفصال بطريان اذ بهد  
طريانه كان هذا اتصالا وان اراد ان  
الاتصال بعرض حقيقة وليس هناك  
واسطة العروض وفيه ان هذا لا يقتضي  
ان لا يزول عنه الاتصال لان العوارض  
كثيرا ما يزول من المعارضات الحقيقية  
كالحركة للسقنة وذلك ظاهر جدا  
والحق ان يقال عند الاتصال كان  
مشخصا باحدا وبعد طريان  
الاتصال زال وحدته الشخصية  
وصار شخصين واذا كان هناك  
اتصالان فصار اتصالا واحدا كان  
الامر بالعكس على ما فصلنا فلا يجوز  
ان يكون الصورة هي القابلة للاتصال  
والانفصال باقية معهما ويمكن حل  
كله على ما ذكرنا ولا يعلم لفظ الهوى  
( قال المحاكات وفي الجوابين نظر ) لنظر  
منع المقدمة المشتركة بين الجوابين  
وهي انه لو لم يكن الجسم متصلا في ذاته  
لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه  
الابعاد الثلاثة وذلك لا يفرض الابعاد  
الماخوذة في تعريف الجسم الطبيعي  
اعم من ان يكون في ذات الجسم الواحد  
التصل او في اجزائه الموجودة فيه  
بالفعل اذوا اختص بالاول يخرج  
الجسم المركب عن تعريف واجاب  
عن النظر المحقق اشريف قدس

باسكتب نم قال وافيل ان يقول لم لا يجوز ان تكون الهوى المجردة  
موصوفة بصفات متعاقبة معدة لها بعد الجسم في حيز معين كما جاز  
ان يصور بصور متعاقبة مقتضية لنفسها بصورة معينة اجاب  
الشارح بان الهوى مع تلك الصفات ان تخصصت بوضع معين فهي  
غير مجردة ولا يكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السوية وهذا موقوف  
على ان معد الوضع لا يكون الا وضعا وقبيلته الامام فليس يمنع  
ان يقال ان تلك الصفات لا تخص الهوى بوضع الا انها بعد الوضع  
معين حتى اذا انتهت السلسلة الى الصفة الاخرة ثم استعدادها للوضع  
المعين بحيث لا يخص بالوضع المعين والحاصل ان السؤال ان اورد  
بطريق النقض الاجمال امكن دفعه لفرق وان اورد بطريق النقض  
التفصيل لم يدفع اصلا قوله ( ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر  
الحرس ) هو ان اثبت بالبرهان ان لا شيء من الهوى المجردة يقارنها  
الصورة بالضرورة وهي لا يدل بالذات على المطلوب وهو لا شيء من الهوى  
الاجسام بمجردة عن الصورة بل على ان كل هوى مجردة ليست مقترنة  
بالصورة بالضرورة وتنعكس بعكس النقض الى ان كل هوى مقترنة  
بالصورة ليست مجردة بالضرورة وينضم الى قولنا كل هوى الاجسام  
هوى مقترنة بالصورة هكذا كل هوى الاجسام هوى مقترنة بالصورة  
ليست بمجردة بالضرورة ينتج كل هوى الاجسام ليست بمجردة  
بالضرورة وبلزمه لا شيء من هوى الاجسام بمجردة عن الصورة بالضرورة  
ولو قال هي لا يدل عليه بل بواسطة عكسها وهو لا شيء من الهوى المقترنة  
بالصورة بمجردة بالضرورة والمقدمة الاخرى فانها ينتج ان السالبة  
المطلوبة كان اخصر واحسن قوله ( وهي التي يختلف بها  
الاجسام اوعا ) لاشك ان الاجسام مختلفة بالحق بقا فان لم بالضرورة  
ان خفيفة الماء مقارة لحقيقة النار لكن قد علمت انها مقدمة في الجسمية  
فيكون اختلافها انما هو بأمور وراه الجسمية وهي الصورة النوعية وهي  
مبادى الامار المختلفة المختصة بنوع نوع انما يتحصل الاجسام وينوع  
بها حتى ان كل جسم فهو مركب في الخارج من مادة وصورة جسمية  
وصورة نوعية هي مبدأ فصله وانما اورد قد لان الهوى لا يقارن جميع  
الصو بل يقارن واحدة منها ولا يقارن واحدة منها دائما بل في وقت دون

متصلا ولا منفصلا في ذاته لا يكون له في ذاته امتداد اصلا اذوا كانه في ذاته امتداد فاما ان يكون لامتداد مفصل  
فيكون منفصلا في ذاته ولا فيكون متصلا في ذاته واذا لم يكن له امتداد اصلا في ذاته لا يكون في ذاته قابلا لفرض  
الابعاد من جسم فهو كذلك ويحتمل في النظر ويرد عليه ما اورد بعض المحققين من ان لا يكون الامتداد

في ذاته ان يكون في ذاته منفصلا لجواز ان يكون اصل الامتداد حاصلا له في ذاته وخصوصة  
الاتصال والانفصال عارضاه خارجا عنه كما ان اصل قوة لئطق حاصل الانسان في ذاته وخصوصة الكمال  
والثفان عارضان خارجان عنه ثم قال هذا المحقق الشريف ثم اقول ﴿ ٨٨ ﴾ في الجواب الاول ما ذكرتم

في بيان الصفرى من ان موضوع  
الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون  
في ذاته منفصلا ولا منفصلا ان اردتم به  
ان موضوع الاتصال الواحد والانهائين  
يجب ان لا يكون في ذاته متصلا بالاتصال  
الواحد ولا متصلا بالاتصالين كما  
هو مقتضى تفسير الانفصال بالاتصالين  
مسلم لكن لا نسلم ان ما هو كذلك  
لا يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه لجواز  
ان يكون مستلزما للاتصال المطلق  
اعم من ان يكون واحدا او متعددا  
وحينئذ يمكن فرض الابعاد الثلاثة  
فيه بل نقول الجسم في جميع الاحوال  
متصل تارة باتصال واحد وتارة  
باتصالات متعددة وهو باق في الحالين  
وان اردتم ان موضوع الاتصال  
المطلق والانفصال المقابل له اعنى  
ارتفاع الاتصال الاعم من الواحد  
والمتعدد ويجب ان لا يكون في ذاته  
متصلا ولا مفصلا فلا نسلم ان الجسم  
يطرأ عليه الانفصال بهذا المعنى حتى  
يثبت امر قابل للاتصال والانفصال  
بهذا المعنى فان الجسم متصل باتصال ما  
دائما واحدا او متعددا ولا يزول  
عنه الاتصال المطلق حتى يصير  
محيط لا يمكن فرض الابعاد الثلاثة  
فيه وفي الجواب الثاني ان اردتم  
بقولكم الاتصال امر ذاتي للجسم  
ان الاتصال المطلق ذاتي فهو مسلم  
ولا يلزم منه كون الاتصال الواحد

وقت فاذا بقدر جزئية الحكم به ان الهوى لا يقارن كل الصور بان  
امتنع انفكاكها عن كل الصور اقول ومن الفهم العجيب ان يفهم من قد  
ان الهوى انما تقارن بعض الصور اذ على تقدير افادة قد جزئية الحكم  
فجزئية الحكم انما يكون لجزئية افراد الموضوع لاجزئية افراد متعلق المحمول  
قوله (وكيف ولا بد من ان يكون املع صورة) قد ثبت ان في الجسم  
صورة جسمية وهوى فقيه امر ثالث وهو الصورة النوعية لان الاجسام  
تختلف بحسب آتارها فبدأ النار ليس هو الجسمية لاشتراكها ولا الهوى  
لانها قابلة فلا تكون فاعلة فتعين ان يكون امر آخر وهو الصورة  
النوعية فان قلت اذا كان المراد ان الآثار التي في الاجسام مبدأ فساوجه  
نخصيص تلك الآثار بسهولة قبول الاشكال وعسره وامتناع قبولها  
فقول لما كان المسمى ان الهوى لا يتخلو عن الصورة النوعية وانما يثبت  
ذلك لو كانت لا يتخلو عن الآثار حتى لو وجد جسم لا يكون له اثر لم يثبت  
ذلك فاورد تلك الاعتراض لان الاجسام لا يتخلو عنها فصحيح انه لا يتخلو  
عن مباديها بخلاف الآثار الاخر مثل احراق اسار وتربيب الماء الى غير  
ذلك وانما قال الهوى لا يتخلو عن صورة ولم يقل الاجسام لا يتخلو عنها  
اشارة الى التلازم بين الهوى والصورة النوعية كما بين الهوى والصورة  
الجسمية هذا هو كلام الشيخ وزاد الشارح في البرهان انما وتقرر بها  
ان يقال الاجسام تختلف بالآثار فتلك الآثار ليست واجبة لذاتها فلا بد  
ان تكون لها مبادي فباديها اما ان يكون هي الجسمية او الهوى او امور اخر  
والاولان باطلان لما ذكرنا فهي امور مغايرة لهما فاما ان يكون مفارقة  
عن الاجسام وهو ايضا محال لان المنة رقى نستند الى جميع الاجسام  
على السوية ولا يختلف آثاره في الاجسام واما ان تكون مفارقة لها وهي  
اما ان تكون متعلقة بالهوى او لا يكون والثاني بطلان تلك الآثار انفعالية  
والافعال لا يكون الا في الهوى فتعين ان يكون متعلقة بالهوى فاما ان يكون  
اهراضا او صوراً والاول باطل لانه تنوع الاجسام ونحوها يتوقف على ما  
اذ الاجسام انما تختلف بحسب آتارها المخصوصة بنوع ونوع وتلك الامور  
مبادي تلك الآثار فالاجسام انما تنوع ونحوها باعتبار تلك المبادي  
فهى متنوعة للاجسام ومحصلة لها ومن المحال ان يتوقف تحصل الجواهر  
على الاعراض فاذا هي حواهر وهى الصور النوعية لا يقال لان نسبة

بصفة الوحدة ذاتيا وان اردتم ان الاتصال الواحد ذاتي فهو موضوع بل نقول الجسم مستلزم لمطلق  
الاتصال فاذا طرأ عليه الانفصال لم يزل مطابق للانفصال بل صار متصلا باتصالين بهد ما كان متصلا باتصال واحد  
وهو باقى في كليهما الحالتين اقول ههنا الكلام منه يرجع الى النظر البنى اشار اليه مما يجب ان يلاحظ ان المراد

من الشقين المراد دفيهما هو الاول في كل من الجوابين والمنع الذي اوردته على هذا الشق هو المنع الذي ذكرناه في توجيه نظره ثم كون الاتصال اى المتصل ذاتيا للجسم مبني على ما مر من ان الاتصال الجسم عبارة عن كونه ذا جسم تعليمي وكونه ﴿ ٨٩ ﴾ ذا جسم تعليمي فصل للجسم الطبيعي ومرجعه مرجع القابل

للابعاد الثلاثة وقد مر القول في كونه ذاتيا منفصلا واقشول في توجيه كلام الشارح المحقق بعد تمهيد مقدمة وهي انه لا يجوز ان يكون الشيء حاملا قابلا لوحده الشخصية والكثرة المقابلة لها وذلك ضروري ولان الوحدة الشخصية لما هو مفروض الوحدة الاتصالية لذاته ملزوم للوحدة الاتصالية لذاته ضرورة انه اذا انفصل زالت وحدته الشخصية فالصورة اذا كانت بحيث لا يعدم بطرياق الاتصال والانفصال لم يكن متصلا لذاته بل كان مثل الهيولى فلم يكن معروضا حقيقيا للاتصال بل انما يتصف بالعرض ولست اقول انها لم يتصف بهذا الاتصال لذاتها لم يتصف بالاتصال الواحد لذاتها ولا باتصالين اذا كان منصفا لذاتها بالاتصال الواحد وكان معروضا حقيقيا لال وحدته الشخصية بزوال الاتصال الواحد وان كانت منصفها حقيقة بالاتصال والاتصالين ولم يكن اتصافها بهما بالعرض زالت كثرتها الشخصية فزال وجودها ضرورة ان الوحدة الشخصية والكثرة الشخصية لا ينفك عن الوجود الشخصي واذا لم يتصف بالاتصال حقيقة اصلا لا بالوحدة ولا بالكثرة منه لم يكن في حد ذاته بحيث يفرض

المفارق الى سائر الاجسام على السواء ولم لا يجوز ان يكون المفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض فان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدأ مفارقا يستند اليه آثاره وفرق بينه وبين النفس بانها تتالم وتتلذذ بحسب احوال آلات بخلافه بل منهم من استند الآثار الى الفاعل المختار وحينئذ لم يمكن معه اثبات ان لها مبادئ في الاجسام سلمناه لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق آثارا مختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولاتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة الفايضة عليها لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما يصدر من الاجسام فين ان الاحراق ليس الامن النار وانترطيب انما هو من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الالهوى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها شيء هو مبدأ لتلك الآثار وحينئذ نقول هذا القسم مستدرك لان الكلام في آثار الاجسام فكيف يرد بين آثار المفارق وآثار المقارن وكذا يبان انها متعلقة بالهيولى لانه يكفي ان يقال الامور المقارنة للاجسام اما عرض اوصور والاول باطل فتعين ان يكون صورا وهو المطلوب فان قلت المطلوب ان الهيولى لا يتخلو عن صورة فلو لم يكن متعلقة بالهيولى لم يتبين المطلوب فنقول تعلق الصور بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى لا بالعكس ثم لم لا يجوز ان يكون تلك المبادئ اعراضا قوله لان تحصل الاجسام يتوقف عايتها ومحال ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض فلما بعد التنزل عن توقف تحصل الاجسام عليها لانسلم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض بل يستحيل ان يتوقف على العرض القائم به واما على العرض القائم بشيء آخر فهو ممنوع فان السرير لا شك انه جوهر وجسم وحصوله يتوقف على حصول الهيئة الاجتماعية القائمة باجزائه لانه ثم لم يلزم من جوهرية تلك المبادئ ان يكون صورا وانما يلزم لو كانت حالة في الهيولى ولم يتبين بعد والحق ان اثبات الجوهرية ايضا مستدرك فان حال الصورة النوعية مع الهيولى كحال الهيولى مع الصورة الجسمية فكما ان لنا في اثبات الهيولى ثلث مقامات الاول ان في الجسم وراء الجسمية شيئا آخر هو الباقي مع الاتصال والانفصال والثاني ان ذلك الشيء محل الجسمية والثالث انه متقوم بالحال حتى يكون هيولى والحال

فيه الابعاد الثلاثة كالهوى وذلك ﴿ ١٢ ﴾ باطل بالضرورة اذ من المعلوم بالضرورة ان هذا التجزى بالذات الحال للكان لذاته لا محالة يفرض فيه الابعاد لذاته وهو الذي افاده المحقق في جواب السؤال الذي اوردته هو قريب مما ذكره صاحب المحاكات من عند نفسه الا انه مشتمل على زيادة فائدة وهي بيان انها لا يمكن جميعا ان يصير

في كون الشيء جسمًا كونه بحيث يفرض فيه الابداد في حد ذاته لا بالعرض والالكان الهيولي جسمًا واماما ذكره بقوله  
واما الذين يجعلون آه فتوضيحه ان الاتصال اذا كان مقومًا لمهية الجسم فلم يكن اتصاف الجسم به بالعرض واذا  
كان اتصاف الجسم به لذاته فلم يبق الجسم بعد زواله فان قلت الاتصال ٩٠ المطلق ذاتي له وهو

لا يزول بالاتصال قلت اذا كان  
انصافه بالاتصال المطابق ذاتي له  
وهو لا يزول بالاتصال قلت اذا كان  
اتصافه بالاتصال المطابق لذاته  
كان اتصافه بالفرد الموجود منه  
وهو اتصال الواحد ايضا لذاته  
لا بمعنى انه لا ينفك عن ذاته بل بمعنى  
ان اتصافه به ليس بالعرض حتى  
يكون رصفه له محل متعاقف على  
ما هو شأن الاتصال بالعرض واذا  
كان اتصاف هذا الجسم بهذا  
الاتصال الواحد مثلا حقيقة  
لا بالعرض كان بزواله يزول وحدته  
الاشخصية كما عرفت واذا عرفت  
هذا لا يذهب عليك انه يمكن حل  
كلامه رحمه الله ههنا على انه زيادة  
تحقيق للعواب الاول وعلى انه جواب  
آخرو يمكن حله ايضا على مجرد انه لتتم  
المقام وان الاتصال ليس عرضيا  
للجسم مطلقا بل له معنى اخر كان  
ذاتيا فتأمل ولعل مراد المحقق  
الشريف قدس سره في توجيه الشرح  
لدفع النظر ما قررناه الا انه لم يبالغ  
في توضيح المقام وتحقيق المرام كما  
هو دأبه فليس سره الشريف (قال  
المحققان لان الهيولي ليس لها وجود  
في نفسها فضلا عن الاجزاء) ان  
الاراد بسبب الوجود في نفسها  
عن الهيولي ان يكون وجودها  
بالعرض على ما يدل عليه قوله

صورة وكذلك لنا في اثبات الصورة النوعية المقامات الثلاثة اولها  
ان في الجسم وراء الجسمية والهيولي شيئا آخر هو مبدأ الاثار واللوازم  
وثانيها انه حال في الهيولي وثالثها انه مقوم للعقل لكن ظهر من دليل  
اثبات الهيولي المنة مان لا ولان اثباتها فواضح واما حلول الجسمية  
فيها فلما تبين من انها هي المصلحة والمنفعة لولا معنى المحلول الا الاختصاص  
الثابت واما دليل اثبات الصورة النوعية فلم يظهر منه الا المقام الاول  
والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني كان ذلك عندهم ظاهر واما المقام  
الثالث في صورتين فانما يظهر من كيفية التلازم فان البحث عنه ليس  
مخصوصا بالصورة الجسمية بل شامل لها وللصورة النوعية كما ستعرف  
فقد ظهر ان المطلوب في هذا المقام يحصل بمجرد ما ذكره الشيخ من غير  
حاجة الى زيادة مقدمة **قوله** (وكذلك لا بد له من استحقاق مكان  
خاص او وضع خاص) هذا دليل ثان على وجود صورة النوعية  
في الاجسام وتقريره ان الاجسام يختلف باستحقاق المكان او الوضع  
اذ لا بد لكل جسم من مكان خاص كما اغير الفلك المحيط او وضع خاص  
كالللك المحيط فذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون للامر الزائد  
عليها وهو الصورة النوعية ولما ثبت الشيخ الصورة النوعية من وجهين  
في دلائل من اختلاف الاجسام في الكيف وفي دلائل آخر من اختلافها  
في الين فقد اسند الكيف والين الى الصورة النوعية والامر الواحد  
لا يقتضي اشياء متعددة بجهة واحدة فالصورة النوعية وان كانت امرا  
واحدا بالذات الا انها متعددة الجهات يقتضي بكل جهة ما يناسبها  
واليه اشار بقوله والصور تختلف باعتبار آثارها الى آخرة فليس معناه  
ان الصورة النوعية تختلف بحسب الذات حتى يكون المقتضى للكيف  
صورة نوعية والمقتضى للين صورة اخرى بل معناه ان الصورة النوعية  
امر واحد يقتضي الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف ويقتضي  
الايثيات من حيثية مناسبة للين ويقتضي ساير الاثار بجهة مناسبة  
لها واعلم ان الدلائل لم يدل على ان الالتمبدأ في الاجسام واما ان ذلك  
المبدأ واحد ومتعدد فلا دلالة عليها ولعلهم انما اقتصروا على الواحد  
لعدم احتياجهم الى الزائد **قوله** (وبحقيق كونها مغايرة لتلك

فضلا عن الاجزاء لان الاجزاء انما كانت لها بالعرض فيلزم ان لا يكون الهيولي موجودا حقيقة في الاعراض  
على ما هو شأن الاتصال بالعرض وان اراد ان وجودها حاصل لهما حقيقة لكن بسبب الصورة فيرد عليه  
ان النقص لا يتوقف على ان يكون وجود الهيولي وحصول الاجزاء لها من قبل ذاتها من غير ان يتوقف

على شيء اخر اصلا بل انما يتوقف على ان لا يكون ثانيا وبالعرض (قال المحاكات سيعلم ان الصورة علة لوجود الهيولى  
فالتجزي للهيولى آه) اورد المحقق الشريف قدس سره بانه لا يلزم من كون الصورة علة لوجود الهيولى ان تكون  
هذه الصفات مازنة \* ٩١ \* للصورة اولا وبالذات والهيولى ثانيا وبالعرض اقول هذا اليراد

ظاهر الورود على ما قرره صاحب  
لمحاكات ويمكن ان يقال في توجيه الشرح  
مراده ان الدليل الدال على اثبات  
الهيولى فهو على تقدير تمامه انما  
يقيد بالحكم بوجود موجود ليس  
تجزئه ووحدة وتعدد واتصاله  
وافصاله بالذات لان احتياج الصورة  
الى المحل الذي هو الهيولى انما يلزم  
من جهة انها متصفة بتلك الصفات  
بالذات فلو كانت الهيولى  
متصفة بالذات فكانت كالصورة يحتاج  
الى مادة اخرى فالبرهان انما يجزى الى  
موجود لا يوصف بها بالذات بل  
بالعرض اذ البديهة حاكمة بان التجزئ  
الواحد المتصل بالذات لا يبقى بطريان  
الانفصال الشخصية مع ان التفريق  
ليس اعدادا بل مرة فلا بد من امر ليس  
له هذه بالذات وعلى ما قررنا يكون  
قول الشارح بعلم حامية لاستقبالية  
اتصالية على ما فهمه صاحب  
المحاكات (قال المحاكات فاللوازم  
الثلاثة المذكورة غير لازمة اصلا) ورد  
ايضا ان اجتماع المثلث المستحيل هو  
حلولهما في ثلث لا حلول احدهما  
في الآخر وايضا عدم كون احدهما  
بالحالية والاخرى بالمحلية اولى غير مسلم  
اذ اهل الاولوية مستندة الى العوارض  
وكذا لا يلزم من عدم احتياج  
الهيولى الى محل غلب الحسية عن المحل  
مطلقا لجواز عروض الاحتياج

(الاعراض) الاعراض مغايرة للصورة النوعية لان استحقاق الاعراض غير  
وحصول الاعراض غير واستحقاق الاعراض جهة الصورة ويوضح  
ذلك بقاء الصور وزوال الاعراض في بعض الاجسام واقليل ان يقول  
لما ثبت ان الاعراض مستندة الى مصادلها هي الصورة النوعية ومن البين  
الواضح المغايرة بين الاثار والمبادئ فالى حاجة الى تحقق هذه المغايرة  
وايضاحها والجواب انه ما اراد المغايرة بين لصور والاعراض مطلقا  
بل اراد الفرق بينهما في استناد الاعراض الى مبادئ في الاجسام هي  
الصور النوعية وعدم استناد الصور النوعية الى مبادئها في الاجسام هي  
صور اخرى وذلك لان الاعراض ربما يزول مع ان السبب المقتضى لها  
باق من الجسم فان الماء اذا زالت برودته بلافا النار فالسبب المقتضى  
للبرودة باق وهو الذي يعيد البرودة الى الماء عند زوال السخن  
فلولا ان في الماء سببا لبرودته محفوظة للذات لما عادت برودته بخلاف  
الصورة فانها اذا زالت لا تعود عند زوال المزيل كالماء اذا صار هواء  
لعارض فمعد زوال ذلك العارض لا يود طبيعة الماء قوله  
(والعارض الشارح اورد عليه شكوكا) منها ان الاجسام كما اختلف  
في الاثار والاعراض كذلك تختلف في الصورة النوعية فلو كان  
اختلاف الاثار والكيفيات لاختلاف الصور النوعية وجب  
ان يكون اختلاف الصور النوعية بصور اخرى فيلزم التسلسل ثم اورد  
على نفسه سؤالا تقريره مسبوق بمقدمة وهي انك ستعرف ان الاجسام  
العنصرية مشتركة في المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصري مادتها  
انما تصور بصورة لانها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت  
لقبول الصورة اللاحقة واما الاجسام افلكية فوادها مختلفة اذ انهم  
هذا التصور فلقابل ان يقول اختلاف الصور النوعية في العنصر يات  
بحسب اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول  
الصورة السابقة واما اختلافها في الفلكيات فيجب اختلاف موادها  
فان كل مادة فيها لا يقبل الا الصورة الحاصلة لها فاجاب بانه لم لا يجوز  
ان يكون اختلاف الكيفيات والاثار في الاجسام بحسب اختلاف  
الاستعدادات والمواد من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف  
الكيفيات في العنصر يات لان مادتها قبل الانصاف بكيفياتها موصوفة

من خارج والحاصل ان حكم الامثال انما يشابه في اللوازم المستندة الى الالهية النوعية المشتركة فيها لا في جميع  
العوارض ولا نسلم ان الحلول والاحتياج الى المحل من جعلتها فنامل (قال المحاكات لكن لانسلم انها لو كانت متخيزة  
بالتيهية كانت صفة للجسم الظاهر ان الامام خاط بين الحلول في اصطلاح الحكماء وبين القياس عند المتكلمين

المفسر بما تبصيرة في التجز هذا وقد افاد المحقق الشريف قدس سره ان في هذا التقرير اشارة الى ان ما ذكره الشارح فيه  
مساهلة فوجه صحة كلام الشارح على ما ذكره بعض المحققين انه حل قول الامام واما على سبيل التبعية على التبعية  
في التميز بطريق الحلول في التميز ترتب عليه قوله فاذا كانت ٩٢ صفة للجسمية قال انما يمكن

وليس كل جسم فيما حسب كذلك  
انما قال فيما احسب كذلك لانه  
بعدها يثبت امتناع الخرق عن  
الافلاك قال الشارح وغيره من الاجسام  
الصلبة الصغيرة لا يقال الصواب ترك  
ذكر الاجسام الصغيرة وقصه  
صلابتها لانها مادة وهم آخر  
وسيجي ذكره وحله لاننا نقول ذكرها  
ههنا انما هو للقدح في تعميم الحكيم ذوات  
الهيولى بناء على احتمال ان بعض  
الاجسام كذلك وذكرها فيما سيجي  
للقدح في اثبات الهيولى في الجملة  
بناء على ان جميع الاجسام المفردة  
لا يقبل الانفكاك هذا نعم يمكن  
الجواب على ما قرره الشارح من اثبات  
الهيولى بالانفصال الوهمي وادعاء  
ان جميع الاجسام يقبله كان جوابا  
عن الوهم الاتي وبعد تقرير الجواب  
كذلك لا حاجة الى تقرير ذكر الوهم  
الثاني والجواب عنه لانه لا توجه له  
اصلا ( قال المحاكات فالوجود في  
الخارج من الجسمية لا يكون الا مجرد  
الجسمية ) اي لا الجسمية المتحصلة  
بما به الاختلاف من الشخص بان  
يتميز على انه داخل فيها منضم فيها  
فيلزم تعدد الجسمية ووجودها  
في الخارج من دون ان يكون متحصلة  
فيها ينضم فيها من الشخص ( قال  
المحاكات اذا ثبت هذا فنقول هب  
ان الجسمية آه ) كان العرض من التردد

بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعداد لقبول الكيفية اللاحقة وفي الغلبيات  
لان مادة كل فلك لا يقبل الا كفيتهما الحاصلة لها وجواب الشارح  
من وجهين الاول انه ثبت ان لاثار الاجسام واعراضها مبادئ موجودة  
في الاجسام ولا يلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادئ مبادئ اخرى  
في الاجسام حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادئ الى المفارقات  
وامتناع استناد اثار الاجسام الى المفارق واليه اشار بقوله مامر من مغايرة  
الاعراض لمبادئها اي في استنادها الى مبادئ في الاجسام وعدم استناد  
المبادئ الى مبادئ اخرى في الاجسام على ما بيناه وهذا جواب عن اصل  
السؤال والوجه الثاني ان اختلاف الكيفيات والاثار لا يجوز ان يكون  
للاستعدادات والمواد لماتين ان لاثار الاجسام وصفاتها مبادئ تنوع  
الاجسام وتتنصف بسائر الاحوال المذكورة من كونها مقارنة للاجسام  
وكونها غير موادها وكونها متعلقة بالمواد ولا شك ان الاستعدادات  
والمواد ليست كذلك اما الاستعدادات لزمواها عند حصول الكيفيات  
والاثار فهي يمتنع ان تكون متنوعة للاجسام واما المواد فلان من تلك  
الاحوال المذكورة كونها ليست بمواد ثم ان سميت تلك المبادئ بالكيفيات  
او بامر آخر فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى فقوله الا انه ينبغي  
ان ينسب اليها تحصل الاجسام اشارة الى الاستدلال على انها ليست  
باستعدادات وقوله وصدر الاعراض المذكورة الى الاستدلال على انها  
ليست بمواد لان المادة لا تكون فاعلة وهذا جواب عن سؤال الثاني وهو  
لا يتوقف من الاحوال المذكورة الاعلى انها غير المادة ولعله هو المراد  
من قوله وسائر الاحوال المذكورة والالزم الاستدراك لزيادة في الكلام  
من غير توقف المرام عليه فان قلت الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال قد ثبت  
ان الكيفيات مبادئ والاستعدادات والمواد يمتنع ان تكون مبادئ فباقي الكلام  
مستدرك فنقول يقيني الطريق غير لازم وحيث سلك هذا الطريق في الجواب  
الاول سلك طريقا آخر في الجواب الثاني ولا ريب في ان تعدد الطريق ادخل  
في اثبات المطلوب عندي ان هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ وسبق  
توجيهه لان كلامه في مبادئ الاعراض والاثار لا في اختلاف الاجسام  
فيها واختصاصها بها فاذا قيل للاجسام آثار وصفات وهي ممكنة  
فلا بد ان يكون لها مبادئ لم يتوجه ان يقال لو كان اختلاف الاثار

المذكور واثبات ان الحق هو الشئ الاخير ان يظهر ان نسبة الشخص الى النوع كنسبة \* اختلاف  
الفصل الى الجنس فكما ان الجنس يحصل متصلا نوعيا بالفصل كذلك النوع يحصل متصلا شخصيا بالشخص  
فيظهر قوله فكما جاز اختلاف مهتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف الطبيعة لنوعية

بحسب اختلاف الشخصيات لان مقتضى الشيء لا يختلف بالامر الخارج عنه فتأمل (قال المحاكات وهذه الجسمية  
انما هي طبيعة الجسمية وهذيتها آه) الاظهر ان يقال من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة فإعرض هذه الجسمية  
وهذه الجسمية انما هي ﴿ ٩٣ ﴾ طبيعة الجسمية وهذيتها فالحاجة الى المادة اما من جهة الطبيعة

او هذيتها فلما علمنا ان ليس للهذية  
مدخل فيه علمنا انه من جهة الطبيعة  
( قال المحاكات اما اولاً فلا انه ليس  
شيء من هذين التذكريين آه) قال بعض  
المحققين فيه نظراً لما ذكره الشيخ  
في التنبيه محمل التذكريين فان محصله  
انا عرفنا بملاحظة بعض احوال  
طبيعة الامتداد اعني قبولها  
الانفصال وعدم بقاء هويتها بعد  
طريانه احتاجها الى المحل وهي  
طبيعة واحدة فلا يختلف افرادها  
في الاحتياج والاستعانة وذلك بعينه  
بافصله الشارح كما لا يخفى اقول ما ذكره  
بقوله انا عرفت الى قوله وهي طبيعة  
واحدة ليس له عين ولا اثر في كلام  
الشيخ وهل الكلام الا فيه فان قلت  
قول الشيخ واذا عرفت بهـض  
احوالها آه اشارة الى ما ذكره الشارح  
من التذكريين قلت هذا الكلام انما  
يشار به الى تذكر المقدمتين  
المذكورتين لكن في بعض الاجسام  
ولم يذكر قبل هاتان المقدمتان الاخيرتين  
والشارح اخذها كلتين فصح ان  
كلام الشيخ حل عنهما واعلم ان  
دفع الوهم المذكور يمكن بوجهين  
احدهما وهو الظاهر من كلام الشيخ  
ما قرر في المحاكات وهو صريح  
ما ذكره في الشفاء مداره على مقدمتين  
احديهما ان الجسمية طبيعة نوعية  
وثانيهما ان لكل طبيعة نوعية

لاختلافه المبادى لكن اختلاف المبادى لمباد اخر فان البحث لم يقع  
في اختلاف الآثار بل في نفسها ولا يلزم من استناد الآثار الى المبادى  
استناد اختلافها الى اختلاف المبادى لجواز اتحاد المبدأ واختلاف الاثر  
بحسب اختلاف القابل نعم او وجه الكلام كما وجه الامام بان قال الاجسام  
يختلف في الكيفيات لانها اما ان يقبل التشكل والالتيام والانفكاك بسهولة  
او قبلها بعسر او لا قبلها اصلاً فاختصاص اقسام الاجسام بهذه  
الكيفيات والاحكام ليس الجسمية المشتركة ولا للفاعل المبين بل لاجل  
الصور النوعية ورد عليه بان الاجسام كما تختلف في تلك الكيفيات  
تختلف في الصور النوعية فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصفات  
الصورة نوعية وجب ان يكون اختصاصها بالصور النوعية بصور اخرى  
ولامدفع لهذا السؤال على ذلك التوجيه لكنه ليس بمنطوق على المتن  
فان الشيخ اثبت ان الصور مبادى للكيفيات حيث قال امام مع صورة  
توجب قبول الانفكاك الخ فليس في ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل سبب  
تلك الكيفيات ثم قال الامام وان وقعت المساعدة على اثبات امر زائد  
على الصورة الجسمية والمادة في الجسم لكن لم قلتم بانه لا بد من اثبات  
ذلك في كل جسم فان الاجسام اما عنصرية او فلكية اما الفلك فلا يمكن  
القطع بان عدم قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك لان تلك  
الكيفية لازمة للفلك فلو كانت الصورة موجودة فيه فاما ان تكون لازمة  
لجسمية الفلك او لا يكون والثاني محال اذ مبدء اللزوم يمتنع ان يكون ممكن  
الزوال وان كانت لازمة فلزومها اما لنفس الجسمية او لما يكون حالها  
او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالاً ولا محلاً والاول باطل لان الجسمية  
ان كانت مشتركة فيها بين الاجسام يلزم ان يكون الصورة الفلكية  
مشتركة فيها بين الاجسام وانه محال وان لم يكن الجسمية امراً مشتركاً  
فيه فقد سقط اصل الحجة والثاني باطل ايضا لان الحال في الجسمية  
ان لم يكن لازماً امتنع لزوم الصورة الفلكية بسببه وان كان لازماً عاد  
التقسيم المذكور فيه ويلزم التسلسل والرابع ايضا باطل لان ذلك الشيء  
اما ان يكون جسماً او جسمائياً او لاجسماً ولا جسمائياً والاولان باطلان  
بالنفسيم الذي مضى حتى يقال لزومها لو كان لجسم او جسمائياً لكن  
اما الجسمية او الحال فيها او محلها او لغير الحال والمحل وكذا الثالث

لا يختلف مقتضاها وظهر ان ما ذكره الشارح لا يثبت به الصغرى ولا الكبرى وثانيهما باجراء الدليل المذكور  
في الكل ولا يحتاج فيه الى كون الجسمية طبيعة نوعية او جنسية بل مداره على ان الجسمية يقتضى قبول الانفصال  
ولو في الوهم وان الانفصال ولو في الوهم يقتضى انعدام المتصل الواحد والشارح اختار هذا في دفع الوهم وهذا

غير ما ذكره الشيخ في الشفاء وتطبيق كلام الاشارات عليه تصف بل الظاهر انه كلام ذكره من عند نفسه وما ذكره الشيخ  
يشير اليه في اثناء شرحه (قال المحاكات واما ثانيا فلانه ان عني قوله) قال بعض المحققين معنى الانفصال الوهمي ان الوهم  
يحل الامتداد الى جزئين وينتزع ذنب الجزئين منه لان الوهم ٩٤ ✽ تخترع له اجزاء كما في التوهمات

الكاذبة والانفصال بهذا المعنى انما  
يتحقق بسبب اشتغاله على الهوى  
اذ لم يشغل عليها مكان الانفصال  
الوهمي توهم او مستحيل لكونه على  
تقدير الوقوع مستلزما لانعدام  
الشيء بالمرء فكان من الاوهام  
الاختراعية واما اذا كان مشتغلا على  
الهوى كان انفصاله ممكنا بالنظر الى  
الامتداد والهوى وان كان متمتعا  
بالغير نظر الى الصورة النوعية فيكون  
توهم انفصاله توهم امر ممكن في ذاته  
وبذلك يفارق فرض انقسام النقطة  
والمجردات بل سيذكر الشيخ انه اولم  
يشغل المقدار على المادة لم يتحقق له  
كل جزء فالانفصال الوهمي يستلزم  
وجود الهوى في الخارج لكن  
لا ينطبق ذلك على ما ذكره الشيخ  
ويبقى في كلام الشارح مناقشة في ذكر  
ذلك في خبر التذكرة اذ ليس ذلك  
فيما سبق من كلام الشيخ اقول  
هذا قريب مما ينبغي في المحاكات  
ولا ينبغي عليك انه حل القسم الوهمي  
في كلام القوم على فرض الوهم  
الانفكاك في الجسم مع انهم فسروه  
بفرض شيء دون شيء وزعم ان الفرق  
بين القسم الوهمي في اجزاء المتصل  
وبينها في النقطة مثلا ان المفروض  
وهو الانفكاك في الأول ممكن ذاتي  
دون الثاني والا فلا فرق ويمكن ان يقال  
بعد حمل الفرض ههنا بمعنى التجويز

لان نسبته الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بان يفيد لزوم  
للفلك اول من ان يفيد لغيره وايضا لوجاز ان يكون لزوم الصورة المفارق  
فليجوز ان يكون لزوم الكيفية له بلا واسطة الصورة ولما بطل الانقسام  
الثالث من اصل التقسيم بقي ان يكون لزوم الصورة لمادة الفلك فليكن  
لزوم الكيفية لمادته من غير توسط الصورة فان قلت هذا الاعتراض غير  
موجه لانه لو كان منع مقدمة من مقدمات الدليل فاهذا التقسيم  
واوكان معارضة فالمعارض معلل فكيف يقول لم لا يجوز فالجواب مسبوق  
بمقدمة وهي ان المعلل اذا اورد الدليل فالتسايل اما ان يسلم جميع مقدمات  
الدليل او لا يسلم جميعها ولا شك ان عدم تسليم جميع المقدمات لا يكون  
الامتناع مقدمة من تلك المقدمات وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو  
النقض التفصيلي والمناقضة واما منع مقدمة لاعلى التعيين وهو النقص  
الاجالي وان سلم جميع مقدمات الدليل فاما ان يورد دليلا على نفي  
مادعاء المعلل او لم يورد فان لم يورد دليلا على نفي مادعاء المعلل حصل  
الالزام وان اورد دليلا على نفي مادعاء فهو معارضة ثم النقص  
والمعارضة كما يأتين في الدليل بآتيان ايضا في مقدمات الدليل وحينئذ  
يكون بالنسبة الى الدليل نقضا تفصيليا على سبيل الاجال ومناقضة على  
سبيل المعارضة فقد بان ان الاعتراض لم يتوجه على الدليل الا اذا كان  
احدا لاناواع الثلاثة وقد يقال المعارضة انما توجه اذا كان الدليل ظني  
الدلالة حتى يجوز ان يتحقق الدليل دون المدلول ولو كان قطعي الدلالة  
وقد سلم الدليل فلا بد ان يسلم المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم  
وهذا ليس بشيء لان المعارضة لو قامت وتمت دلت على ان في مقدمات  
دليل المدعى مقدمة كاذبة فهي في القطعيات كالتنقض وترتيب المنوع  
ان يقدم النقص على المباقضة وهما على المعارضة اذا ثبت هذا التصوير  
فنقول ذلك الاعتراض نقض اجالي وتقريره ان الدليل على اثبات  
الصورة في الفلك ليس بتم لان احد الامرين لازم وهو اما وجود محال  
من الحلات او انتفاء مقدمة من المقدمات والاول باطل فتعين منع مقدمة  
من المقدمات وقد ظهر ان لا معنى للنقض الاجالي الامتناع بمقدمة  
لاعلى التعيين واما العناصر فهب ان احدى صفتيها وهما سهولة قبول  
الاشكال وصعوبته من قبل الصورة النوعية لكن الاخرى يجوز

ان ✽ لا التقدير امل الفرق ان تجويز انفكاك الاجزاء في المتصل تجويزا محال وفي النقطة تجويزا محال ✽ ان ✽  
بأنوصفية كقيل في الفرق بين الجزئي والكلية الفرضية وفي بعض الحواشي لابقال اللازم من الانقسام الوهمي مادة  
وهية لا خارجية وليس الكلام في ذلك لاثما نقول بل يلزم مادة خارجية بوجهين الاول ان الصورة الذهبية متحدة

بالنوع مع الامر الخارجى ولا فرق بينهما الا بالوجودين وتوابعهما والا فلا مطابقة اذ المعنى من المطابقة ذلك حيث كان الذهني ذامادة كان الخارجى كذلك الثانى اننا نعلم بالضرورة ان الجسم فى الخارج بحيث اوحصل فى الذهن كان للقوة الوهمية قسمة امتداده ٩٥

كما لا يتأتى فى المجردات لانها ليست فى ذاتها الخارجية تلك الخيئية واذا كان كذلك نفى الخارج لها قوة ذلك القول وليس ذلك الاتصال اذ هو لا يجامع الانفصال الوهمي فيكون هو المادة ثم قال ويمكن ان يستدل بالفرض الصحيح ايضا بان يقال للعقل ان يفرض عرضا ساريا فى بعض الفلك وآخر ساريا فى بعضه الآخر وذلك ضرورى فيقع القسمة فى الخارج لذلك الجسم اقول فيه نظرا ما فى الوجه الاول فلانه ليس المراد ان القسمة الوهمية يثبت وجود المادة للصورة الذهنية من الجسمية بحسب نفس الامر حتى يلزم وجودها فى الخارج ايضا بقاء على المطابقة التى ذكرها بل المراد ان القسمة الوهمية وهى فرض شئ دون شئ لا يورث الاثنية بحسب نفس الامر اصلا لا فى الخارج ولا فى الصورة الذهنية بل انما يلزم وجودها بحسب التوهم والفرض ولو قيل نحن نريد بالقسمة الوهمية تحليل الفصل لصورة الذهنية الى صورتين ويفصلها اليها وحيث ننقل لولم يشتمل تلك الصورة على المادة يلزم اعدامها بالمرءة واذا اشتملت عليها لم يشتمل الجسم الخارجى عليها للمطابقة المذكورة قلت محل تلك الصورة انما هو الذهن وبكفى لعدم

ان لا يحتاج اليها وانما يحتاج لو كانت وجودية وهو ممنوع اجاب الشارح بان الصورة النوعية ليست لازمة للجسمية لانها لو كانت لازمة لكانت اما لازمة للجسمية المطلقة او لازمة للجسمية المختصة بالفلك والاول باطل لان الجسمية مشتركة فاو كانت الصورة النوعية لازمة لها لكانت مشتركة بين الاجسام وهو المحال والثانى ايضا باطل لان خصوصية الجسمية ونوعيتها انما هى بالصورة النوعية فهى ليست لازمة لها بل مستلزمة مستتبعة ايها وحيث سقطت القسمة المذكورة لا يتأتى لها على لزوم الصورة النوعية للفلك واذ قلنا بل لزوم الجسمية لصورة الفلك لم يتأتى تلك القسمة لان لزوم الجسمية لصورة الفلك انما هو لنفس صورته لاشئ آخر واما استناد الصورة الى المادة فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا ولعله يورد هذا الكلام معاضة فى مقدمات النقص والام يتوجه اصلا وفيه نظر لاننا نقول هب ان الصورة النوعية سبب لاختصاص الجسمية الفلكية لكن لا ينفى فى ذلك كونها لازمة للجسمية المختصة بما فى الباب انهم يكونان متلازمين وكيف لا يكون لازمة وهى يمنع انفكاكها عن الجسمية المختصة والمتنع الانفكاك عن الشئ لانه لا يرد له وايضا مقدمة النقص ليست لزوم الصورة للفلك مطلقا بل على تقدير وجود الصورة فيه فان اراد بقوله الصورة النوعية ليست لازمة للفلك انها ليست لازمة للفلك على تقدير كونها موجودة فى الفلك فهو لا ينفى لزوم الصورة على ذلك التقدير لجواز لزوم الصورة وعدمه معا على ذلك التقدير وانما لم يجز لولم يكن محالا وهو اول المسئلة وان اراد انها ليست لازمة للفلك مطلقا فهو ايضا لا ينفى الملازمة بين لزوم الصورة ووجودها فى الفلك اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة على انها مما يؤيد كلام الامام حتى يمكن ان يقال لو كانت الصورة موجودة فى الفلك لكانت لازمة لجسمية الفلك لما سبق واللازم منتف لما ذكره الشارح لكنه حيثئذ يصير معارضة والسؤال ان اردان على قوله استناد الصورة الى المادة فغير معقول كما لا يخفى فتقد ظهرا ان كلام الشارح فى هذا المقام خارج عن التوجيه والحق فى الجواب ان لزوم الصورة النوعية للفلك لذاتها فان اللزوم عما يستند الى ذات الانهم كما يستند الى ذات اللزوم والى غيرهما وحيثئذ يختار من القسمة ان اللزوم لا يكون حالا فى الجسمية ولا محلا لها ولا جسميا ولا جسمانيا وهو ليس بمفارق فلا محذور فيه ومن ههنا تبين ان مراده

انعدامها بالمرءة وجود المحل الذى هو الذهن ولو وجب لعدم الانعدام بالمرءة اشتمل نفس الصورة على امر باق فى الحالين لم من ورود القسمة على الجسم اشتمال الاعتراض القائمة كالسطح والخط واللون والصورة على جزء باق فى الحالين بل يكفى هناك وجود مادتها فكيف هناك ايضا وجود محلها ومادتها وهى الذهن وايضا لو صح هذا الدليل يلزم

من ورد القسمة على الصورة الذهبية للسطح اشتغالها على المادة ولزم اشتغال السطح الخارجي عليها ايضا هذا خلف واما في الوجه الثاني فلان الانفصال عبارة عن وجود الاتصاليين وحدوثهما على ما مر في الكلام الشارح وقوة الحادث انما يقسم قبل حدوثه بمادته ومادة الحادث فيمتحن فيه هي ٩٦ \* \* \* \* \* الذهن فتلك القوة قائمة به نعم

الجسم في الخارج يمكن له الانفصال في الوهم بمعنى انه صالح له لا بمعنى الاستعداد له ولو صح ما ذكره لزم اشتغال السطح على المادة لانه في الخارج بحيث لو حصل في الذهن كان للقوة الوهمية قسمة بالفعل الى قسمين اذ لو لم يكن في الخارج كذلك لا يتأتى للوهم قسمة كما لا يتأتى في المجردات ففي الخارج لها قوة ذلك القبول وليس ذلك للاتصال اذ هو لا يجتمع الانفصال الوهمي فيكون هو المادة واما الاستدلال بالفرض الصحيح ففيه ان اختلافا الفرض لا يوجب القسمة الخارجية ( قال المحاكات فاشتمل الكلام على استدراك عظيم ) لان ما ذكره الشارح في التذكرين يكفي لاثبات الهيولى بالقسمة الوهمية في جميع الاجسام لضاع ذكر الوهم الثاني بعد ذلك اللهم الا ان يقال ذكره يجيب عنه بجواب آخر قال الشارح ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية اقول اللازم من كون الشيء مادة ان لا يكون محمولة على المركب منها ومن جزء آخر مسمى بالصورة لان لا يكون محمولة على جزئيات نفسها كيف والبدن اسم لمسادة الحيوان مع انه محمول على جزئيات الابدان نعم لم يحمل على فرد الحيوان فان قلت الشارح ضم

من سقوط القسمة لو كان سقوط نفس القسمة على ما هو الظاهر ان كلامه فهو بين البطلان ومن البين ان يتجه ان يقال لو كان لزوم الجسمية لصورة الغلك كان هذا للزوم اما للجسمية او للحل فيها او للمحل او غيرهما فان هذا ترديد في اللازم كما ان ذلك ترديد في الملزوم ولو كان المراد ان الكلام في الاقسام لا يتم لجواز ان يكون لزوم الجسمية للصورة لنفسها فهو ليس بفارق بين اللزومين لوزوده على لزوم الصورة للجسمية كما يرد على لزوم الجسمية للصورة ثم قال هب ان الحق التي ذكرتموها يدل على ان في الاجسام امورا موجودة هي اسباب لهذه الاحكام لكن المطلوب ان فيها صوراً اخرى ومباد الاحكام لا يجب ان يكون صوراً لجواز ان يكون اعراضاً فلا بد من الدلالة على ان تلك الامور اسباب اوجود الاجسام حتى يثبت كونها صوراً وهذه مناقضة والشارح لم يوردها لانه في الدليل ابدت كونها صوراً ثم قال وانما الى الآن ما رايت احدا منهم يشاغل باقامة البرهان على ذلك وغفل من البحث عن كيفية التلازم فان نتيجته هي ان الصورة علة للهولى في الوجود والمراد بالصورة هنا ما هو اعم من الصورة الجسمية والنوعية ولقد احسن حيث قدم النقص بالوجهين ثم اورد المناقضة ثم المعارضة بوجهين اولهما ان هذه الصور محتاجة الى الجسمية لانها اما ان تكون حاملة في الجسم او في الهيولى فشرط حلول الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والاول لم يكن صوراً لانها لا يكون مقومة للجسمية حيث وجد جوابه سلماً ان هذه الصور ليست مقومة للجسمية لكن لا يلزم منه ان لا يكون صوراً اذ ليس من شرط الصورة ان يكون مقومة للجسمية بل شرطها تقويم الهيولى وسأيت بيان انها مقومة للهيولى من غير دور فقد اعترف الشارح بهذا الكلام ان تقوم الهيولى بالصورة يعلم من بحث التلازم فاي حاجة الى اثبات جوهريتها هنا قوله ( ليس يكفي وجود الحامل حتى يتعين به صورة جرمانية ) هذا الفصل لا يتحقق الا بعد تقديم مقدمة وهي ان الطبيعة النوعية اذا حصلت في العقل لم يمتنع من حله على كثيرين والشخص اذا حصل في العقل امتنع من حله على كثيرين فلو لم يكن في الشخص امر زائد على الطبيعة النوعية لم يختلفا من هذا الوجه وذلك الامر الزائد هو الشخص والتعين وقد عرفوه بانه صفة عنهم وقوع الشركة في موصوفها فثبت

الى ما قال قوله وغيرهما والمراد انها محمولة على افرادها للفلكية والعنصرية وعلى غيرها كافراد \* \* \* \* \* المركب اذ لا يكون للصورة الجسمية فردا غير فلكي ولا عنصري قلت حل الصورة الجسمية على المجموع غير ممنوع بل انما يحمل عليه الجسم دون الجسمية كيف والجسمية من الاجزاء الخارجية للمجموع فلا يحمل عليه واما قوله

اوضحهما فينبغي ان يحصل على امتدادات آخر غير الفلكية والعنصرية بان كان المراد من العنصرية البساط ليكون المراد من الغير امتدادات المركبات وتحقق كلام الشارح ان الجسمية اذا اخذت لا بشرط شيء يحمل على المجموع كان الجسم المأخوذا كذلك يحمل ﴿ ٩٧ ﴾ على الشيء المركبة من الجسم الذي هو المادة ومن صورة النسبة

اذ يصدق على ذلك المجموع انه جوهر قابل للابعاد الشائفة والوجه في عدم صحة حل الصورة الجسمية على المجموع انها اسم لها من جهة اخذها بشرط لا اي من حيث انها جزء كان لبدن اسم المادة الحيوان لا يحمل مفهومه عليه وان صح حل الجسم على النسبة اذا اخذ لا بشرط شيء لكن صاحب المحاكات لم يحمل كلام الشارح على هذا ولهذا فسر هكذا لانها محمولة على الجسميات بل اخذته على الوجه الاول فلا يراد وارد على توجيهه فأمل قال الشارح انما يصير نوعا باتصاف آما قول فيه بحث لان معنى الطبيعة النوعية هو الطبيعة المنسوبة الى النوع بان يمكن فردا منه كان الماهية الجنسية والطبيعة الجنسية بمعنى انها من افراد الجنس وحيث كانا من حيث هي لا يكون نوعا لا يكون من حيث هي فردا للنوع على ان الحق ان النوعية بمرض الماهية لا بشرط شيء لا بشرط العموم كمروض العموم نعم الذات غير مقتضية اعروضها بلا شرط والالزام اتصاف الاشخاص بها فالشرط واسطة في الثبوت دون العروض فيصدق ان الطبيعة لا بشرط نوع فندر (قال المحاكات وانما يقتضي شيئا اذا حصل ان يفصل) هذا الكلام

ان الشخص مركب في العقل من الطبيعة النوعية والشخص وهل هو كذلك في الخارج حتى ان في الخارج موجودين احدهما الطبيعة النوعية والآخر الشخص وليس في الخارج الامر واحدا الذات والوجود اذا حصل في العقل تعدد لكل النوع مع الجنس فان في النوع امر ازيدا على الطبيعة الجنسية اعني الفصل وهما متحدان في الخارج بالذات والوجود وقد سبقت الاشارة الى ان هذا هو الحق لكن الاشبه بكلام اقوم انه زائد على الطبيعة النوعية في الخارج ثم ان تعين الطبيعة النوعية اما ان يكون معلولا لماهيته او لا يكون فان كان معلولا لماهيته كواجب الوجود ينحصر نوعه في شخصه وان لم يكن فاما ان يكون الفاعل كافيا في فيضائه واما ان لا يكون فان كفي كالمفصل كان ايضا نوعه منحصرا في شخصه فانهم يقولون العقل انواع متباينة منحصرة في شخص وان لم يكن بل لا بد له من القابل فاما ان يتحد القابل فنوعه ايضا منحصرة في شخصه كالفلك فانه مادة واحدة لا يفصل او يتعدد القابل فتعدد العينات بحسب تعدد المواد وهذه هي قاعدة فهم ان تعدد الطبيعة النوعية بحسب المادة لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في افاضته فلا بد ان يكون نوعه منحصرا في شخص وقد فرضنا فيه التعدد هذا خلف واذا قرر هذا فقول كلام الشارح نه قد ثبت ان الجسمية ليست قائمة بذاتها بل هي في الحامل وثبت انها غير منفكة عن التناهي والتشكل محتاجة فيهما اليها فقد ثبت انها في وجودها وتشخصها يحتاج الى الحامل فارا ان بين ان الحامل لا يكفي في تشخصها بل لابد من اشياء اخرى وذلك لان الاجسام العنصرية تختلف في الاقدار والاشكال فلو كانت الهبولى كافية فيها كانت الاقدار والاشكال متشابهة لاشتراك الهبولى في الاجسام العنصرية ولا يلزم منه تشابه الكل والجزء فان الكلية والجزئية انما هما بالمادة لا بالمقدار فحاز ان يكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية فيكون مع ذلك مشابهة في المقدار اذ المقدار عارض والتشابه في العارض لا يستلزم التشابه في المروض وهذا الكلام مشتملا على ثلاثة ابحاث البعث الاول في احتياج الصورة الجسمية في تشخصها الى الهبولى وهذه المسئلة مستفادة من القاعدة المذكورة لانها المالم يتبين بعد ذلك انها ههنا بوجه آخر وقد اشار الشيخ اليه في سابق وقد نظر فان اصاب بالههنا ليس الا ان الصورة محتاجة

صريح في ان المراد بعدم يحصل ﴿ ١٢ ﴾ الطبيعة الجنسية عدم تحصلها بدون الفصل لا مطلقا وكذا المراد بقوله فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل انه يجوز ان يقتضي بشرط تحصله بفصل معين فلا اقتضاء بدونه وليس المراد وجوب عدم الاقتضاء بدون ذلك الفصل المعين والاورد عليه ان يحصلها انما يتوقف على فصل ما

فلا يلزم بدم الاقتضاء بقول الفصل المعنى وبما قد مرنا يظهر انه دفاع ما ذكره بقوله وليس بشئ لاننا نفهم الشق الاول والمتع ساقط لان المراد عدم تحصلها بدون الفصل لانها متلقيا فلا اراد وذلك لان الجسم مالم ينضم فيه الفصل بان يصير مقصدا مع النوع لم يوجد في الخارج ويؤيده ان صاحب ( ٩٨ ) المحاكات ذهب الى ان

الاجزاء المحمولة صورة لا مور متحدة في الخارج ذاتا ووجودا فالجنس مع الفصل متحد ذاتا وما ذكرناه صرح به الشارح في دفع الشك الذي اوردته الامام على ما ذكره في آخر الشرح ونبه صاحب المحاكات قدبر وكذا اندفع ما ذكره بقوله على ان الفرق ليس مبنيا على وجوب اخلاف مقتضى الطبيعة الجنسية لما عرف ان ليس المراد بما ذكره الوجوب بل يجوز نعم براد ان يقال كان الماهية الجنسية يحصل بالفعل كذلك الماهية النوعية يحصل بالتشخص فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية من جهة الفصول كذلك جاز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية من جهة الشخصات والجواب ما اشار اليه في المحاكات من اننا علم بديهية ان ليس للهذبة مدخل في الاقتضاء فلا يصح الاستدلال بالشخص فتأمل ( قال المحاكات ) وتبين ان هذا القدر يكفي في بيان احتياجهما ( لو اثبت نوعيتهما بما اثبت من انها ليست مادة ولا جنسا فبين ان يكون نوعا كان اصوب او توجيه كلام الشيخ بما ذكره توجه عليه حاصر من استدراك بيان النوعية ( قال المحاكات ) لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثاني كل اشكال منه ( فدلناك

الى الهيولى في تناسلها وتنشكها فن ان يلزم انها محتاجة في تشخصها اليها واحتياج العوارض الى شئ لا يستلزم احتياج المعروض اليه والبحث الثاني في ان الهيولى لا تكفي في تشخص الصورة وما ذكره لا يدل الاعلى انها غير كافية في تعيين المقدار والشكل ولا يلزم منه انها لا تكفي في تعيين الصورة ومن الجائز انها يكفي في تعيين الصورة ولا يكفي في تعيين الشكل والمقدار حتى يكون الصورة متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال ويمكن ان يتفهم من البحثين بان يقال لامعنى لاحتياج الصورة في تشخصها الى الهيولى الاحتياجها في كونها معروضة للعوارض الخارجية الى الهيولى وبما تنقف فيما سيأتي على تحقيق ذلك واما ان تشابه الكل والجزء غير لازم ففساد لان عظم الكل من لوازمه وانتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم والحق ان اللازم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد ولو كانت هيولى العناصر كافية في تعيين الصورة لم يوجد من الصورة الاشخص واحد وكذا من المقدار والشكل لما تقرر ان هيولى العناصر واحد البحث الثالث في الطل الاخرى التي اشار اليها بقوله الى معينات واحوال متفقة من خارج حملها الامام على المعدات فان اختلاف الصور النوعية واختلاف المقادير والاشكال في الاجسام العنصرية المشتركة في المادة ليس الا بحسب اختلاف استعدادات واختلاف تلك الاستعدادات بحسب اختلاف استعدادات اخرى حتى ان كل سابق سواء كان صورة او مقدارا او شكلا فهو معد للإحق وجعل هذا الكلام جوابا لسؤالين وقرر جوابه عن السؤال الاول اننا لانسلم ان لزوم المقدار والشكل لو كان لهامل زم استواء الاجسام العنصرية في المقدار والشكل وانما يلزم لو كان لزوم المقدار والشكل لمجرد الهيولى وليس كذلك بل لمقادير واشكال سابقة معدة وعن السؤال الثاني باننا لانسلم انه لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة لصورة اخرى بل لصورة سابقة معدة فقولنا فيما نقل الشارح ان اسباب الاختلافات اشارة الى جواب السؤال الاول اى الاختلافات في المقدار والشكل وقوله والاختصاصات اشارة الى جواب السؤال الثاني اى الاختصاصات في الصور النوعية وعلى هذا لا حاجة للإلمام الى اثبات المعدات فان سند المنع لا يلزم اثباته واما الشارح فقد جعل الجواب الاخرى على الطل القاطبة للشخص

لا يخفى كيف واشكاله المنع مما هو باعتبار اشكاله التفضي عند لا باعتبار الشمول وعدم الشمول ( في الصورة ) واقول ان المنع الاول لما كان مذهب بعض الحكماء باختلاف الثاني ولم يذهب احد الى اثبات الهيولى في بعض الاجسام فهذا من اراد الشيخ ان يرد عليه ويشتغل بمقبولية الخصم ومطابقته ( قال المحاكات ) وتقرر الجواب ان امكان

بالقسمة الوهمية ملزوم لإمكان القسمة الانفكاكية هذا يدل ظاهرا على ان اثبات الهبول إنما هو بالقسمة الانفكاكية  
اذ لو اثبت الهبول بالقسمة الوهمية على ما قرره الشارح في جواب السؤال الاول بلقوييلن لاوم القسمة  
الانفكاكية القسمة الوهمية ﴿ ٩٩ ﴾ بعد ذكر ان القسمة الوهمية يوجب وجود الهبول وانها حاصلة

لجميع الاجسام (قال المحاكات وامانه  
لا اهراق بينهما في امكان الاتصال  
فلا دخل له في الجواب اقول فيه نظر  
ظاهر اذ قد عرفت ان اثبات الهبول  
كما يمكن بطريقتين الاتصال على  
الاتصال يمكن بطريقتين الاتصال  
على الاتصال اذ نقول لا بد لذلك  
الاتصال الظاهري اولقوته من محل  
موجود قبل الاتصال مقارن له  
وليس هو الاتصال فلا بد من امر  
اخر وهو الهبول (قال الشارح ثم  
ذكرانه يلزم من ذلك ان يكون حكم  
المتباينين آه) في بعض الحواشي فيه  
نظر لانه بما كان يلزم لو كان  
الاتصال مقتضى طبائع تلك الاجزاء  
وهو ممنوع اقول المراد بقبول الاتصال  
امكانه ولا شك ان الانفصال ممكن  
نظر الى طبائع تلك الاجزاء والالكان  
ممتنا ذاتيا فيقع وسجي ان امكان  
الاتصال يكفي لاثبات الهبول  
(قال المحاكات والاولى ان يقال ان  
تلك الاجسام متعددة في الجسمية)  
حاصل المقام ان الشارح حول اتحاد  
طبائع الاجزاء في كلام الشيخ على  
الاتحاد في الطبيعة التوهمية التي هي  
الصورة التوهمية لها وجعل اشراك  
الاجسام فيها موجبا للاشتراك  
في تحكيم الانفصال فيلزم اثبات  
الهبول في الكل وجعل بناء الدليل  
على تسليمهم واعتراضهم بقساوي

الصورة فان المادة علة قابلة ولا يجمع العلة المقابلة من العلة الفاعلة قاولا  
فسر المعينات بالمشخصات فان اجزاء العناصر مادتها متصلة بالمادة  
الكلية واذا انفصلت عنها حصل لها كية مخصوصة وكيفية مخصوصة  
وشكل مخصوص فهذه الاهر اض الخارجية المكتشفة بها هي المشخصات  
كما اذا اخذنا ماء من البحر فلا شك ان ذلك الماء لا يتبع في الخارج  
الا اذا حصل له انقطاع من البحر وكية وهيئة مخصوصتان وفسر  
الاحوال المنفقة من خارج بالامور الاتفاقية التي يندر وجودها فان همل  
الاشخاص من حيث انها اشخاص لا بد ان تشتمل على امور لا يوجد  
الامر واحدة فانها لو وجدت مرتين يلزم وجود الشخص الواحد  
مرتين وانه محال ثم ذكر ان المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية الملل  
الفاعلية لشخص الصورة وهي القوى السماوية والاحوال الارضية  
التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسم الخارجية وفيه  
نظر لان القوى السماوية تأثيراتها وآثارها غير ثابتة ولا شك ان شخص  
الصورة امر ثابت وغير الثابت يمتنع ان يكون علة فاعلة للثابت وكذا  
القول في التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية واما الصور السابقة  
فهي لا يجمع شخص الصور اللاحقة فكيف يكون علة فاعلة له وكذا  
القواسم الخارجية كما في فصل بعق المنصر منه فان القصر على الفصل  
بما عدا حصول الصورة من المبدأ وايضا فقد فسر المعينات اولا  
بالمشخصات وليس من الملل المذكورة هنا مشخصات فقد فسر المعينات ههنا  
بما ليس بمعينات ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من الملل الفاعلية  
معدات للصور الشخصية فان الملل المعدة في جانب الملل الفاعلية  
والفاعلية يقتضي شخص الصورة والمقدار في القابل بمعدات وهن الثاني  
بانه وان لم يذكر الشخصيات في التفسير الثاني الا انها مرادة فيه وانما  
لم يذكره تعويلا على ما سبق والحاق المتعلم الرى به فحاصل كلامه ان  
الهبول غير كافية في شخص الصورة بل لا بد فيه منها من مشخصات  
ومعينات لكن الشيخ وصف الملل بانها يتحدد بها ما يجب من القدر  
والشكل ولا شك ان الشخصيات لا يتحدد القدر والشكل فان اشئ لا يتحدد  
نفسه وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ ان الصورة في ثنائيتها وتشكلها  
ومقدارها تحتاج الى الهبول وهي لا تكفي في هذه الموارد بل يحتاج

الاجسام في الطبيعة النوعية وتوجه عليه ان وظيفة الحكمة هي البرهان دون الاعتقاد على الجدل وان عبارة  
الشيخ خارج عن طبيعة الاعتداد يدل على ان المراد بالطبيعة المشتركة فيها فيما قبل هي الطبيعة الجسمية دون التوهمية  
والاشراك في الطبيعة الجسمية قد يشبه بما هو ان لا يميز بالخارجيات وقوله على ما قل في المحاكات

والامام حل الكلام على اتحاد الاجسام في الطبيعة الجمعية وبجعل مجرد الاشتراك فيها موجبا للاشتراك في جواز الانفصال وتجه المحاكات وعلى هذا كان الدليل برهانا لاجدالا وكان تمامنا في اواقع لاعلى الخصم خفت وكان بلام اجراء كلام الشيخ وتمير للشيخ عن الجسم البسيط ﴿ ١٠٠ ﴾ بالامتداد الجسماني

الى امور اخرى فكيف يقال من الامور الاخرى هذه العوارض وكان الامام انما اقتصر على المعدات لاجل هذه الدققة وربما يخرج في الخاطر ان المعينات تصحيف المعينات من الامة فان المعدات معينة للفاعل على الاقضية قوله (كور كل سابق دلة معدة لاحق سر عظيم) هذه القاعدة وان لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل حيث جعلها سنداً للتعني الا انه لما جعلها السروج عليه ان يثبتها ههنا فقد اخل بالواجب واما الذي ذكره الشارح من ان المادة علة قابلة فلا بد معها من العلة الفا عليه فهو لا يتم لما تبين ان مراده من العلة الفاعلية العلة المعدة فنقول كل حادث لابد له من علة تامة لا يجوز ان تكون بجميع اجزائها قديمة سواء كان ذلك الحادث صورة او عرضا مقدارا او شكلا او غيرهما والالزم قدم الحادث لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون شيء من اجزائها حادثا وذلك الحادث يحتاج ايضا الى علة تامة غير قديمة بجميع اجزائها وهذه الحوادث اما ان يكون متسابقة او متساوقة لاسبيل الى الثاني لما استعرفه فتبين ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى بداية ومن الظاهر ان تلك الحوادث كل ما يخرج شيئا فشيئا من العدم الى الوجود يقرب المعلول الى تأثير العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول يوجد ولا معنى للاعداد الا هذا القدر ثم ان هذا القرب والبعد لا يكون في العدم فلا بد ان يكون في شيء موجود له تعلق بالمعلول وهو المدة والقرب والعدم بحسب اختلاف استعداداتها فان ثبت ان كل حادث سابق معد لاحق في قابل فان قلت السابق المعد اما ان يتوقف عليه الاحق اولا فان لم يتوقف عليه لم يكن معدله والافند انتفاء السابق لم يوجد الاحق قطعا فنقول للمعد عدمان عدم سابق ازلي وعدم لاحق ابدى والمعلول يتوقف على عدمه الاحق فلا يوجد المعلول الا اذا وجد السابق والعدم واما الاسرار التي تقتضيها القاعدة السرية فنهان ليس للحوادث بداية زمانية لانه لما كان كل حادث متبوعا بحادث آخر فلا زمان الاو يوجد فيه حادث وههنا شيء وهو ان الذي يقتضي هذا الصر ليس هو اعداد كل سابق بل مسبوقية كل حادث باخر فالصواب ان جعلت بالسر العظيم ليرتب عليه هذا السر وغيره ومنها انه لا بد من حركة سر مدية لا بداية لها ولا نهاية اما انه لا بداية لها

الواحد لما كان ملائما لتوجيه الامام اوله الشارح وقال الامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا قدر (قال المحاكات وليت شعري اذا بنى الكلام على تشابه طبائع الاجزاء) هذا نظر الى ظاهر عبارة الشيخ حيث لم يوثق ذلك كون طبيعة الامتداد متشابهة في الفلك العنصر بل اكتفى بالاشتراك في مفهوم الامتداد ذلك ان يحمل كلامه على اشتراك الجمع في مفهوم الامتداد الذي هو حقيقة الجمع لكنه خلاف الظاهر وبكفي له هذا لترجيح حله على حل الشارح (قال المحاكات واعلم ان امكان القسمة الوهمية آه) لا يذهب عليك انه ان ثبت هذا الكلام اندفع ما اورده على الشارح سابقا من ان القسمة الوهمية لا يثبت وجود الهبول في الخارج واعتراض عليه سيد المحققين قدس سره بان الوهم اذا فرض جزئين وحكم بالمغايرة بينهما يلزم ان يكون ذلك الشيء في الخارج بحيث يمكن ان يكون له جزآن متميزان مفصلان في الوهم لان يكون له جزآن كذلك في الخارج فان الحكم بالامور الثابتة للماهيات في الاوهام عليها صادق في نفس الامر ولا يلزم منه ثبوت تلك الامور لها في الخارج الا ترى ان الفلك من حيث هو فلك اي مع اشتراكه على الصورة التوجيهية يقبل

الانفصال الوهمي دون الاختصاص واجاب عنه بعض المحققين بان القسمة الفرضية والوهمية ليست من الفروض والاهوام الكاذبة الاختراعية كفرض انفسهم المبررات بل المراد بالفرض ان يكون في الخارج شيء مباح للمفصل بذاته على الوجه الباطني او لجهة الوهم على الوجه الجزئي تحليله الى اجزائه ولا يكون الشيء

كذلك أي قابلا للتحويل بأحد الوجهين إلا إذا كان فيه شيء يمكن بالنظر إليه هذا الانقسام وإن امتنع لغيره إذ لو لم يكن  
هناك شيء كذلك لكان فرض القسمة فيه من المفروض والاهام الكاذبة الصرفة وهذا واضح لذوى العقول السليمة  
فلا يرد عليه التمسك بالثبات ١٠١ مع اشتغاله على الصورة النوعية المانعة من قبول الانفكاك

لأن قبول القسمة الوهمية بواسطة اشتغاله  
على الامتداد الذي يمكن طرمان  
الانفكاك عليه بالنظر الى ذاته وإن  
كان متممها بالغير اعني الصورة النوعية  
ولو لم يشغل على الامتداد ولم يصح  
الحكم عليه لقبول القسمة الوهمية  
بل كان فرض القسمة له وتوهم القسمة  
فيه من قبل الفروض والاهام  
الكاذبة التي لاحقيقة لها كفرض  
القسمة للجردات وكذا لو لم يكن مشتملا  
على الهيولى او كان فرض الانقسام  
فيه فرض او مستحيل لادائه الى  
انعدام شيء بالمرء وهو محال اقول  
قد مر ما يدفع به هذا الكلام فلا بأس  
بان يعيده ويزيده بيانا فنقول الفرق بين  
القسمة في الاجسام وبين القسمة  
في المجردات ظاهر لا شك فيه لكن  
نقول ليس الفرق الا ان الجسم فرض  
فيه شيء دون شيء اي بلا حظ العقل  
مستقلا فيه شين ~~مكليا~~ او بعونه  
الوهم جزئيا بخلاف المجرد وذلك  
لان فرض شيء دون شيء انما يتصور  
في المقادير وهاله المقدار واما ان هناك  
امكان قسمة خارجية فذلك غير مستلزم  
غاية الامر ان هناك امكانا عقليا  
يعني تجويز العقل القسمة الخارجية  
فيه دون المجرد ففرض القسمة  
الخارجية في الاول فرض امر متمم  
وفي الثاني فرض متمم كما قالوا في الفرق بين  
الجزئي والمكليات الفرضية وما ذكره

فهو لازم من القاعدة لان الحوادث الغير المتناهية اذا كانت متسابقة  
لم يوجد الا في اذمنة متسابقة غير متناهية والزمان مقدار الحركة فيكون  
في الوجود زمان مستمر وحركة مستمرة لا الى بداية واما انه لانهاية لها  
فغير لازم من القاعدة وانما يلزم منها ان بعد كل حادث حادثا  
لا الى نهاية كما لم ان قبل كل حادث حادثا لا الى بداية لكنسه مبرهن عليه  
فان ارتفاع الحوادث لا يكون الا بارتفاع علته التامة المركبة من وجود  
وعدم ولا يجوز ان يرتفع الحادث بمجرد ارتفاع الوجود فان ارتفاع  
ذلك الوجود ايضا لا يكون الا بارتفاع وجود آخر وهكذا وترتب العدمات  
الى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية وهو التسلسل  
المحال فتعين ان لا يكون ارتفاع الحادث الا بارتفاع عدم وليس عدما  
لاحقا لامتناع العود فهو عدم ابدى فلا بد ان يكون عدما سابقا ازليا  
وارتفاع عدم الازلي لا يكون الا بوجود حادث آخر فاذا ن لا بد ان يكون  
بعد كل حادث حادث آخر لا الى نهاية فقد استفدنا من البحث عن وجود  
الحادث وعلة الحكم الاول ومن البحث عن عدم الحادث وعلة الحكم  
الثاني هذا بيان ما ذكره الامام واما ما قاله الشارح فظاهر ونحن نقول  
ومن الاسرار ان الحركة السرمدية واسطة بين عالم الثابتات وبين  
المتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث لا يكون الا بحسب الاستعدادات  
متسابقة والاستعدادات المتسابقة لا يكون الا في زمان مستمر بحركة مستمرة  
لا الى بداية ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السرمدية حتى  
اولم يوجد لما حدث حادث بل يكون جميع الاشياء ازلية ابدية لان المبدأ  
الاول لما كان دائما الوجود كان معلوله ايضا دائما وكذا معلول معلوله  
الى غير النهاية ولا موجود من الموجودات الا وهو معلول المبدأ الاول  
بالذات ومعلول معلوله بالعرض فيكون جميع الاشياء موجودا دائما  
فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السرمدية ابتداء عالم الحدوث  
فان لها جهتين دوامها وتجدها فهي من حيث استمرارها ودوامها  
مستندة الى صلة دائمة الوجود ومن حيث تجدها يصير سببا للحوادث  
لانها لما تجددت تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها وبحسب تبدل  
الايضاح يختلف استعدادات القوايل فيحدث الحوادث فهي واسطة  
بين الثابتين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المبادئ الدائمة الى الحوادث

قدس سره بقوله الا ترى تنظر ذكره نفوته للنع الذي اورده وليس تقضا اقول ويمكن ان يقال في اثبات الهيولى  
بان لنا قضية شرطية صادقة هي انه لو قيل الجسم الانفكاكي الخارجى لا يكون ذلك اعدا له ~~الكلية~~ سواء كان  
ذلك الجسم ممكنا وممتزا فيكون مستحيلا على امر آخر غير الصورة باقيا حال الانفكاك ~~الاصدق~~ على تقدير

الاشكالك ينعظم بالمره فتأمل ثم ههنا نظردقيق اورده جاعده من الازكياه وهو ان الواقع بين المتفرقين انما هو الاتصال الفطرى لا الاتفكالك الطارى والواقع بين الجزئين المتصلين انما هو الاتصال الفطرى واللازم من التشابه امكان الانفصال الفطرى بين المتفرقين وامكان الاتصال الفطرى بين

الى الطبيعة المشتركة وذلك لا يستلزم  
ثبوت الهوى انما يستلزم له الانفصال  
الذى هو الانفصال الطارى  
او الاتصال الذى بطراً او امكانهما  
(قال المحاكات وامكان الانفصال الخارجى  
يستلزم المادة) اقول فيه بحث لان  
الانفصال الخارجى انما يستلزم امكان  
المادة لان امكان المعلوم انما يستلزم  
امكان العلة لا وجودها ويمكن ان يجاب  
بان المراد بامكان القسمة الخارجية  
امكان انقسام الجسم فى الخارج  
بلا تغير فى حاله بان يكون حاله فى شئ  
بمد ما لم يكن بل مجرد امكان ورود  
القسمة عليه وحينئذ يتسع دائرة منع  
امكان القسمة الخارجية قال الشارح  
واورد اعتراضات آخر تجري مجرى  
هذين وذلك هو قوله فى شرحه  
يلزم من ذلك جواز تماس فلك القمر  
بعمق محدب فلك العطارى وبالعكس  
وهو يقتضى الخرق وفى موضع آخر  
لم لا يجوز ان يكون لكل جزء مادة  
مفارقة بالذات لمادة الجزء الاخر وتلك  
المواد لا يطع الاتصال والانفصال  
فلا يتم ما ادعيتوه من امكان انفصال  
الجزء الواحد وفى موضع آخر لا يتم  
ان المتدين من الماهية يستحيل  
اختلافهما فى اللوازم فان الجسمية  
عندكم طبيعة نوعية محصلة تم يلزم  
جسمية كل فلك ما يستحيل على  
جسمية الاخر اقول فى الجواب عن  
الاول ان التماس الذى ذكرته اجاز

ولما رقت سلسلة الحوادث الى المبادئ الدائمة قوله ( واعلم ان الهوى  
مفترة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة ) لا يخفى على من تأمل هذه  
الفصول ان المقصود منها كون الصورة جزءاً من علة الهوى والشارحان  
بنيا الكلام فيه على التلازم بينهما والشيخ ايضا اشار في الشفاء اليه  
ولو ثبت ان الهوى مفترة في الوجود الى الصورة وانها ليست علة  
مستقلة حصل المقصود بمجرد هاتين المقدمتين فلا حاجة الى اثبات  
التلازم اصلا وايضا فقول الشيخ او يكون لا الهوى تنجرد عن الصورة  
آه مستدرك لانه لو حذف من البين لثم الكلام بدونه فانه لما قرر عليه  
الصورة كنى قسمة عليها الى الاقسام الاربعة والصواب ان يقال الكلام  
في هذه الفصول لا يختص بالصورة الجسمية بل شامل للصورة النوعية  
لكن البيان بطريقتين احدهما خاص بالصورة الجسمية والاخر عام لهما  
اما الطريق الخاص فهو انا اذا نظرنا الى ذات الهوى امتنع العقل  
عن وجودها بالفعل غير مجسمة واذا نظرنا الى ذات الجسمية فربما يجوز  
العقل ان تكون قائمة بذاتها فانه لا معنى لهما الا امتداد سار في سائر الجهات  
والامتداد السار في سائر الجهات لا يلزم ان يكون قائما بغيره نعم لما احتاجت  
هوارضه من امكان الانفصال ولزوم المقادير والاشكال وغيرها الى  
الهوى ظهر انها متعلقة بالهوى فقد ثبت بذلك ان الهوى محتاجة  
الى الصورة في الوجود واما الصورة فليست محتاجة الى الهوى في الوجود  
بل في العوارض الشخصية وسيثبت الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة  
للهوى ويشير بقوله وهنأمر آخر الى اتمام الدلالة بذلك في الصورة  
الجسمية اذا ثبت ليس الاحتياج الهوى الى الصورة الجسمية واما  
الى الصورة النوعية فليس يثبت غاية ما في الباب ان الهوى ملازمة لها  
لكن الشيخ في الشفاء كرر الاشارة في هذا الفصل الى الفصل بين ما يقوم  
به الشيء وبين ما يلزمه فقد بان ان قوله الهوى مفترة مقدمة في الطريق  
الخاص ولاجل انه سيشير الى اتمام اثباته مختصرا عليها ثم اورد الطريق  
العام والقاد في قوله فلما ليس للسبب بل بمجرد التعقيب وهو مبني على التلازم  
فقال الامام تلازمها ينقسم الى اربعة اقسام الاول منها على ثلاثة اقسام خان  
الصورت تكون اما علة مطلقة للهوى او جزءا من علة ولا جزءا بل آلة  
وواسطة فالاقسام ستة واقول اما ان يربط بالعلة المطلقة العلة الناعمة

فطرا الى ذات الجسمية والها يتنوع فطرا الى الصورة النوعية وهن الثاني ان ما ذكرت اعتراف بالمادة **اولا** وان اردت بالمادة شخص كل شخص قد ظهر ان الامكان بالنظر الى طبيعة الامتداد يكفيها وهي الثالث ان اختلاف اللوازم في الافلاك من جهة انها لوازم للصورة النوعية لها وهي **ثانيا** لو كانت لوازم لطبيعة الامتداد لكانت ثابتة

فأمل ( قال المحاكات وكان الظاهر أنهم مسائل ما بعد الطبيعة لأن يبحث عن الوجود ) وذكر سيد المحققين أن كلامه بوجه أن الوجود محمول في هذه المسئلة فيكون من مسائل ما بعد الطبيعة وهو باطل لأن مطلق الوجود ليس عرضيا ذاتيا لشيء من ❦ ١٠٣ ❦ الموجودات والمجهوث عنه في العلم الإلهي هو أحوال الموجود من حيث

هو موجود والتصديق بأن شيئا ما موجود بديهي والتحقيق أن الحديد لا يتصور عروضا للموجود إلا بعد صيرورة نوعا مخصوصا هو الجسم فهو من الأعراض الذاتية للجسم ومن الأعراض القبرية بالقياس إلى الموجود فالبحث عنه من العلم الطبيعي أقول هذا التوهم مبني على أن مدخول من في الأكثر هو المحمولات وقولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية دون ما يبحث عنه من هذا القبيل لكن كثيرا ما يكون مدخول من الموضوعات ليرد على التحقيق الذي ذكرناه على هذا يلزم أن لا يكون إثبات وجود الماهيات المخصوصة كالقول والهيولي من علم بعد الطبيعة لأن كون الموجود المطلق مفلا مثلا لا يتصور عروضا له إلا بعد صيرورته جوهر مجردا مثلا والحل أنه كما يرجع قواهم العقل موجود إلى قولهم الموجود عقل بقاء على أن الموجود موضوع في علم ما بعد الطبيعة كذلك قولهم الموجود عقل يرجع إلى قولنا الموجود أما عقل أو نفس أو هيولي آه فالمحمول في الحقيقة هو القدر المشترك بين تلك المخصوصات وهو عرض ذاتي الموجود المطلق والاولى أن يوجه كونه مسائل الطبيعية بما ذكره صاحب المحاكات من أنهم يبحثون

أو الالة الفاعلية فإن أراد الالة التامة فالصورة أن كانت محتاجا إليها تنحصر في أنها علة تامة أو جزء مفعلة لأن ما يحتاج إليه الشيء ما يجتمع ما يحتاج إليه الشيء أو بعضه فلا ثالث لهما وإن كان المراد الفاعلة فلا حصر لأن ما لا يكون علة فاعلية مطلقة ولا جزء منها لا يلزم أن يكون آلة وواسطة ولا يندفع هذا الإيضاح وهي أن يقال المراد الالة التامة ويجزء الالة ما لا يكون واسطة أو آلة فكأنه قال الصورة اما علة تامة أو لافان لم يكن علة تامة فاما أن تكون واسطة أو آلة أو لا تكون وإن لم تكن فهي جزء الالة وعلى هذا أوقف قسم الآلة والواسطة على جزء الالة لكان أولى على أنه زاد في الأقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور في المتن ولا مراد لقوله فيما بعد بل لا بد في أمثال هذه أن يكون على أحد القسمين الآخرين الباقيين فلو كان ذلك القسم مرادا كان الباقي أقساما ثلاثة واما قوله أن علم يذكره لأن مورد التقسيم وهو أن الهيولي مفقورة في وجودها إلى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم ففساد لأن القضية المذكورة ليست مورد التقسيم على ما ظهر والمجب أنه ذهب ههنا إلى أن ليس لهذا القسم احتمال وفسر إشارة تعقيب الصورة بإبطال هذا القسم وإذا احتمال له فإلى حاجة إلى إبطاله واما الشارح فقد قدم على التقسيم مقدمة وهي أن التلازم بين الشئين إنما يكون لو كان أحدهما علة موجبة للآخر أو كانا معلولي علة واحدة موجبة بحيث يقتضي تلك الالة تعلقا لكل واحد منهما بالآخر كما سيأتي في المتضافين والالة الموجبة هي التي يجب بها وجود المعلول فلو لا إيجاب الالة على أحد الوجهين أمكن أفراد أحدهما عن الآخر فلا تلازم بينهما وإنما قال يمكن فرض وجود أحدهما لجواز تعلق أحدهما بالآخر على تقدير انتفاء شمول التعلق وقوله ولا معلولا زيادة لافائدة فيه لأنه إذا لم يكن أحدهما علة للآخر لم يكن أحدهما معلولا وتفصيل هذا الكلام أن يقال إذا كان شئان أحدهما علة موجبة للآخر يكون بينهما تلازم لأنه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول ولما كانت موجبة بمنع انفكاك المعلول عنها فاللزم متحقق من الطرفين وإذا لم يكن أحدهما علة موجبة بل كانا معلولين فاستنادهما إلى العلة مطلقا لا يكتفي في التلازم بينهما والالكانت الموجودات بأسرها متلازمة لكونها معلولة لو اجب الوجود

عن الأجسام أن بعضها مجرد وبعضها محدد وتحديد الجهات وتحديد صورها لا يتصور إلا في الجسم وفي المادة وبما فرنا وخففنا لتدفع النظر إلى لوردة حيث قلنا في علم ما بعد الطبيعة عن الوجود من حيث انتهى إذا كان وجود الحديد وجودا نفسيا فكذلك وجود الهيولي والهيولي ما عرفت كالشأن وهو محمول عليها

افلاطون في ان الابدان لا تتحرك المادة قال بعض المحققين ذكر الشيخ في الشفاء مثل ذلك وهذا مشكل من وجهين  
 الاول ان المشهور عن افلاطون ان المكان بعد مجرد موجود وهذا في ذلك والناسي ان افلاطون لا يقول بالمادة  
 بل الجسم عنده هو الصورة الجوهرية الامتدادية فقط واجاب عن ١٠٤ اشكال الثاني بان افلاطون

واتباعه يسمون الصورة الجسمانية مادة  
 يا نظر الى الصورة التوضيحية التي هي  
 عرض عندهم كما صرح به السهروردي  
 وبانظر الى المصادر الفرضية التي  
 تعرضها عند بعض من تابعه في نفى  
 الهوى الاول دون السهروردي  
 فانه لا يقول بزيادة المقدار عليه وهذا  
 التفسير انما ينتهي على الوجه الاول  
 اعني القول بزيادة المقدار كما لا يخفى  
 اقول الاشكال ايضا مرفوع بان البعد  
 المجرد الموجود عند افلاطون انما هو  
 بعد واحد مكان كرة العالم ولا يتصل  
 ولا يتصل ولا تبعد بانفصال الاجسام  
 الممكنة المداخلة له وليس تعدد ها  
 الا بالعرض وحينئذ فقوله كونه متاهيا  
 يقتضي كونه مشددا لكن تشككه مقتضى  
 طبيعة التي اخضرت فيه وهذا  
 بخلاف الشكل العارض للابدان  
 الفرضية وذلك لاختلاف تشكيلاتها  
 والحاصل ان الدليل الذي سيجي  
 على ان الشكل مع المادة لا يجري  
 في الشكل العارض للبعد المجرد  
 اذا دلائل المذكور او اجري فيه لا يقدح  
 باختبار ان الشكل فيه يلزمه لو انفرد  
 بنفسه عن نفسه قوله تشابهت  
 الاجسام في مقادير الامتدادات  
 وهيات التاهي والتشكل فلنا لا يلزم  
 مثل ذلك في البعد المجرد الا اذا كان له  
 افراد متعددة بالذات متشكلة  
 بتشكلات متعددة بالذات وكان هناك

واستقدهما الى العلة الموجبة ايضا غير كاف في التلازم بينهما والالكانت  
 المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود جهة موجبة لها لا نالان في  
 بالعلة الموجبة الاما يمنع تحطف المطول عنها والمعلولات القديمة يتمتع  
 انفكاكها عن واجب الوجود فلا بد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة  
 تعلق كل واحد منهما بالآخر وتعلق كل واحد منهما بالآخر يجب  
 ان يكون دائما فانه لو لم يتحقق التعلق في بعض الاوقات صح افتراء  
 احدهما عن الآخر في ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر  
 في التلازمين اللذين لم يكن احدهما علة موجبة للآخر خمسة امور  
 الاول ان يكونا معلولى علة واحدة الثاني ان يكون تلك العلة موجبة الثالث  
 ان يكون لكل منهما تعلق بالآخر الرابع ان يكون ذلك التعلق يقتضيه  
 تلك العلة الموجبة الخامس دوام ذلك التعلق وعندى ان دوام تعلق  
 كل منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما  
 عن الآخر حينئذ فلا حاجة اذن الى اعتبار الامور الثلاثة الباقية والتلازم غير  
 دال عليها فان قلت اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للآخر لم يكن  
 علة اصلا فانه لو كان احدهما علة للآخر كانت موجبة له لامتناع  
 تخلفه عنه بحكم التلازم واذا لم يكن احدهما علة للآخر مطلقا لم يكن  
 احدهما واجب الوجود فيكونان ممكني الوجود وجميع الممكنات ينتهي  
 الى واجب الوجود فيكونان معلولى علة ناشئة بالضرورة فنقول مسلم  
 ان المتلازمين يكونان حينئذ معلولى علة ناشئة لكن الكلام في ان التلازم  
 يقتضي ذلك وكون كليهما معلولى علة ناشئة في نفس الامر لا يستلزم  
 ان يكون مقتضى التلازم وان سلنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين يلزم  
 ان يكون تلك العلة موجبة وهي التي اقتضت دوام تعلق كل منهما  
 بالآخر ولم يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالآخر بحسب ماهيته على  
 وجه لا يلزم الدور كما سيأتي وسؤال اخر لما اعتبر العلة الموجبة فمعلولاتها  
 يكونان متلازمين كيف اتفقا لانه كلما تحقق كل واحد من المعلومين تحققت  
 العلة فكلما تحققت العلة تحققت المعلول الاخر فكلما تحققت كل واحد  
 من المعلومين تحققت المعلول الاخر وبعبارة اخرى كل واحد من المعلومين  
 ملزوم للعلة وهي ملزمة للمعلول الاخر فكل واحد منهما ملزوم للآخر  
 ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر عنها شيء لا يكون صدورها

من جهة

ابعاد مقادير مختلفة في الصغر والكبر وقد عرفت انه ليس كذلك بل هي الامور انما تعرض  
 له بالعرض وتبعية التمكن والحاصل له بالذات انما هو عظم واحد وهيئة واحدة وبما ذكرنا من ان البعد غير قابل  
 للانفصال اندفع ما رجا جزمهم في دليل اثبات الهوى اتمتعوا بالبعد المجرد لما صلت اليه لا قبل الانفصال الحان

بالذات ( قال المحسبات فكيف اراد ان يبين آه ) ذكر بعض المحققين انه لا ينبغي ان الشيخ قد بين ذلك من بعد وآه  
بين من الموضع التي ذكرها صاحب المحسبات لكن كان مطمع النظر الاول في تلك المواضع ثبوت الهوى في جمع  
الاجسام وزم من بانه \* ﴿ ١٠٥ ﴾ عدم انفكاك الصورة من الهوى فلعلة اراد ان يثبت ذلك بدليل

آخر يفسق اليه الذهن كثيرا  
للفائدة ولا يلزم من ارادة الشيخ بيان  
ذلك من بعد ان لا يكون قد بين  
من قبل ولم يدع الامام احتياجه  
الى البيان وما ذكره من عدم  
الاحتياج الى بيان لزوم الشكل ليس  
بشيء اذ يهاذره ليكون في قوة دليلين  
( قال المحسبات والعجب العجيب ان  
المقدمات التي رتبها ليست تستلزم  
الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفي  
اي كون الجسم مشتملا على المادة في بيان  
ان الجسمية لا تنفك عن المادة فلا  
حاجة الى تلك المقدمات لان كون  
الجسم مشتملا على المادة قد ثبت بدليل  
اثبات الهوى اقول ولا ينبغي ما فيه  
فان المقدمات التي رتبها الشيخ  
والامام حيث قال الجسمية لا تنفك  
عن الشكل والشكل لا يحصل الامع  
المادة فالجسمية لا تنفك عن المادة  
تستلزم وتثبت عدم انفكاك الجسمية  
عن المادة صريحا لان الجسم مشتمل  
على المادة ( قال المحسبات والوجه  
المعتبر لمعار النظر الصحيح )  
عليه بعض المحققين بوجهين اما  
الاول فبان الشيخ لم يبين ان مثل  
الوضع والتحيز يعرض الجسم من قبل  
الصورة ولم يجعل كون التماهي  
والتشكيل عشا كمال الهوى مقصودا  
بالذات بل توسل به الى عدم انفكاك  
الصورة عن الهوى واما الثاني فبان  
ما ادعا من انه مالم يتضح ان التماهي

من جهة واحدة بل من جهتين وكل واحد من المعلولين لا يستلزم للملة  
الا من جهة مصدرية والملة لا تستلزم المعلول الا من جهة اخرى  
فلا يتكرر الوسط ثم قال لا يثبت التلازم بين الصورة والهوى فاما ان يكون  
احديهما علة للآخرى او لا يكون فان كان احديهما علة ينقسم بالقسمة  
العقلية الى الصورة والهوى لكن الشيخ حذ في قسم الهوى لان التلازم  
يقضي العلة لموجبة والهوى تستحيل ان تكون علة موجبة للصورة  
اما ولا فلان الهوى قاطبة وللقابل من حيث هو قابل لا يجب به وجود  
المقبول واما ثانيا فلان القابل لا يكون فاعلا اصلا وكان الاول مستغادا  
من اعتبار الايجاب والثاني من العلة وانما قال في الاول من حيث انه قابل  
هو في الثاني بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب وجود المقبول بمجرد  
واما مع اخير فيجوز ان يجب به بل الصورة لم يجب في الواقع الا بجموع  
الامر بن الفاعل والقابل واما من جهة الفعل فاقابل لا يكون فاعلا  
للاستقلال ولا مع الغير فيق ان يكون الملة هي الصورة ويجب فيه الاقسام  
الثلاثة التي ذكرها الامام وان لم يكن احديهما علة للآخرى فاما ان يكونا  
معاولي علة واحدة رابطة او لا يكونا كذلك فان لم يكونا معلولي علة تقتضي  
الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم واليه اشار بقوله او يكون لا الهوى  
تجرد عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهوى وهذا هو الذي ظنه  
الجمهور انه يجوز ان يتحقق التلازم بين شيئين لا يكون احدهما علة للآخر  
ولا ارتباط بينهما من ثالث كما في لتضايقين ونبه الشيخ على فساد هذا  
الوهم بقوله بل يكون سبب ما هو خارج عنهم يقيم كل واحد فانه انما اعتبر السبب  
الخرج ليفيد الارتباط بينهما فتبين ان يكونا معلولي علة رابطة فلك العلة  
اما ان تقيم كلامهما مع الاخر او بالآخر وللبحث في هذا الكلام مقامات  
احدها في ان قوله لا يجوز ان تكون الهوى علة موجبة لامتناع ان يكون  
القابل فاعلا وان العلة الموجبة هي التي يمنع تخلف المعلول عنها فاما ان يعتبر  
فيها الايجاد كما اعتبر فيها الايجاب او لم يعتبر فان اعتبر فيها الايجاد فاذا لم يكن  
احد الشئين علة للآخر ولا مستندي الى علة موجبة رابطة لم يلزم  
امكان انفراد احدهما عن الآخر لجواز ان يكون احدهما علة موجبة للآخر  
غير فاعلة وحينئذ يمنع تخلف احدهما عن الآخر للايجاب وايضا لم ينقسم  
عليها الصورة الى الاقسام المذكورة ضرورة ان الالة ليست فاعلة وايضا

والتشكيل يعرض للاجسام ﴿ ١٤ ﴾ لم يبين هروضة المشاركة ان اراد توقف البيان على عروضة لجميع  
الاجسام فمنوع وان اراد عروضة الجسم في الجملة فهو بدلي غير محتاج الى البيان فالحاجة الى بيان تناهي الابعاد  
في هذا المطلب اقول لعل عروضة انه مالم يتضح ان التماهي والتشكيل يعرض جميع الاجسام لم يبين ان عروضة

جميع الاجسام بمشاركة الهول وحينئذ نختار الشق الاول والمنع ظاهر للسقوط (قال المحاكات والاول المع المذكور غير ساقط) قال بعض المحققين قد اخذ الشيخ مقدمة عقل عنها صاحب المحاكات فرغم ان المنع غير ساقط وهي ان كل زيادة يوجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه اذ يلزم منه ان يكون ١٠٦ هناك بعد يوجد فيه زيادات

غير متناهية بالفعل على ما قال اقول ليس يلزم مما ذكره من المقدمة ان يكون هنا بعد يوجد فيه زيادات غير متناهية اصلا بل فيه ان كل زيادة توجد فهي موجودة في بعد واما ان الزيادات الغير المتناهية زيادات موجودة في بعد فليس يلزم منه بل اللازم منه انه لو تحققت الزيادات الغير المتناهية في بعد كانت متحققة فيما فوقه بل نقول لو ثبت ان كل زيادته توجد فانها توجد في بعد فوقه لم يوجد بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية البتة لانها لو تحققت في بعد لزم تحققها في بعد فوقها فيلزم الزيادة على الغير المتناهي المتسق النظام هذا خلف وايضا اذا تحققت الزيادات المتناهية جميعا في بعد فلا يكون بعد فوقه حتى يمكن ان يوجد فيه نعم لو قال الشيخ كل مجموع زيادات موجودة في بعد كما سيقول الشارح في تفسير كلامه في هذا الكتاب اندفع المنع المذكور لان مجموع الزيادات الغير المتناهية ايضا مجموع لكن يرد عليه منع آخر هيد صكره صاحب المحاكات بان ذلك في كل مجموع متناه مسلم واما في الغير المتناهي فغير مسلم وسيجي مع ما عليه (قال المحاكات ويمكن ان يتحقق كلام الشيخ اه) اعترض عليه بعض المحققين بان اللازم من الوجوه التي ذكرها ان يكون نسبة زيادة كل بعد على البعد

لم يفحص القسم الثاني في القسمين لجواز ان يقيم العلة الثالثة اخدهما بالآخر وان لم يعتبر فيها الابتعاد لم يلزم ان يكون الهول فاعلة حتى تقدير ان تكون علة موجبة وثانيها في قسمة علة الصورة الى اقسام الثلاثة فانه لما جعل الآلة مبادنة للواسطة كانت القسمة الى اربعة اقسام ووجهها ان الصورة على تقدير علمتها اما ان لا تحتاج الهول الى شئ غيرهما وهي العلة المطلقة او تحتاج فاما ان تكون علة قريبة وهي الواسطة او لا تكون فان كان تأثير العلة القريبة بتوسطها وهي الآلة او لا فهي الشريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولى فان العلة المطلقة هي التي تكفي في وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضمنية والعلة التامة كذلك والاولية هي العلة بلا واسطة والعلة التامة كذلك واما قوله مطلقا اي من غير شركة فهو وان كان تكرارا لا يخلق العلة الا انه حسن لانه في مقابلة الشريكة وكذا قوله مطلقا في الآلة والواسطة يعني بدون شركة في تلك المرتبة وانما ذكر هذا الاقسام لان الصورة اذا كانت علة للهول احتمل من طريق البحث ان يقال انها علة تامة لا متاع تخلف الهول عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان يقال انها علة قريبة للهول اي علة فاعلة لها بالذات من غير واسطة واجتمعت ان يكون آله بين العلة القريبة والهول لكن علمتها للهول ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة اخرى وهي انها شريكة للعلة الفاعلية القريبة فوجب ان يبين ان الصورة لما تكن علة تامة لا يجوز ان يكون علة فاعلية مطلقة ولا آلة بين الفاعل والهول بل شئ آخر يقيم به الهول وهو الشريك والاك ان الاقتصار على انه اذا لم تكن علة تامة فهي جزء علة كافيا وثالثها في ان القسم الثاني وهو ان لا يكون احدهما سادس للآخرى حصره الشيخ فيما كان بسبب رابط فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما سادس للآخر لا بد ان يكون بسبب رابط وحصر الرابط في القسمين واحالهما جميعا فخرج من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان لا يكون احدهما علة فلا يكون من المتلازمين ما يكونان معلول علة رابط وجوابه ان يقال المتلازمان لا بد ان يتعلق كل منهما بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما في الماهية او في الوجود فان كان تعلقهما بحسب الماهية فهما المتصانقان وان كان بحسب الوجود وحسب ان يكون احدهما سادس للآخر والا يلزم ان يكونا معلول سبب بغير كلا منهما بالآخر او مع الآخر وهما لا يكونان

الاصل الى زيادة بعد آخر عليه بقدر نسبة عدد البعد الذي منه الى البعد الاصل الى عدد البعد الذي

هو من البعد الاخر الى بعده وذلك بطور ان يكون هناك ابعاد غير متناهية على منها زائد على آخر تلك النسبة ولا يلزم ان يكون هناك بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية حتى لا يكون ذلك البعد غير متناه ويطرح الخلف

البرهان على وجوب اجتماع تلك الخلدات لغيرها في هذا واحد وقيل الغير المتناهي على التناهي غير مقبول انتهى أقول ويمكن اجراؤه في الوجه الذي ذكر صاحب المحاكات بقوله ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر تزايد الامتداد بل ان اللازم ١٠٧ ان الامتداد في كل حرككون الانفراج مساويا له وتوضيحه ان

الامتداد ان كان غير متناه لا يوجد فيه بعد الطرف المفروض ٣ لا ما يتوسط بين المبدأ المفروض وما فوقه والانفراج لا يوجد الا بين اجزاء الامتداد فكل انفراج يوجد بين اجزاء الامتداد متناه فلم يوجد انفراج غير متناه وانما يوجد انفراجات غير متناهية بالعدد ولكن ~~كل~~ منها متناه في المقدار ودفعه بانه لا شك ان الامتداد الغير المتناهي موجود بالفعل وقد فرض مساوات الانفراج له فيلزم عدم تناهي الانفراج واما ان الانفراج لا يوجد في الاوساط فيكون متشابها فالظاهر انه مكافئ لان الامتداد لا ينك عن الانفراج في التصوير المذكور اصلا وقد فرض ان الاول متصف بعدم التناهي وان التناهي مساو له فيلزم عدم تناهيه فانه اذا كان للشيء كالا امتدادا دين لازما كعدم التناهي ووجود البعد بينهما لا ينك احدهما عن الآخر واما انه يلزم ان يكون كل انفراج لما كان وسطا متناهيا على ما ذكرت فلا يقدح في المقصود لان لزوم احده القيين يمنع لزوم الآخر اذا كان اللزوم شيئا مستحيلا على ما يهيج في المحاكات عند حل اعراض يرد على دليل المسئلة ولا يذهب عليك ان يمثل ما ذكرنا يمكن توجيه كلام صاحب المحاكات وتنبه وجوه

من الظاهر البين ان تعلق الهوى والصورة ليس بحسب التضايق لان تعقل كل منهما ليس مع تعقل الآخر من ان يكون في الوجود وان يكون احدهما معلة للآخر فلهذا اقتصر عليه الشيخ هذا والمطابق لما في الشفاء وسيكرر عليك فان قلت الجسم موجود في الخارج وهو مركب من اجزاء ثلثة الصورة الجسمية والصورة النوعية والهوى فهو مستلزم لكل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه مستلزم له فيبينه وبين كل واحد من اجزائه تلازم وليس احدهما معلة موجبة للآخر وكذلك واحد من اجزائه ملازم للآخر فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونها ملازمة للهوى وهي ملازمة للصورة النوعية فيبينهما تلازم وليس احديهما معلة موجبة للآخر فنقول انما لم تكن احديهما معلة موجبة للآخرى لوان اعتبر في المعلة الموجبة كونها معلة فاعلية وليس كذلك فلما كانت معلة للآخرى وملازمة لها كانت معلة موجبة بالضرورة قوله (ويحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك) اي المراد من مقارنة الصورة الصورة المقارنة فان الهوى مقفلة الى الصورة المقارنة لاني مقارنة الصورة وقد قال الامام والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير واما احتمال ان المراد من قيامها بالفعل تشخصها فهو فاسد والا لكان اخراجا لهذه المقدمة من مقام البحث فان المطلوب ان الصورة شريكة لفاعل الهوى ولا دخل فيه لهذه المقدمة قوله (وهذه القضية مقفلة الى الحجة) تقرير السؤال ان الثابت فيما سبق هو التلازم بين الهوى والصورة ولا يلزم منه افتقار الهوى الى الصورة فان التلازمين لا يجب ان يفترقا احدهما الى الآخر كما في التضايقين ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار فلم لا يجب ان يكون الافتقار من جهة الصورة فتقل قوله بل يكونان متضايقين ليس كما ذكره الامام فان الذي ذكره كالتضايقين ولعله هو المراد وجوابه بانه سنين ان لاحد المتضايقين تأثيرا في الآخر فتقل عليه انه كلام على سند المنع وهو غير مسموع وتوجيهه ان اعتراض الامام بالحقيقة منساقضة ونقض بالتضايقين لكن المناقضة متدفع بما سبق من ان التلازمين لا بد ان يكون احدهما معلة للآخر او يكونا معلولين معلة رابطة فلا بد ان يكون لاحدهما افتقار الى الآخر فلم يبق من الاعتراض الا التخص فاجاب عنه هناك وفيه نظر سيهجي والحق في الجواب ان تلك القضية ليست مبنية على التلازم بل على ان الهوى يتمتع او توجد بالفعل

الثالثة فان الامتداد لا ينك عن العدد اصلا في آخره (قال المحاكات لكن تخرج جميع الاقسام الى الفصل محال ولو فرض (آ) قال بعض المحققين استحالة خروج الجميع الى الفصل مسئلة ولم يدع احد خلافا بل طالبه الشارح لكن هذا غير متبع بحسب الفرض ولما لم يفرض خروج جميع الاقسام الى الفصل كان الجدل المشتغل على تلك النوايا الغير المتناهية

غير متناه فممنوع وما ذكره في بيانه من ان المقدار يزداد بحسب الزيادة الاجزاء ان ارادته يزداد كلما يزداد اجزائه فسلم لكن لا يجديهم وان اراد ان نسبة الزيادة نسبة ازدياد عدد الاجزاء فمنوع في صورة النزاع اذا النزاع انما هو في صورتى التساوى والنزاع اقول هذا قريب مما ذكره سيد المحققين في الحاشية لكن ﴿ ١٠٨ ﴾ فيه تأمل ويزداد وقدم

ما بين في هذا المبحث فتأمل جدا وانزد بيانا فقول النصف الثاني قابل للقسم الغير المتناهية لا بمعنى انه ينقسم الى اجزاء عدد ها غير متناه لان ذلك محال في كل مقدار عظيم كان او صغيرا بل بمعنى ان القسم لا ينتهي الى حد يقف ولا يمكن بعدها القسم وعلى تقدير وقوعه يلزم منه عدم التناهي في الزيد عليه ضرورة ان كل مقدار من الانصاف المذكورة يوجب زيادة في الزيد عليه واذا كان الضم موجبا للزيادة في المقدار الزيد عليه والضم الزائد غير متناه فيكون الزيد عليه غير متناه ولا يتوجه التفض والحاصل اننا نختار الشق الثاني والمنع ساقط بدوى الضرورة واما ان الحاصل من جميع الانصاف لا يزيد على نصف الخط المفروض ولا ممنوع غاية الامر ان حصولها بالفعل محال فيلزم محال آخر على انه يمكن ان يقال اذا فرضنا تقادير متناقصة مثلاً بان فرض هناك ذراع ثم نصف ووضع احد النصفين ثم نصف الآخر وضم الى ما وضع اولاً نصف الباقي وهكذا فلا شك انه يمكن ردها الى التساوية بتلك المدة مثلاً اذا كان هناك عشرة مقادير متناهية فيمكن ردها الى عشرة مقادير متساوية وهكذا في كل عدد فاذا فرضنا مقادير متساوية غير متناهية كل منها قبل الانقسام وكان

بدون الصورة وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال منضا ان يكون الهوى اقدم ذاتا ومن الصورة بمنع ليس بناؤه على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الامتلازمة للصورة مقارنة لها بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامر بن فرق قوله (والفرق بين الالة والواسطة) جعل الامام الواسطة اهم من الالة والشارح جعلها ما ينبت لها وقول الشيخ آفة او واسطة يدل على ذلك فان اراد كلمة العناد بين الاعم والافضل مستهجن فكما ان الالة مبينة للعلم المطلقة كذلك الواسطة يكون مبينة للالة قوله (او يكون لا الهوى تجرد عن الصورة) الامام لما ربح الاقسام وقال اذا ثبت التلازم فاما ان تكون الهوى محتاجة الى الصورة او بالعكس او يكون كل منهما محتاجا الى الآخر او مستغنيا عنه جعل قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة اولية آه اشارة الى اقسام القسم الاول وزعم ان القسم الثاني محذوف لما ذكره وحل قوله بالآخر على القسم الثالث وهو الاحتياج من الجانبين وقوله مع الآخر على القسم الآخر وهو الاستغناء من الجانبين واعتراض الشارح بانه او كان المراد ذلك كان تعرضه للسبب الخارجى لا فائدة فيه فكان الواجب ان يقول بل يقوم كل واحد منهما مع الآخر اوبه فقوله بل بسبب آخر يقيم كلا منهما لا حاجة اليه وهذا الاستدراك وارد على الشيخ لان ما استدلل به على استحالة اقامة أحد الملازمين بالآخر ومعه دال على استحالة قيام احدهما بالآخر ومعه وايضا يلزم المدافة بين مورد القسمة وهو التلازم وبين اقسامه لان الاستغناء من الجانبين ينا في التلازم وهذا وارد على الشارح في مقامه ان احدهما ان قوله يقيم كلا منهما بالآخر لا شك ان معناه احتياج كل منهما الى الآخر لمكان باه السببية فلا معنى لاقامة كل منهما مع الآخر الاستغناء كل منهما عن الآخر لانه في مقابلة باه السببية والا فلا بد من تصويره والى ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على ما هو الظاهر لم يكن قوله بل سبب خارج تنبها على فساد توهم الجمهور وان كان المراد السبب الرابط على ما حله عليه فاقامة كل منهما مع الآخر منافية له اذ معناه ان الارتباط بينهما والحق ان القسم تطلق بالاشتراك على ضم قيد قيد مع الطبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال والاقسام لا يجوز ان تنافي مورد القسم في الاول لافي الثانية والقسم المستعملة في البرهان ليست بالمعنى

له عظم فبالضرورة يمكن ردها الى مقادير متساوية بتلك المدة فيلزم انضمام مقادير متساوية غير الاولى متناهية والقول بان امكان الرد الى التساوية مسلم في المتناقضية للمتناهية دون الغير المتناهية بل لا يمكن ردها الى التساوية لا بتلك المدة بل بعبارة متناهية لا يتخلو عن مكاررة فتأمل جديا (قال المحققون ونقل الشيخان عن كل واحد

من الزيادة) قال قدس سره المراد ان يشتمل عليها بعد باسرها والدليل على ذلك انه قال وبين هذه القضية بقوله  
والا فيكون امكان وقوع الابعاد وقال في تفسيره المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم يشتمل على جميع الزيادة  
فلم ان المراد من الاول ١٠٩ اشتمال بعد واحد على جميعها اقول هذه الحاشية كتبها لتوجيه كلام

الشارح بان المراد ان كل واحدة من  
الزيادات تشتمل على جميعها بعد  
واحد وبؤيده ايضا قول الشيخ على  
جميع ذلك الممكن وحينئذ يندفع عنه  
جميع ما ذكره صاحب المحاكات  
بقوله وهذه هي القضية التي دل  
عليها قوله ولان كل زيادة آه وذلك  
لان هذه القضية لمطابقتها لكل  
واحدة في بعد يشتمل على تلك الواحدة  
وكذا يندفع عن الامام ما ذكره بقوله  
نعم لا يبقى لقوله واية معنى على ذلك  
التفسير ( قال المحاكات ولان فائدة)  
اما اللام فظاهر واما كلمة ان فلانها  
مع ما بعدها في قوة المفرد فيكون  
الكلام غير تام وقد يناقش على عبارة  
الشيخ انه يلزم الاستدراك حيث  
جمع بين اللام والفاء وكل منهما  
دال على التعليل فيستغنى بالاول عن  
الثاني والجواب ان التعليل باللام  
افاه معنى الزوم والشرطية فجاء  
بالفاء في جوابه ( قال المحاكات ويمكن  
ان يقال الواو في واية زيادات تصحيف  
آه ) اقول كلام الامام حيث قال  
ومتى صدق على كل واحد انها  
حاصلة في غيره صدق على المجموع  
انه حاصل في بعد يدل على ان النسخة  
التي وصل اليه كان موضع الواو  
الفاء وهي في جواب اللام او حمل  
عبارة الشيخ على التصحيف لان هذه  
الشرطية اما تستفاد من كلام

الاول بل بالمعنى الثاني ولا اختلال فيه بل اكثر البراهين مشتمل على ذلك  
واما قوله بل الاظهر ما ذكره فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين  
ان يوجد سبب ثالث لهما مع استثناء كل واحد منهما عن الآخر وثانيهما  
ان يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الآخر والقسمان اللذان ذكرهما  
الامام وهو الاستثناء والاحتياج مطلقا اهم مما يدل عليه كلام الشيخ  
فهو تفسير للاخص بالاعم بخلاف تفسير الشارح وهكذا وجهه وفيه  
اعتراف بان معنى مع الآخر هو الاستثناء من الجانبين وتقرير الشك الاول  
لل امام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للآخر ان يكونا معلولى علة  
ثالثة وانما يلزم لو لم يحز وجود واجبين واما الوجود جاز ان لا يكونا معلولين  
او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا لعللة واجبة وقد اشار الى  
جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع  
وجود واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون احدهما من الهوى  
والصورة ممكن الوجود ولما فرض ان ليس احدهما علة للآخر كان الآخر  
ايضا ممكنا فاذا ارتقينا في العلل فلا بد ان ينتهي الى واجب الوجود فيكونا  
معلولى علة ثالثة وقد اشار الشيخ في الشفاء الى هذه الدلالة وسبق منا  
ايعاء اليها فيما سبق فاجاب الشارح بان هذا الشك هو الذي ظنه الجمهور  
من ان الملازمين يمكن ان لا يكون احدهما علة للآخر ولا معلولى علة  
ثالثة وقد مررت اشارة الى الفساد من ان ذلك يناقش التلازم وفيه ماسر  
واما الشك الثاني فتقريره ان قوله مع الآخر ان اراد به استثناء كل منهما  
عن الآخر فهو يناقش مورد القسمة وان اراد غيره فهذا القسم يكون  
محدوفا وجاب الشارح بان المراد غير ولا يلزم حذف قسم وانما يلزم  
حذفه لو كان المورد بمقتله لكنه غير محتمل له لان الاستثناء من الجانبين  
يناقش تلازمهما وهذا الجواب ليس بصواب اذ لا يعقل من قوله مع  
الآخر الا الاستثناء وليت شعري اذا لم يحمله عليه بماذا يفسره ام اقول  
انه مهمل والصواب في الجواب ان انقار الهوى الى الصورة ليس مورد  
القسمة كما يشاء ولان سلماء لكن لا محذور في منافاة مورد القسمة في البرهان  
( قوله ) اشارة واما الصور التي تغارق الهوى ( لو كانت الصورة علة  
مطلقة للهوى وجب انعدام الهوى عند انعدامها لكن الهوى مسترة  
الوجود لا تنعدم بانعدامها فان قيل هذا البيان يدل على ان الصورة

الشيخ بهذا الوجه فان مقدمها يستفاد من قوله ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد وثانيها  
من قوله واية زيادات آه وهذا يدل ايضا على انه حمل قوله واية زيادات على معنى ان يكون هناك بعد يشتمل على جميعها  
لا محمل صاحب المحاكات كلام الشارح عليه ( قال المحاكات الحق في هذا القيام ان يوجد الكلام من الاجتهاد

لهكذا لو لم يكن الابعاد متناهية جاز ان يوجد امتدادات الخ) قبل لما نع ان يطلع امكان ذلك بتامه على فهم  
سبب ذلك في الخارج وقصور الوهم عن قسمة الجدالى غير النهاية والتعلل لا يمكن له ذلك الا بواسطة الآلة الجسمانية  
وقد بين انها قاصرة عن ذلك اقول لا يخفى حاق هذا المنع من المكابرة ﴿ ١١٠ ﴾ هذا ثم انه كتب قدس

سره ههنا حاشية وقال ولان كل زيادة  
فانها تنضم مع المزيد عليه بمعنى البعد  
الاصل ويصير معه بعدا واحدا  
وكذا كل مجموع الزيادات فانها  
باسرها ينضم الى الاصل ويصير معه  
بعدا واحدا يلزم ان يكون هناك بعد  
مشغل صلي جميع الزيادات الغير  
المتناهية لان مؤدى صيرورة كل زيادة  
وكل مجموع زيادات مع الاصل  
بعدا واحدا هو ان عدد الازيادات  
اذا وصل الى مرتبة من مراتب الاعداد  
كالمشيرة والمائة والالف وغيرها  
فان تلك الازيادات الموصوفة بتلك  
المرتبة من العدد يكون مع الاصل  
بعدا واحدا في تلك المرتبة من اعداد  
الابعاد واجتماع الازيادات  
وصيرورتها مع الاصل بعدا واحدا  
بحسب عدد الازيادات في مراتب  
الاعداد فاذا صار عدد الزيادات الما  
مثلا وجب ان يكون الف زيادة مع  
البعد المقروض اصلا بعدا واحدا  
فاذا كان عدد الزيادات غير متناهية  
وجب صيرورتها مع الاصل بعدا  
واحدا وهو المطلوب وبعبارة اخرى  
عدد الزيادات المنخفضة في بعد مساو  
لعدد الزيادات التي فرض كل  
واحد منها في بعد فاذا كان الثاني  
غير متناه كان الاول ايضا كذلك  
بالضرورة لانه يلزم على هذا التوجيه  
ان يكون قوله والا فيكون آمستدركا

لا تكون شريكة للعلة لا لعدم العلة المطلقة باعدام جزئها - فا لجواب  
ان شريكة العلة هي الصورة المطلقة لا الشخصية وهي مستمرة الوجود  
فان قيل الصورة التي هي شريكة العلة اما ان تكون موجودة او لا  
لاسيب الى الثاني فتمين الاول وكل موجود مشخص فيكون شريكة  
العلة مشخصة فنقول انها وان كانت مشخصة لكن لا يدخل للتشخص  
في العلية بل شريكة العلة ليس الاطبيعة الصورة من حيث هي هي فان  
قبل الموجود في الخارج ليس الا الهوية الشخصية وليس في الخارج  
ماهية مطلقة عرض لها الشخص حتى يكون في الخارج امر ان الماهية  
المطلقة والشخص فيمكن ان يقال بعلة الماهية المطلقة وعدم علية  
المشخصة بل ليس لنا الامر واحد وهو الهوية الشخصية فهي ان  
كلت علة لا تكون مطلقة فالجواب ان المراد بعلة الصورة المطلقة انه  
لا للهوى في كل حين من الاحيان من صورة شخصية يلحقها فشريكة  
العلة هي احدى الصور المشخصة لا على التعيين فان الهوى لا يحتاج  
الى احديها من حيث انها معينة ولهذا لا يلزم من اعدام الصورة  
انعدام الهوى فان جزء العلة ليس هذه الصورة بل اما هذه واما تلك وليس  
في الخارج الا هذه وتلك الامر واحد دائم الوجود هذا في العلة المطلقة  
واما ان الصورة ليست آفة مطلقة فقيه ايضا اشكال وهو انه لا معنى  
للاكلة المطلقة الا ما توسط بين الفاعل ومنفصله القريب بانفراده كما ان العلة  
المطلقة هي ما يتوقف عليه وجود المفعول بانفراده ولم لا يجوز  
ان يكون الصورة بانفراده متوسطة بين الفاعل والهوى حتى  
يستخلف افعال الهوى بصور متعددة هي آلات مطلقة ووجه التخصي  
عن هذا الاشكال ان اطلاق الاكلة يقتضي التوسط بين الفاعل والمفعول  
من حيث انها مشخصة كما في اطلاق العلة والا فالتحقيق يستدعي انها آفة  
يعنى التوسط بين الفاعل والهوى في الجملة قوله (وههنا سر آخر) البرهان  
المذكور دال على ان للكائنات مبدأ غير الهوى والصورة بفيض عنه وجود  
الهوى بتوسط الصورة وذلك لانه لما ثبت ان الهوى يتمتع انفكاكها  
عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها لها الى الصورة  
المعينة اولى الصورة من حيث هي صورة وقد تبين انه يتمتع احتياجها  
الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهوى فتمين احتياجها

كما في توجيه الشارح بل في توجيه الامام ايضا اذا تأملت فيه حتى التأمل مع ان شيئا منها لا يتم واما  
توجيه الشارح الشرح بطريق النسبة فهو مع كونه خلاف ظاهر العبارة يستلزم استدراكات كثيرة ايضا فالاول  
ان يحصل اول الكلام دلالا برأيه ويوجه على ظاهره كما هو ظاهر ويحصل قوله الامكن آية اشارة الى الهوى آخر على

وجود البعد المشتمل وان كان ظاهر العبارة انه من جهة ما سبق وبين هذا الآخر بطريق النسبة على جده ولا يستلزم استدراكا اعتدلا فيكون هناك دليلان احدهما بطريق الاستقاسة والاخر بطريق النسبة على وجه لا يستلزم الخلف وكلاهما تام ولا محذور ١١١

احسن التوجيهات الارضية اقول لما شتمل توجيه صاحب المحاكات على استدراك قوله ولان كل زيادة في بعد اذبتني ان يقال فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير النهاية فيمكن ان يكون هناك بعد آء على ما اشار اليه قدس سره واجاب عنه بارتكاب التكلف في الحاشية الاخرى وبعذار تكلف يلزم استدراك قوله مع المزيد عليه كما كان في توجيهه الامام والشارح وكذا قوله واية زيادات امكنت على ما اشار اليه في الحاشية الاخرى كتب هذه الحاشية ووجه فيها توجيه صاحب المحاكات على وجه اندفع عنه الاستدراك المذكور فكان هذا منه قدس سره ترميم وتعمير لتوجيه صاحب المحاكات الا انه اختار رأي الشارح في جعل قول الشيخ واية زيادات امكنت متعلقا بقوله كل زيادة توجد آء وجعل قوله فيمكن جوابا للام ولم يجعل قوله واية زيادات جوابا لها بالانضمام التخصيف في العبارة لما فيه من التعسف لكنه لم يلتفت الى ما ذكره الشارح في بيان الملازمة المستفادة من اللام والفاء حيث قال واذا كان كل مجموع في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتشابهة مجموعا فلا بد ان يوجد في بعد لورود النظر الذي اورده عليه صاحب المحاكات

الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث انها صورة. يتمتع ان تكون علة مستقلة للهوى لان الهوى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص يتمتع ان لا يكون واحدة بالشخص فلا بد ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق يقبض منه وجود الهوى باعانة من الصورة واعلم ان هذا هو نتيجة الفصل وقد صرح به في الاخرة من اشاراته فكيف صار ههنا سرا وايضا لا يلزم من امتناع انفكاك الهوى عن الصورة افتقارها الى الصورة فان العلة يتمتع انفكاكها من العلول مع امتناع افتقارها اليه وايضا لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى باقي المقدمات وابطال الاقسام الاخر ولا محيص عن هذه الاشكالات الا بان يقال السر ههنا اتمام الدلالة في لصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمات اعني ان الصورة ليست علة مطلقة ولا آء مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الاخر وقدمي تفصيله في اول الفصل قوله ( الثانية ان الشيء الذي يكون مع الآخر عن ثالث) اعلم ان ههنا ثلث عبارات احديهما مع المتقدم والثانية المتقدم على المع متقدم والثالثة مامع المتأخر متأخر والعبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية في التأخر واما العبارة الاولى فهي المعية في التقدم فقوله ان الشيء الذي يكون مع المتأخر اى مامع المتأخر متأخر وهذه المقدمة استعمالها للشيخ في موضعين الموضع الاول مسئله تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان الجسم المستقيم الحركة لم يوجد الا ومن شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ولا يكون من شأنه ذلك الا وان يكون ذا جهة يحرك فيها بالمعارفة والمعاودة فاستحال ان يوجد الجسم المستقيم الحركة ولم توجد الجهة بعد ولذا استحال تأخر الجهات عن الاجسام المستقيمة الحركة فهي اما ان تكون متقدمة عليها وتكون معها واما ان كان محدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة اما على تقدير تقدم الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير مهتها فلان المتقدم على المع متقدم الموضع الثاني مسئله امتناع علية الحاوى للمحوى قال لو كان الحاوى علة للمحوى كان متقدما بالذات على المحوى والمحوى مع عدم الحلاء والمتقدم على الشيء متقدم على المع فيكون عدم الحلاء متأخرا عن الحاوى والمتأخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على الشيء يمكن ان ذاته يكون عدم الحلاء ممكنا لذاته هذا خلف وعين لك في ذلك

بل اشتمل طريق النسبة ثم يورد على توجيهه وترميمه انه وان اندفع عنه بعض الاستدراك لكن يلزم عليه استدراك آخر وهو قوله والا فيكون الى آخر الغايل فوجه ثانيا بانه اشارة الى دليل آخر على وجود البعد المشتمل على زيادات غير متشابهة في الزيادة التي لا يكون فيها توجيه الامام وتوجيه صاحب المحاكات والتوجيه الذي ذكره لولا توجيه

لَمْ فِيهِ الاسْتِدْلالُ وَلَا يَذْهَبُ قَلْبُكَ أَنْ يَعْصِيَ مَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْمَحَاكِمَاتِ عَلَى تَوْجِيهِ الشَّارِحِ بِرَدِّهِ عَلَى تَوْجِيهِهِ حَيْثُ قَالَ فَيَكُونُ اتِّمَامُكَنْ وَجُودِ الْمُشْتَمَلِ آه لَا دُخْلَ لَهُ فِي الاسْتِدْلالِ وَأَنْ قَوْلُهُ فَيَصِيرُ الْبَعْدُ بَيْنَ الْاِمْتِدَادِ بَيْنَ مَحْدُودٍ فِي التَّرَايُدِ تَكَرَّرَ الْقَوْلُ فَيَكُونُ امْكَانُ وَقُوعِ الْاِبْعَادِ فَيَكْتَسِبُ حَاشِيَةً لَعَدَمِ وُجُودِهَا ١١٢ \* حَيْثُ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ

قَوْلُهُ وَلَا يُمْكِنُ امْكَانُ وَقُوعِ الْاِبْعَادِ  
إِشَارَةٌ إِلَى تَنَاهِي عِدَدِ الْاِبْعَادِ فَكَأَنَّهُ  
قَالَ لَوْلَمْ يَوْجَدْ الْبَعْدُ الْمُشْتَمَلُ عَلَى  
الْجَمِيعِ يَلْزَمُ تَنَاهِي عِدَدِ الْاِبْعَادِ  
بِطَرِيقِ الْقِسْبَةِ وَقَوْلُهُ فَيَكُونُ اتِّمَامُكَنْ  
وَجُودِ الْمُشْتَمَلِ عَلَى مَحْدُودٍ إِشَارَةٌ  
إِلَى تَنَاهِي عِدَدِ الزِّيَادَاتِ فَكَأَنَّهُ  
قَالَ لِمَا تَنَاهَى عِدَدُ الْاِبْعَادِ فَلَا يَكُونُ  
هُنَاكَ الْاِبْعَادُ مُتَنَاهِيَةً مُشْتَمَلَةً عَلَى  
زِيَادَاتٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَقَوْلُهُ فَيَصِيرُ  
الْبَعْدُ إِشَارَةً إِلَى وَجُودِ اعْظَمِ الْاِبْعَادِ  
فَكَأَنَّهُ قَالَ لِمَا تَنَاهَى عِدَدُ الْاِبْعَادِ  
وَالزِّيَادَاتِ صَارَ الْبَعْدُ بَيْنَ الْاِمْتِدَادِ  
فِي تَرْيَادِ الْمَقْدَارِ إِلَى حَدٍّ لَا يَتَجَاوَزُهُ  
فِي الْعَظَمِ وَهُوَ اعْظَمُ الْاِبْعَادِ أَنْتَهَى  
لَا يُقَالُ لِحَاجَةٍ إِلَى بَيَانِ تَنَاهِي  
الزِّيَادَاتِ بَلْ إِذَا لَزِمَ تَنَاهِي عِدَدِ  
الْاِبْعَادِ يَلْزَمُ عَظَمُ الْاِبْعَادِ وَهُوَ  
الْمَطْلُوبُ لِأَنَّا نَقُولُ لَمْ يَحْصُلِ الشَّيْخُ  
الثَّانِي وَجُودَ اعْظَمِ الْاِبْعَادِ بَلْ يَكُونُ  
الْبَعْدُ مَحْدُودًا فِي التَّرَايُدِ عِنْدَ حَدٍّ  
لَا يَتَجَاوَزُهُ فَلَا يَدْرِي مِنْ بَيَانِ تَنَاهِي  
الزِّيَادَاتِ وَأَنْ كَانَ لَزِيَادَةِ التَّوَضُّعِ  
(قَالَ الْمَحَاكِمَاتُ وَأَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْبَرَهَانَ  
لَا يَدُلُّ الْأَعْلَى امْتِنَاعَ الْاِتِّتَاهِي  
مِنَ الْجَهْتَيْنِ) قَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ  
الْمُطَالِبِ الْهَنْدَسِيَّةِ كَثِيرًا مَا تَبَنَّى عَلَى  
الْفُرُوضِ وَالشَّيْخُ قُدْسِي الْبَرَهَانَ  
عَلَى فَرَضِ الْخَطِّ الْآخَرِ عَلَى طَرِيقِ  
الْفُرُوضِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الرِّيَاضِيَّاتِ وَإِلَيْهِ

المَوْضِعُ أَنَّ هَذَا الْعَقْلَ غَيْرَهُ طَائِفٌ لِمَتَى انْكِتَابِ ثُمَّ سَأَلَ نَفْسَهُ أَنْ الْحَاوِي  
مَعَ الْعَقْلِ الَّذِي هُوَ عَمَلَةُ الْمَحْوِي وَمَا مَعَ الْمُتَقَدِّمِ مُتَقَدِّمٌ فَلْيَزِمُ أَنْ يَكُونَ الْحَاوِي  
مُتَقَدِّمًا عَلَى الْمَحْوِي فَيَعْمُودُ الْمَحْذُورُ أَحَابَ بِأَنْ تَقْدِمَ الْعَقْلَ عَلَى الْمَحْوِي  
بِالْعِلِّيَّةِ وَالْحَاوِي لَيْسَ عِلَّةً لِلْمَحْوِي فَلَا يَلْزَمُ تَقَدُّمُهُ فَخَرَجَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ مَا مَعَ  
الْمُتَقَدِّمِ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتَقَدِّمًا وَمَا مَعَ الْمَتَأَخِّرِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتَأَخِّرًا  
وَالْفَرْقُ مُشْكَلٌ قَالَ الشَّارِحُ الْمَعِيَّةُ تَطْلُقُ عَلَى التَّلَازُمِ أَمَّا فِي الْوُجُودِ  
أَوْ فِي التَّصَوُّرِ وَعَلَى الْاِتِّفَاقِ أَمَّا التَّلَازُمُ فِي الْوُجُودِ فَكَمْ بَيْنَ الْجَسْمِيَّةِ وَالنَّفْسِيَّةِ  
وَالشَّكْلِ وَبَيْنَ الْجَسْمِ الْمُسْتَقِيمِ الْحَرَكَةِ وَالْجَهَةِ وَأَمَّا التَّلَازُمُ فِي التَّصَوُّرِ  
فَكَمْ بَيْنَ وَجُودِ الْمَلَاءِ وَعَدَمِ الْخَلَاءِ عَلَى تَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ عَدَمُ الْخَلَاءِ مَقَارِيرًا  
لِوُجُودِ الْمَلَاءِ وَاتِّمَامًا فَكَيْفَ هَكَذَا أَلَا الْخَلَاءُ عَدَمُ الْمَلَاءِ فَعَدَمُ الْخَلَاءِ عَدَمُ عَدَمِ الْمَلَاءِ  
وَعَدَمُ الْعَدَمِ عَيْنُ الْوُجُودِ وَأَنْ فَرَضْنَا مَقَارِيرًا فَلَا قِلَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَزِمًا لَهُ  
وَأَمَّا الْاِتِّفَاقُ فِي فَكَيْفَ إِذَا صَدَرَ مَعْلُومٌ عَنْ عِلَّةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ غَيْرِ تَعَالُقٍ لِأَحَدِهِمَا  
بِالْآخِرِ حَيْثُ قَالَ مَا مَعَ الْمَتَأَخِّرِ مُتَأَخِّرًا أَرَادَ الْمَعِيَّةُ التَّلَازُمِيَّةُ فَانْ التَّلَازُمِيَّةُ إِذَا  
كَانَ أَحَدُهُمَا مُتَأَخِّرًا مِنْ ثَلَاثٍ أَوْ مُتَقَدِّمًا عَلَيْهِ كَانَ الْآخَرُ كَذَلِكَ لَا مَحَالَةَ  
وَحَيْثُ قَالَ مَا مَعَ الْمُتَقَدِّمِ لَيْسَ بِمُتَقَدِّمٍ أَرَادَ الْمَعِيَّةُ الْاِتِّفَاقِيَّةُ فَانْ الْمُتَصَاحِبِينَ  
اِتِّفَاقًا إِذَا كَانَ أَحَدُهُمَا مُتَقَدِّمًا عَلَى ثَلَاثٍ أَوْ مُتَأَخِّرًا عَنْهُ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ  
الْآخَرُ كَذَلِكَ وَفِي هَذَا الْمَقَامِ يَحْتَاجُ أَنْ يَكُونَ الْمَعِيَّةُ بِإِزَاءِ الْمُتَقَدِّمِ وَالْمَتَأَخِّرِ  
فَإِنْ كُلُّ شَيْءٍ إِذَا نَسَبَ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ فَلَمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَقَدِّمًا عَلَيْهِ لَوْ مُتَأَخِّرًا عَنْهُ  
أَوْ لَا يَكُونَ مُتَقَدِّمًا عَلَيْهِ وَلَا مُتَأَخِّرًا عَنْهُ فَيَكُونُ مَعَهُ وَلَمَّا كَانَ التَّوَضُّعُ وَالْمَتَأَخِّرُ  
عَلَى انْحَاءٍ خَمْسَةٍ كَمَا سَبَقَ كَانَتِ الْمَعِيَّةُ اِيضًا عَلَى تِلْكَ الْاِنْجَاءِ فَالْمَعِيَّةُ لَيْسَ  
مَعْنَاهَا الْاِسْلَابُ التَّوَضُّعُ وَالْمَتَأَخِّرُ لَكِنْ لَا مَطْلَقًا بَلْ فِي الْمَعْنَى الَّذِي نَسَبَ إِلَيْهِ  
التَّوَضُّعُ وَالْمَتَأَخِّرُ حَتَّى أَنْ الْمَعِيَّةُ الزَّمَانِيَّةُ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودِينَ فِي الزَّمَانِ وَلَا يَكُونُ  
أَحَدُهُمَا مُتَقَدِّمًا عَلَى الْآخَرِ وَالْمَعِيَّةُ فِي الرِّبَةِ أَنْ يَكُونَ وَاقِعِينَ فِي التَّرْتِيبِ وَلَا يَكُونُ  
أَحَدُهُمَا أَقْرَبَ إِلَى الْمُبْدَأِ مِنَ الْآخَرِ وَالْمَعِيَّةُ فِي الطَّبَعِ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودِينَ  
مِنْ غَيْرِ احْتِجَاجٍ بَيْنَهُمَا وَالْمَعِيَّةُ فِي الْعِلِّيَّةِ أَنْ لَا يَكُونَ أَحَدُهُمَا عِلَّةً لِلْآخَرِ  
لَكِنَّهُمَا مُشْتَرِكَا فِي الْعِلِّيَّةِ وَفِيهِ اسْتِشْكَالُ الشَّيْخِ تَحْقِيقُ أَمْرٍ هَائِلٍ  
وَجَدَ اشْكَالَهُ أَنَّهُ إِذَا كَانَ مَوْجُودًا أَحَدُهُمَا عِلَّةً لِلْآخَرِ فَتَقَدُّمُ وَمَتَأَخِّرُ وَلَا  
فَإِنْ لَمْ تَعْتَبَرِ الْعِلِّيَّةُ فِيهَا مَعَالِمًا فِي الْعِلِّيَّةِ وَأَنْ اِعْتَبِرْتَ الْعِلِّيَّةَ فَالشَّيْءُ بِاعْتِبَارِ  
الْعِلِّيَّةِ أَمَّا عِلَّةٌ مُتَقَدِّمَةٌ أَوْ مَطْلُوبٌ مُتَأَخِّرٌ فَإِنْ كَانَ هُنَاكَ مَعِيَّةٌ فَلَا يَكُونُ الْاِ  
فِي التَّوَضُّعِ فِي الْعِلِّيَّةِ أَوْ الْآخَرِ فَلَا يَكُونُ مَعِيَّةٌ فِي الْعِلِّيَّةِ مُطْلَقًا وَحَلَهُ أَنْ التَّوَضُّعُ

إِشَارَةٌ حَيْثُ قَالَ وَالْاِثْمَانُ الْجَائِزَانِ يَفْرَضُ اِمْتِدَادُ أَنْ غَيْرِ مُتَنَاهِيَيْنِ وَمَنْ الْجَائِزَانِ أَنْ يَفْرَضَ بَيْنَهُمَا \* وَالْمَتَأَخِّرُ  
هَذِهِ الْاِبْعَادُ فَلَا يَتَوَقَّعُ الْبَرَهَانَ عَلَى كَوْنِ الْخَطِّ الْآخِرِ مُمْكِنًا لِلْوُجُودِ بِالْفِعْلِ حَتَّى يَنْتَعِ بِمَا ذَكَرَهُ فَإِنْ قُلْتَ هَبْ أَنَّ الشَّيْخَ  
نَبِيَّ الْبَرَهَانَ عَلَى الْفُرْضِ وَأَنَّ الرِّيَاضِيَّيْنَ كَثِيرًا مَا يَتَّبِعُونَ دَلِيلَهُمْ عَلَى ذَلِكَ لَكِنْ مَا وَجَّهَ دَفْعَ هَذَا النِّعَمِ عَنْ تِلْكَ الْمَوَاضِعِ فَلَنْ

مراده ان الخلف لم يلزم من تقيض المذني بل من انقضاء امر آخر مفروض اليه فربما يكون ضللاً الاستحالة  
هو الامر الزائد واجتماعه مع المفروض في المذني فنقول مدار هذه الامور على ان تلك التقادير نفسها مع تقيض  
المذني يستلزم الخلف ١١٣ ﴿ وظهور الخلف ولزومه من تقيض الدعوى انما يتوقف على مجرد

افرض المذكر و اعتبر به  
ولا يتوقف على وقوعه وتحققه  
ولا على امكانه ايضا انتهى اقول  
قد نسخ لي وجه لم اراه في كلام القوم  
يدل على امتناع اللانهاية مطلقا  
فنقول لو وجد خط غير متناه فذلك  
الخط لا يكون جوهريا لما ثبت  
من امتناع الجزء وما في حكمه فتمين  
ان يكون عرضيا فيلزم وجود سطح  
غير متناه في جهة اطول وحيث لا شاك  
في انه يمكن فرض خط آخر مواز له  
ويمكن ايضا فرض تحريك احدهما  
الى الآخر مع عدم حركة مبدئيهما  
عن موضعيهما اللذين كانا حين  
الموازة هناك او تحريك كل منهما  
الى الآخر حتى يقع بينهما التماس  
والملاقاة بحيث لا يزول عنهما  
الاستقامة ولا يمكن التماس بالنقسم  
منهما او من احدهما ولا بغير المنقسم  
منهما الواقع في الوسط ايضا لمناقاة  
كل واحد منهما لاستقامة الخطين  
على ما هو المفروض فتمين ان يكون  
الملاقاة والتماس بنقطة موجودة  
في طرف احد الخطين او كليهما  
فيلزم التناهي ونقول ايضا لا بد  
بعد الاقطاع من اول نقطة تقاطع  
بهما وكل ما فرض اول التقاطع  
كان التقاطع بنقطة فوقه وهذا  
قريب المأخذ من بهان المساحة  
ونقول ايضا يلزم قطع الخطين معا  
واحد هما المسافة الغير المتناهية

والآخر اعتبارهما الى ثالث وليس يعتبر في النية الا حال احدهما  
مع الآخر او وجه الاشكال ان المعين في العلية ان كانا عثين لم يمكن ان يكونا  
بالقياس الى امر واحد وان كانا معاولين فان فرضنا انهما معا ولا علة  
واحدة لم يجز ان يكونا معاولين من جهة واحدة بشرط واحد ففي التحقيق  
يكون اسندهما الى عثين فاذا كان احدهما علة لشيء والاخر معلولا  
لشيء آخر يكونان معا ايضا في العلية فلا موجودين الا واحد هما علة  
للآخر او كانا معا في العلية فلا بعد في ذلك بل كل موجود دين اما ان يكون  
احدهما علة للآخر او يكونا معلولين علة واحدة لانتهاء العلل الى واجب  
الوجود واما المعية في الشرف فبان يكونا متساويين في الشرف حتى  
اذا ازداد احدهما شرفا صار متقدما ما اذا تقرر هذا فنقول ان اجرنا  
الكلام على ما هو المعروف في تفسير المعية فالقد متان في التقدم والتأخر  
والمعية الزمانية يقينتان وان كانت بحسب العلية فامع المتقدم على ثالث  
يتمتع ان يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع عثين على معلول واحد  
وما مع التأخر عن ثالث وان جاز ان يكون معلولا له متأخرا عنه الا انه  
لا يجب ان ليس كل ما لا يكون علة ولا معلولا لمعلول يكون معلولا لعلة  
وكذا ان كانت بحسب الطبع فليس كل ما لا يكون بينه وبين المتقدم والتأخر  
احتياج يحتاج اليه التأخر واحتياج الى التقدم وعلى هذا القياس في التركيب  
كما اذا كانت المعية زمانية والتقدم والتأخر بحسب الطبع او العلية او بالعكس  
فالمتقدمتان وان كانتا مستعملتين في البراهين كأنهما بديهيتان لكنهما  
ليستا بديهيتين فعلى من يدعيهما تصوير المعية انهما باي معنى وتصور  
التقدم والتأخر ثم الدلالة عليهما وان اجرنا على تفسير الشارح بالتلازم  
والصاحب فهو اجراء الكلام على خلاف ما عليه العرف ومع ذلك ان كان  
المراد مجردهما على ما هو الظاهر من كلامه وسمعه من ائمة الكتاب ورد  
عليه شيان احدهما التقيض بان المعلول ملزوم للعلة البعيدة ومتأخر عن  
العلة القريبة ويمتنع تأخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها  
ويستحيل تأخرها عن نفسها والاخر الاستدراك فالحال الجسمية لما لم تكن  
متقدمة على التناهي والشكل فهي اما متأخرة عنهما او معهما والجسم  
المستقيم الحركة لا يتقدم الجهة فهو املع الجهة او متأخر عنها واذا كان  
المراد بالمعية التلازم وهما متلازمان فما الحاجة الى هذا البيان وان كان

في زمان متناه هذا خلف ١٥ ﴿ قال المحسبات وعلى هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل  
للاعداد الجسماني اقول اذا ثبت هذا التناهي في جهتين فلا شاك في انه يحيط به حدان من جهة التناهي  
فيهما ومن المعلوم انه يحصل هيئة بواسطة احاطة الحدين ان كانت الاساطة غير تامة فلولا يكن هذه الهيئة داخلية

في الشكل قد تحولها في أي مقولة كان مشكلا والقول بأنها اعتبارية محضة بخلاف الهيئة الحاصلة من الاطاحة بالتامة تحكم محض ونعسف بحث فاقوع في بعض عباراتهم من تقييد الاطاحة بالتامة في تعريف الشكل احترازا عن الزاوية على مذهب من جعلها من مقولة الكيف فبنى على اثباتهم امتناع ١١٤ اللاتماهي مطلقا بدلائل

اخر كالمسامنة والتطبيق والحاصل ان مثل هذه الهيئة لو كانت داخلية في الشكل والشيخ لم يخرج ههنا الى اثبات امتناع مثل هذه الهيئة بناء على ان اللاتماهي مطلقا باطل ففيما ذكره الشيخ كفاية ههنا اي في مقام بيان استلزام الامتداد للشكل واللاتماهي في الجملة على ان وجود تلك الهيئة يكفي في المطاوع وان لم يطلق عليها لفظ اشكل بل ولو لم يكن داخلية فيه اذ كما ان الشكل يقتضي الهيولى كذلك تلك الهيئة بالبيان الذي يجيء فتدبر ( قال المحاكات وعن الاخيرين آه ) هذا الجواب ظاهر الانطباق على دفع السؤال الثالث واما الجواب عن الاعتراض الثاني فهو ان المسامنة بالنقطة الموهومة المحضة والاخرية البحتة مما لا اعتبار له بخلاف المسامنة مع النقطة المفروضة في بعد موجود وبعد قطر العالم لا يوجد ملاء وخلاء فكيف يتصور فرض النقطة هناك وهل هذا الا مثل فرض النقطة في الجردات بل هذا اقرب لانه موجود والاول معدوم صرف ويؤيد ما ذكرناه نقل سيد المحققين في شرح المواقف هذا الجواب جوابا عن الثالث فقط واجاب عن الثاني بمثل ما ذكرناه انه قد نقل

المراد معنى المعية معهما ماد الاستفسار والتعوض في المعية والتقدم والتأخر قوله ( الثالث انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التماهي والشكل ) لما كان المطلوب من هذه المقدمة ان التماهي والشكل اما مع الجسمية او قبلها كفي في ذلك ان يقال الجسمية ليست دالة لهما فبهما غير متأخرين عنها فيكونان اما معها او قبلها فبيان التلازم بينهما مستدرك في الدلالة وايضا المدعى ان الصورة ليست دالة مطلقة سواء كانت جسمية او توهية والدلالة المذكورة لا تتم في الصورة النوعية لان الثابت ليس الا ان الجسمية لا يمكن ان تكون دالة للتماهي والشكل واما ان الصورة النوعية ليست دالة لهما فلم يثبت فيما قبل ولا فيما بعد قوله ( اقول وهذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ) اشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والمنع اما دفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم تأخر الشكل عن ماهية الصورة والذي ندعيه عدم تأخر الشكل واللاتماهي عن الصورة الشخصية من حيث انها مشخصة فما ذكرتم لا يصلح المعارضة واما دفع المنع فهو انا بينا ان الصورة لا تنفك في الوجود عن التماهي والشكل وان لم يتعلق بها من حيث الماهية فهي تحتاج في تشخيصها اليهما والحاج اليه يمتنع ان يكون متأخرا فهما غير متأخرين عن الصورة الشخصية فان قلت هما متأخران عن الصورة لانهما عرضان قائمان بها ومن السهيل احتياج الشيء الى ما يتأخر عنه اجاب بان تأخرهما عن ماهية الصورة ولا يبعد احتياج الشيء في تشخيصه الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم يحتاج في تشخيصه الى الابن والوضع وان كانا عرضيين له متأخرين عنه ومن الفضلاء من يعمسه يقول لسننا نقول العوارض الشخصية فان تلك العوارض ان كانت عقلية لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج وعن البين عند العقل ان تشخص العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود العوارض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخيصه الى العرض وايضا التماهي نسبة بين الجسم وبين ما ينتهي به والشكل نسبة بين الجسم والشكل فهما لا يتأخران بوجودين في الخارج فكيف يكونان مشخصين وكذلك الابن حصول الجسم في المكان والوضع نسبة مخصوصة فهما ايضا معدومان في الخارج ولو فرضنا انهما موجودان فان كانت مطلقة استحال ان تكون مشخصة وان كانت مشخصة فكذلك والانعدام الشخص زوالها بل الحق ان الشخص هو المبدأ

الحاصل

عنه قدس سره ههنا حاشية وهي قوله وفيه نظر اذ لا يلزم من حدوث المسامنة الا ان يكون له زمان هو اول ازمنة حدوثها فلا يكون المسامنة الحادثة مسبقة بمسامنة في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقطة المسامنة في الزمان فنقول لامسامنة في حال الموانة بل لا بد من حدوثها

من حركة واحدة في زمان فاذا وجدت كانت المسامنة حاصلة في كل آن بفرض في ذلك الزمان وتلك الالات المفروضة فيه غير متناهية اي لا يقف عند حد فكنا المسامنة التوهية ههنا وكل واحد منها انما هو مع نقطة اخرى فلا تبين نقطة اولى يقف الوهم ﴿ ١١٥ ﴾ عندها وهل هذا الامثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان

توجد فيه وحيث فلا بد ان تبين لها ولمسافقتها جزء اول في الوهم لكنه محال لا يقال المسامنة آتية فلا بد لها من نقطة غير مسبقة باخرى في الوهم لاننا نقول مسامنة الخط للنقطة آتية واما المسامنة المذكورة اعني مسامنة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بان توجد حركة في زمان كما ذكرنا فليس هناك مسامنة الا وهي مسبقة في الوهم باخرى الى غير النهاية فلا تبين فيه نقطة غير مسبقة فان قلت يمكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان تبين فيه نقطة هي اول نقطة المسامنة اذ لا بد هناك من مسامنة غير مسبقة باخرى والارم وجود مسامنة غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو محال فذلك المسامنة انما هي باول النقطة ولك ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان تجعل تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعيينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه قلت لانسلم انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج لا بد ان تبين فيه نقطة هي اول نقطة المسامنة وما ذكر من انه لا بد هناك من مسامنة غير مسبقة باخرى ان اريد بها مسامنة زمانية فهو مسلم لكن لا يجدي بطائل وان اريد بها مسامنة آتية فهو ممنوع

الفاعل فان الشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما تكون هذه الهوية لذاتها وهو واجب الوجود وربما تكون هذه الهوية باغير فذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهوية هذه الهوية واما اقول هذا انما تكون لو ارادوا بالمشخصات علل الهذية لكذلك ستعرف ان مرادهم بها الاعراض الخارجية اللازمة للشخص وحيث يتدفع الشبهات بقي في البحث نظران احدهما ان الصورة المشخصة لما كانت محتاجة الى التناهي والتشكل كانت متأخرة عنهما لاحالة فدعوي تحقق معيتهما او تقدمهما على الصورة دعوى احد الامرين احدهما لازم للانتفاء فانه فيج في نظر الناظرة ومستدرك في صناعة البرهان وحيث سقطت المقدمة الثانية القائلة بان مامع الآخر متأخر عن الاعتبار ايضا لعدم توقف البرهان عليه الثاني ان التناهي والتشكل من اعراض الصورة الحسمية فهذا البيان ايضا مخفي بها كباين به الامام ومن ههنا ترى اكثر المتأخرين خصوصاً هذا البحث بالصورة الجسمية قوله ( وفيه اشارة الى ما ذكرناه ) حل الوجود على ان معناه الشخص لانه استعمله في مقابلة الماهية فعني الكلام ان الصورة لو كانت عللة مطلقة للهوى لكانت سابقة عليها بشخصها وبعلل ماهيتها وعلل تشخصها والمراد بعلل الشخص الشخصيات التي هي الاعراض المكتتفة فان قلت سبق العللة انما يجب بذواتها وجودها واما باعراضها فغير لازم لانها متأخرة عن ذاتها فنقول لو كانت تلك الاعراض قائمة بها لازمة لتشخصها لزم من سبقها سبقها بالضرورة وانما لم يقل سبقها بوجودها وعللها مطلقا بل فصلها الى علل الماهية وعلل الشخص لان كلامه في هذه المباحث يقتضي تقدم علل الماهية على الهوى وتأخر علل الشخص عنها اما تقدم علل الماهية فلانه سيبين ان ماهية الصورة شريكة لعللة الهوى في بالضرورة يكون عللها سابقة واما تأخر علل الشخص فلما تبين ان التناهي والتشكل من توابع الهوى فبها ههنا بهذا

ان كل ما يحصل بالحركة من الامر المتزجي ليس له جزء اول آت في الحركة على ان في استحالة حدوث المسامنة الغير المتناهية في الزمان المتناهي بحثا مشهورا على ما قالوا في الكرة المنحرجة على السطح المستوي فتدبر جدا انتهى اقول هذا الكلام من اول الجاشية الى قوله قلنا بغيره قدس سره في شرح الواقف بسوى زيادة

اغلفة فلن قلت والاصواب ما ذكره هناك واما ما نقل عنه ههنا في د فسه فاقول فيه نظر اما اولاً فلانه بعد وقوع  
 المفروض في الخارج يكون التقاط المفروض في الخط الغير المتناهي هو جودة بالفعل في الخارج ويكون كل  
 مسامحة مسامحة الخط للنقطة وقد رآه آتية واما ثانياً ١١٦ فلان حدوث المسامحات الغير

المتناهية في زمان متناه ضروري  
 البطالان وما ذكره من حديث مسامحة  
 الكرة المدرجة على السطح المستوي  
 فليس المسامحة ههنا بالنقاط الغير  
 المتناهية في الحقيقة لان تلك النقاط  
 غير موجودة فيها وما يو جد فيها  
 بالفرض ليس الا العدد المتناهي  
 والحاصل ان تلك النقاط غير متناهية  
 في السطح المفروض يعني انه لا يقف  
 عند حد لان هناك نقاط غير متناهية  
 بالفعل ولو فرض وقوع ذلك المفروض  
 في الخارج فلان سلم انه يكون النقاط  
 الموجودة حينئذ غير متناهية وذلك  
 كاقسام المقادير الغير المتناهية فانه لو فرض  
 وقوع الجميع لم يكن غير متناه والاكابر  
 المقدار الحاصل منها غير متناه مع انه  
 لا بد ان يساوي المقدار المفروض اولاً نعم  
 يمكن ان يقال لعل المحال المذكور  
 نشأ من فرض وقوع ذلك المفروض  
 فانه محال جاز ان يستلزم محالاً آخر على  
 ماهو المشهور ولو قال مسامحة الخط  
 المفروض المتناهي للمقدار الغير المتناهي  
 من الخط المفروض انه غير متناه في زمان  
 متناه محال بالضرورة اذ لا فرق بين التماس  
 بالمقدار الغير المتناهي في زمان متناه  
 وبين المسامحة والمحاذاة مما لم توجه عليه  
 ما ذكره من الجواب ولا ما ذكرناه آنفاً  
 فتأمل والظاهر ان هذه الحاشية ليست  
 منه قد سره لانهما لم يوجدا

في الاستدلال قوله (على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات  
 العلة) اقول لما قال لو كانت الصورة علة مطلقة للهوى لكانت سابقة  
 عليها بوجودها وعلتها والام يكن وجود الهوى عن وجود الصورة  
 فقوله حتى يكون بعد ذلك اشارة الى بيان الملازمة فكان سائلاً يقول  
 هذا يقتضي ان لا يكون الصورة علة للهوى اصلاً لا مطلقة ولا غيرها  
 لانها لو كانت علة لها في الجملة يسبقها بالوجود والمطلوب واللامتنع ان يكون  
 عن الصورة وجود الهوى اجاب بما يتوقف تقريره على مقدمتين الاولى  
 ان المعلول اما معلول للوجود الخاص او للمساهية ونعني بكونه معلول  
 الود جوان العلة من حيث كونهما موجودة في الخارج تقتضي وجوده  
 ولانعني بكونه معلول للماهية ان الماهية مع قطع النظر عن الوجودين تقتضي  
 ذلك المعلول فانه متمتع بل نعني به ان الماهية اذا وجدت باي وجود كانت اقتضت  
 وجود المعلول ولا شئ ان الماهية اذا كانت بحيث متى حصلت في العقل حصل  
 شئ لا يكون ذلك الشئ الا صفة من صفاتها وحال من احوالها فتنضيات  
 الماهية لا تكون الا اعراضاً واما مقتضيات الوجود فقد تكون جواهر وقد تكون  
 اعراضاً الثانية ان المعلول قسمان مباين للعللة ومقارن لها والمعلول المقارن للشئ  
 لا يجوز ان يكون معلولاً لوجود الشئ والاسبقه في الوجود وقد قارنه في الوجود  
 هذا خلف بل معلولاً للماهية وحينئذ ار كانت علة له مطلقة كان المعلول  
 من احواله وعراضاً كالفردية للشئ فان ماهية الثلاثة علة مطلقة للفردية  
 وهي حال من احواله سا فال لم يكن علة مطلقة جاز ان لا يكون المعلول  
 من احواله كما في مسئلتنا وبعد تمهيد المقدمتين تقرير الجواب اننا لانسلم  
 ان الصورة لو كانت علة مطلقة سبقت بالوجود والعال وانما يكون كذلك  
 لو كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك فان المعلولات تنقسم الى مقارن  
 ومباين والمقارن لا يجوز ان يكون معلولاً للوجود والهوى معلولة مقارنة  
 للصورة فلا يكون معلولة لوجودها بل لماهيتها وار لم تكن معلولة لماهيتها  
 مطلقاً لانها ليست من احواله المعلولة بل جزء علتها هذا ما نسخ الخط  
 في توجيه هذا المقام ولتبين بعد ذلك ما في توجيه الشارحين قوله  
 (ان الشيخ لا يذهب الى ان الهوى معلولة لوجود الصورة) اورد هذا  
 على الامام حيث قال الهوى وان لم تكن معلولة لماهية الصورة الا انها  
 معلولة لوجودها فان اللوازم المعلولة قسمان معلول للماهية ومعلول للوجود

في اكثر النسخ قال الشارح ايكنه اذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكليات  
 لا يتخفى ان الظاهر من هذا الكلام ان الخلاف الواقع في تفسير الشكل خلاف معنوي وان حقيقته  
 ماذا وليس كذلك بل الحق ان هذه معنيين احدهما متعارف ارباب الهندسة وهو الذي نقله الشارح وهو

أقلدس وثانيهما منسارفي أهل الحكمة الطبيعية وأبسن هذا خلافاً منسوباً فتدبر قال المحاكيات (وقبه نظر)  
أقول وبوجه آخر أو كان الجسمية لزوماً لم نشأ به جميع الأجسام قال المحاكيات (الذي يقتضيه نفس  
الجسمية آن) أقول فيه بحث ١١٧ لان الحال في الجسمية اذا كان لازماً لها يكون

الجسمية مقتضية له كما صرح به  
وذلك بناء على أنهم استندوا  
إلزاماً إلى ذوات الملزومات وحينئذ  
نقول لو اقتضى الجسمية هذا  
الحال فإن لم يكن طبيعة نوعية  
بل جنسية فلا يخاف أن تقتضيها  
الجسمية مقارناً أو صف الإبهام  
الجنسي أو على صفة التعيين وعلى الثاني  
فأما على صفة التعيينات النوعية  
بسبب الفصول المتعددة أو على تعيين  
واحد منها والاول محال والالزم  
وجود البهم في الخارج وكذا  
الثاني والالزم صدور الأفاعيل  
المختلفة بالثبوت من مصدر هو واحد  
نوعى وهو خلاف أصولهم فتميز  
الثالث فحينئذ اذا اقتضى ذلك اللازم  
شيئاً هو الشكل كان مقتضى طبيعة  
نوعية فينبغي عدم الاختلاف فيه  
فتأمل لا يقال بمجموع الجسمية وذلك  
اللازم يجوز أن يكون مختلفاً بالنوع  
ويصدر عنه لأشكال المختلفة بالنوع  
لأننا نقول صدوراً لا فاعيل المختلفة  
نوعاً من الكثير بالنوع إنما يكون  
من جهة أو كل نوع يصدر عنه  
نوع من الفعل وإيضاً الاختلاف  
في الشكل أكثر من الاختلاف الذي  
في الجسمية وذلك لازم قال المحاكيات  
(فلن قلت اذا كان الحال لازماً الخ)  
أقول فيه بحث لأنه من كون الجسمية  
مقتضية لكل بواسطة كانت تلك

فقال كيف يقول الشيخ الهبولى معلولة لوجود الصورة التي تزول وهذا ليس  
بوارد لان معلولة الهبولى لوجود الصورة التي تزول ليست في نفس الامر  
بل على تدبر على الصورة فكأنه قال لو كانت الصورة معلولة للهبولى لم يكن  
ماهية الصورة معلولة بل وجودها وحينئذ لم لا يجوز أن يقتضى الحلول فيها  
لافاضة لهذه المقدمة في الجواب لانه ان فرضنا ان الهبولى معلولة لماهية  
الصورة جاز ان يقتضى الحلول فيها بعد وجودها قوله (هذا الكلام  
لا يناسب ما ذكره الشيخ) اما اولاً فلان كلامه ليس في تمشية العملية  
بل في نفيها واما ثانياً فلان فيه انتقالاً من الكلام الى الكلام قبل الاتمام  
وذلك مما يورث الخط في البحث واما ثالثاً فلان الجواب لا يستقيم  
على اصول الشيخ فان من اصوله ان تشخص الحل تابع لتشخص محل  
فلو كانت الصورة معلولة للهبولى استحال ان يقتضى الحلول فيها  
والا لكان تشخصها متقدماً على تشخص الهبولى ومتأخراً عنه بل الواجب  
ان يقال لو كانت الصورة معلولة للهبولى لكانت سابقة بوجودها  
وعلاها على الهبولى ويلزم منه محال لكن قبل بيان لزوم المحال بين ان هذا  
التقدير وهو كونها معلولة للهبولى محل لانها لو كانت معلولة  
لسبقها بوجودها فسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالهبولى  
على الهبولى وانه محال واليه اشار بقوله على انها معلولة من جنس  
ما لا يبين ذاته ذات العلة أى لو كانت معلولة للصورة كانت مقارنة للصورة  
فتقدم على الهبولى بما يقارنها ثم استشعر ان يقال لو صح ما ذكرتم لزوم  
ان تكون الهبولى معلولة لماهية الصورة لان الهبولى معلولة للصورة عندكم  
فاما ان تكون معلولة للوجود او للماهية فاذا لم يجوز ان تكون معلولة  
للوجود لم يكن بد من ان تكون معلولة للماهية لكنه محال لما تقدم  
من ان الهبولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص لا بد ان تكون  
واحدة بالشخص اجاب بان الهبولى ليست معلولة لماهية الصورة  
على الاطلاق لكن لا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهية الصورة في الجملة  
بل هي معلولة لماهية الصورة شريطة اوجز لها واليه اشار بقوله  
وان كان ليس من احوال المعلولة لماهيتها أى الهبولى ليست من معلولات  
ماهية الصورة مطلقاً ولا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهيتها  
في الجملة ثم لما وصف المعلولات بالمقارنة ذكر ان المعلولات كما تكون

الواسطة طبيعة جنسية وبالحقبة يكون المقتضى هو الطبيعة الجنسية لا يلزم تشابه الاشكال وهو ظاهر  
واما ما ذكره في الجواب فردود لانه ان كانت تلك الواسطة لازمة للمقتهى يلزم المحال الفروض وهو تشابه  
الاشكال اللهم الا ان يرجع الى ما ذكرنا بان يكون معنى كلامه ان الجسمية اذا كانت

مقتضية له بواسطة فبالحقيقة يكون مقتضى تلك الواسطة ولعلها طبيعة جنسية فلا يلزم تشابه  
افعاله قال المحاكات (و الاولى ان لا يحمل الفصل والوصل) اقول اذا حمل الفصل والوصل  
على هذا المعنى لم يتم الدليل لما مر من ان الانفصال ١١٨ ❀ السدى يدل على وجود المادة

مباينة تكون ايضا مقارنة هذا غاية توجيه كلام الشارح في هذا المقام وفيه ادراج  
دليل في دليل على المدعى قل الاتمام كما ان في توجيه الامام دفع دليل على نقض  
المدعى في دليبه وكل ذلك خبط من الكلام وقد فاتها توجيه الاحوال في قوله  
ليس من احواله المملولة لانه قد كفي بان يقال ليس معاولا لما هيته وبنى الامام  
جميع كلام الشيخ على تقدير حلية الصورة والشارح قوله على انها مملولة  
من جنس ما لا يبين على التقدير واخذ قوله وان كان ليس من احواله  
بحسب نفس الامر وامانح فقد وحهنا جميع كلام الشيخ بحسب نفس الامر  
ومن الظاهر ان ظاهر كلامه ذلك فاذا ذكرناه اسدوا وضح قوله  
(اولئك تقول اذا كانت الهيولى) تقر بالسؤال انكم قلتم ان الصورة  
لا يستوى لها وجود الابداتاهي والتشكل وهما محتاجان الى الهيولى  
فلم اريكون الهيولى علة للصورة سابقة عليها لكن الصورة عندكم علة  
للهيولى فقد عاد الالة معاولا وانه محال واما الجواب فقد قرر الامام  
بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشي ء علة وقد طعن فيه بان العلة لا معنى لها  
الاما يحتاج اليه الشي ء وهو مدفوع بان الالة ما يحتاج اليه الشي ء في وجوده  
والذي ثبت ان الهيولى يحتاج اليها الصورة في الجملة ولا يلزم منه ان يكون  
احتياجا لها الى الهيولى في وجودها فر بما يكون الاحتياج في صفتها  
فلا يلزم ان تكون علة فلا ينافي كونها مملولة للصورة ثم قال للامام ندع  
في الدوال عبارة العلة ونقتصر على ذكر الاحتياج فنقول قضيتهم  
بان الصورة لا يستوى لها الوجود الابدالهيولى فيكون الصورة محتاجة الى  
الهيولى ثم قلتم للصورة شريكة الالة فيكون الهيولى محتاجة ومحتاجة اليها  
مأخرة ومقدمة معا اجاب الشارح بان احتياج الصورة الى الهيولى  
في تشخصها واحتياج الهيولى اليها في وجودها فالتأخر عن الهيولى  
الصورة المتشخصة والمتقدم عليها الصورة من حيث هي صورة قوله  
(واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقديم الصورة) يحصل كلامه  
ان في الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقديم الصورة على الهيولى  
وذلك بار قال الصورة اذا زالت فان لم يحصل عقيبها صورة اخرى انعدمت  
الهيولى فعقب البسول مقيم للهيولى بالصورة وفي هذا العنوان نظر لانه  
سيد كر ان للصورة القاسدة الكائنة تقدما ما فيجب ان يطلب كيف هو  
ولو كان بين ذلك فكيف يصح بعد ذلك مطلوبا فالاولى ان يقال المطلوب

هو الانفصال الطارى على الاتصال  
لا الانفصال الخلقى فار قلت اذا جاز  
الانفصال بين الاجسام المتعددة  
جاز بين اجزاء الجسم الواحد  
للاتحاد في الماهية فنقول لصل  
الانفصال الطارى ممتنع بالنظر  
الى ذات الجسم ويمكن ان يقال  
استشعر الشارح بهذا فقال وبالجملة  
سبب انفصالات المادة بحمل الانفصال  
من اقسام الانفصال والانفصال  
من لواحق المادة مطلقا وفيه نظر  
لان المفارقات بفعل بعضها عن  
بعض فكيف يخص الانفصال  
بالمادة والقول بان الانفصال من جهة  
قبول المقدار والشكل بخصوصه  
يقتضى المادة غير مة ول الى ان يقوم  
عليه البرهان قال المحاكات (وربما  
يظن ان المراد عدم تغاير الاجسام  
مطلقا) هذا هو صريح كلام الشرح  
واما ما اورده عليه فاقول مدفوع  
هذه لانه انما يرد عليه لو كان المطلوب  
في الفصل بيان كون الشكل  
من الاعراض التابعة للمادة على  
ما استقر عليه رأى صاحب المحاكات  
واما اذا كان المطلوب استلزام الصورة  
الجسمية للهيولى وانها لا تجرد  
عنها فظهر عدم وروده اذ حينئذ  
لا مجال لقوله وذلك لا ينافي توقف  
تغايرها من جهة اخرى على المادة  
وهو ظاهر واما ما اورده من البحث

خاتمة لفظية تدفع بالناية في لفظ التشابه والقرينة عليه الدليل المذكور اذا اللازم منه ❀ ههنا  
على ما اعترف به هو الاتحاد او هي اليه الشارح حيث قال اللازم في هذا القسم شي ء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام قال  
المحاكات (فنقول الاختلاف غير واقع في الشكل بل في المقدار) اقول الاختلاف الواقع في المقدار لا ينافي في وجوده في الاختلاف

في الشكل بنفسه فهذه باختلاف واحد مما يشاء من الآخر لان يكون الاختلاف واحدا فامل قال المحاكات (لان ما فرض ما انما اعطان يعطى اختلاف الشكل) اقول فيه نظر لان المفروض ان الطبيعة الجسمية يقتضي شكلا معينا اذا كانت مجردة من المادة والمادة ١١٩ اذا افترضت بها اختلاف عن ذلك الشكل بجهة مانع يمنعها عن مقتضى ذاتها

كافي المركبات المشكلة بأشكال مختلفة وهي خلاف ما يقتضيه صورها النوعية وحينئذ نقول ان المانع يعطى اختلاف الشكل لكن فيما تحقق وهو متحقق في العالم بتحقق فيه ذلك الشكل الذي هو مقتضى ذات الجسمية واما فيما تحقق فيه ذلك الشكل وهو ما كانت الجسمية مجردة فلم يكن مانع فيه فلا يلزم وجود المادة فيه حتى يلزم خلاف الفرض بل انما يلزم وجود المادة في الاجسام التي فرض انها مشكلة بذلك الشكل ويمكن الجواب بان القسم الثاني ما يكون الامر الخارجى مدخل في لزوم الشكل بل لا مدخله الهوى سواء كان الجسمية ايضا مدخل فيه ام لا وحينئذ كان القسم الاول يمكن ان يكون الجسمية علة كافية فيه فيلزم تشابه الاشكال بل اتحادها وهذا وان كان مشتملا على تكلف في لفظ الفاصل لكن يدفع به الاراد فيحمل عليه قال المحاكات (فان الشكل الطبيعي للقطرة كما للبحر) اقول قد عرفت ما عليه قال المحاكات (وهو مانع من ان يتشكل الجزء بشكل الكل) سيجي هذا في جواب النقض الاول وسيورد عليه صاحب المحاكات بان الشكل من العوارض الخارجة فكيف يحمل للجزء الوهمي فهذا مانع آخر لان يتشكل الجزء الفرضي في المنصل بشكل الكل كان الكاية والحزبية ايضا مانعة قال المحاكات (وهو وارد على الاول

ههنا تقسم الصورة على الهوى واما كيفية التقدم وهي انها تشارك شيئا آخر في العاية فذكره في ما يتصل بها من المتاع تقدم الهوى على الصورة وبينه بوجهين الاول انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهوى فاول انعكست المسئلة لزم الدور واليه اشار بقوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة اشني ان الهوى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة اما بالذات او بالزمان وانه محال لما مر في الصورة فانها لو سبقت للصورة لسبقت بمعية ما رن وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة هذا خلف ولا حاجة الى الشرطية الاولى لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهوى على الصورة كفى ان يقال لو تقدمت على الصورة كانت متقدمة بما يقارن وجودها ولو قال المراد بيان اقامة الصورة للهوى وامتناع اقامة الهوى للصورة ظهر توجيه الكلام والحاصل ان كلا من الصورة والهوى ليست علة مطلقة للآخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة للعلة بخلاف الهوى فانها كما استحال ان تكون علة مطلقة استحال ايضا ان تكون شريكة للعلة لانها قابلة محضة والقابل لا يكون معطيا للوجود وفيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطيا للوجود فان الصورة مع انها شريكة للعلة لا تعطى الوجود بل تعطى الوجود هو المبدأ المفارق على ما سيجي غايه ما في الباب انها تكون جزءا للعلة اقامة والهوى علة قابلة للصورة والعلة القابلة جزءا للعلة التامة واما الشك الاول فتدفع لان المتقدم على الهوى الصورة من حيث هي صورة والمتأخر الصورة من حيث انها مشخصة فلامنا فضة بين الكلايين واما لشك الثاني فهو انه لما قال الشيخ الصورة مقيمة للمادة لانها اذا فارقت المادة فان لم يحصل عقبيها بدل لها انعدمت المادة لا متاع خلوها عن الصورة فمقب البدل مقيم للمادة بالبدل فيكون الصورة مقيمة للمادة واعترض الانام بان قوله مقب البدل مقيم للمادة بالبدل لا يصح على الاطلاق اى ليس كل بدل لازم الحصول لشيء مقيما له لان ابدال اعراض الجسم من الابن والشكل والمقدار وغيرها لازمة الحصول له فانه اذا زال ابن معين او شكل معين او مقدار معين لم يكن بد من ان يحصل بدله لا متاع خلوا الجسم عنها فلو كان كل بدل مقيما لكان هذه الابدال مقيمة للجسم وانه محال والالكان تلك الاعراض صور مقبوبة للمادة وليس كذلك وهذه معارضة في مقدمة

ايضا اقول ويحتاج بما ذكره هناك على ما عرفت قال المحاكات (والجواب ان المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التبعين بل لزوم ايجاد الامرين) هذا بظاهره لا بلايم كلام الشارح في حل المتى حيث قال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلاف الا بالانفصال فيكون متساويا للفصل لا سيما كما يقتضيه الجواب فيمضي عليك انه يمكن جعل كل واحد

من الفعل والافعال لازما مستقلا لان الفعل بين الاجسام المتعددة لازم ضروري وكذا الانفعال في الجسم الواحد في صورة التخلل والتكاثف وفي الشئ التي تبدل اشكاله ضروري الا ان الشيخ اذا اراد الزام المحال في جميع الاجسام المتعددة والواحد من غير مقايضة الى جسم آخر جعل اللوازم القدر ﴿ ١٢٠ ﴾ المشترك وانت خبير بانه يمكن

حل كلام الشيخ على ما ذكرناه من تعدد اللوازم قال الشارح وبُيِّنَ منه احتياج الصورة الجمعية في وجودها وتشخيصها اراد بالوجود الوجود الشخصي اى وجودها متشخصة وتشخيصها تفسيها وبيان للوجود وسيصرح به صاحب المحاكات فلا يلزم الدور من كون الصورة شريكة لعل وجود الهيولى على ما سيجي هذا ان حل الوجود على الشخص وان حل على مضاف يمكن دفع الدور بان الصورة من حيث النوع متقدم بالوجود على الهيولى اى الصورة لا بشرط شئ اذ لا ينشأ في ذلك ان الصورة الشخصية مآخرة بالوجود عن الهيولى مع ان وجود النوعي والشخصي واحد في الخارج اقول وذلك بان يقال الطبيعة صارت موجوده بهذا الوجود فوجدت الهيولى ثم صار الشخص موجودا به وذلك بناء على ان التقدم الذاتي يرجع الى الاحقية وقد تقرر في كلام الشيخ في الشفاء تقدم الطبيعة لا بشرط شئ على الطبيعة المأخوذة بشرط شئ مع تصريحه في مواضع بانحادهما جملوا وجودا فلم منه ان بناء كلامه على ما ذكرناه ان التقدم باعتبار الاحقية بذلك الوجود الواحد وحيد لا يعمى ان يكون هذا التقدم والاحقية بمرتبتين هذا تحقيق

الدليل ويمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال اوضح بجمع المقدمات لزم ان يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة لا طراد الدليل فيها فانها اذا زالت فلولم يحصل ابدالها لانعدام الجسم والمادة فعقب ابدالها مقيم للمادة بتلك الابدال فيكون الاعراض مقيمة للمادة فتكون صورها وتقرير جواب الشارح ان لا ننسى ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما في الباب انه لا تقيمه في جسميته ولكنها مقيمة له في تشخيصه فان امتناع خلو الجسم منها يقتضى احتياج الجسم اليها في تشخيصه قوله لو كانت مقيمة للجسم لكانت صورها قلنا لانسى وانما يكون كذلك لو كان كل مقيم ضررة والشبهة من ايهام العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة انما الصورة جوهر يقيم جوهرها وتلك الاعراض اقامت في الحقيقة اعراضا وما قوله من حيث هو ان ما الخ فهو جواب لسؤالين الاول ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في تشخيصه يلزم انعدام الجسم انعدامها وليس كذلك اجاب بان الشخص هو الاعراض المطلقة لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخيصه الى الابن من حيث هو اى ما لا من حيث هو اى معين لا يقال نحن نقول من ابتداء الاعراض الشخصية ان كانت مشخصة انعدم الشخص بزوالها وان لم تكن مشخصة استحال ان تكون مشخصة لانا نقول الشخص لا يوجد في الخارج الا وله عوارض تلزمه متى انعدم شئ منها انعدم الشخص فلك العوارض هي المسماة بالخصائص للزومها الشخص من حيث انه شخص وعليه نبيه بقوله امتناع انفكاك الجسم عن ان ما اتما يقتضى احتياج الجسم اليه في تشخيصه فهي وان كانت مشخصة لوجودها في الخارج لكن لا تدخل لتشخيصها في التشخيص لان التشخيص باعتبار لزوم الشخص وهي من حيث انها مشخصة غير لازمة له السؤال الثاني ان تلك الاعراض محتاجة الى الجسم فلو كانت مقيمة للجسم لزم الدور اجاب بانها محتاجة الى الجسم من حيث انه جسم والجسم الشخص يحتاج الى تلك الاعراض فلا دور فلا قيل تشخيص المرض بتوقف على تشخيص الممرض فكيف يحتاج في تشخيصه الى المرض فنقول احتياج الممرض في تشخيصه الى نفس المرض لا الى تشخيصه فلا محذور وقوله فليس نتيجة لما ذكره يعنى لا يلزم مما ذكره ان معقب البدل لا يكون مقيما بالبدل بل اللازم ان معقب البدل مقيم للمادة بالبدل في تشخيصها فان معقب الابن مقيم للجسم الشخص بالابن وان لم يخرج الجسم من حيث هو اليها وذلك لا ينشأ اقامة الصورة

هذا المقام الذي استصعبه الاقوام فتأمل قال المحاكات (ومن جهة الفعل عدم الاختلاف للمادة في النوع آه) اقول الظاهر كما مر ان الكلام في الشكل الشخصي وحينئذ نقول لو اقتضى الصورة الجمعية هذا لشكل الشخص لم يختلف عنها لانها طبيعة نوعية قد تقرر عندهم ان الطبيعة النوعية لا يختلف مقتضاها

ولا يختلف وان اورد عليه انه يجوز اختلافه بسبب اختلاف الشخصيات كما ان مقتضى الطبيعة الجسمية يختلف باختلاف الفصول النورية فان قلت يجوز ان تقتضيه الصورة الشخصية ولا يتخلف الشكل الشخصي عنها قلت تشخص الصورة انما هو من قبل الشكل ﴿ ١٢١ ﴾ اذ عندهم ان التشكل من العوارض الشخصية هذا

والتحقيق انه لما كان الكلام على فرض كون الامتداد منفصلا عن الهيولى وكان مشكلا بشكل معين فيلزم كون جميع الاجسام مشكلا بذلك الشكل المعين على تقدير كونه مقتضى الجسمية نفسها فقط اذ لو كان للغير مدخل فيه فان كان هو المادة كان هو القسم الثالث والا كان هو القسم الثاني والقسم الاول ان تكون الجسمية مستقلة في اقتضاء الشكل المعين على ما قد علمت قال المحاكات (كني ان يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف) اقول يمكن ان يقال مقصود الشيخ من الاطنب في امثال هذا مع انه ليس له الاختصار في الكلام ان الطريق المشتمل على الاطنب يتضمن فوائد اخر غير اثبات المطلوب قال المحاكات (فلم يكن الى التقسيم ولا الى سائر المقدمات حاجة) اقول اذا كان مراده تحقيق المقام وبيان الواقع فلا غبار فيه واذا كان مقصوده الابرار على الشيخ باشتغال كلامه على اللغو والاستدراك فالجواب انا مختار ان المراد ذلك والفائدة في هذا التقسيم ذكر المقدمات الواقعة فيه الاشارة الى الدققة التي ذكرها آنفا فتذكر قال المحاكات (واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا اقتضاء طبيعة لم يقتضيه الا في الخارج) اقول الفرض المذكور في السؤال يقتضي

للمادة وعندي ان هذا الجواب غير موجه لان المدعى ان الصورة مقيمة للمادة في وجودها فيكون المراد من اقامة البدل للمادة اقامتها في وجودها فكلام الامام لانه لو كان كل دل مقيما في الوجود لزم ان يكون الاعراض اللازمة مقيمة للجسم والمادة في وجودها فتكون مهورا اذ لا معنى للصورة الاحال بقيم وجود المحل فالقول بانها بقيم الجسم في تشخصه خارج عن التوجيه فكأن الشارح ظن انه اثبت كون الجسمية صورة ومحلها مادة وههنا يثبت كونها مقيمة للمادة وهذا سهو فيما يزعمه انه سهو لان الثابت بالبرهان ليس الا ان الجسمية قائمة بالغير واما انها صورة وهو مادة فاما يثبت في هذا المقام لوثم البيان واعلم ان المدعى اولا كان شركة الصورة لعله الهيولى وقد ذكر في دليله اقسام ابطال بعضها وبقي ابطال البعض الآخر ويحصل المدعى وهذا الفصل على ما فسر الشارح ادراج دعوى اخرى في هذا البين قبل اتمام الكلام الاول ولا شك في اخلاعه بترتيب البحث بخلاف تفسير الامام فانه يتعلق باحد اقسام الدليل قوله (ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما ايقام به الآخر) لان المقيم للآخر متقدم عليه بالضرورة فيكون كل واحد منهما متقدما على الآخر والمتقدم على المتقدم على شيء متقدم عليه فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه وانه محال ولا يجوز ان يكون كل واحد يقام مع الآخر لانه اما ان يكون لاحدهما تعلق في الوجود بالآخر اولا فان لم يكن لشيء منهما تعلق بالآخر جازان يقوم كل واحد منهما بدون الآخر فلا تلازم بينهما وان تعلق كل منهما بالآخر كان لكل منهما تأثير في الآخر فيلزم الدور وهذا كلام الشيخ وقد اعتبر في التريديدات احدهما واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحد منهما فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما جواز وجود كل منهما منفردا عن الآخر لكن ليس يجوز تعلق ذات احدهما من غير تعلق ذات الآخر والا ليرجع الى القسم المتقدم وهو ان يكون احدهما علة للآخر فقد تعلق بقى الكلامان وههنا نظر لانه قد تقرر في اول البحث ان المراد بقيام كل من الشئيين بالآخر الاحتياج من الجسائين وقيامه مع الآخر الاستغناء من الجسائين فان اريد بالتعلق الاحتياج فهو تريديد للاستغناء بالاحتياج وعدمه وذلك فيصح في الاستدلال وان كان منهم لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر تأثير كل منهما

سوى الكلام ان يكون بمعنى ﴿ ١٢٦ ﴾ الفرض المذكور في الدليل حيث قال الشيخ وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه كلية فاذا كان الفرض الاول بمعنى التقدير وكان المعنى انه لو قدر ان يكون لجسم جزء في الخارج كان مشاركاله في الشكل وكان حاصل السؤال ان لو قدرنا للفلك جزءا في الخارج كالتصيف الشمالي مثلا لم يكن من يشكلا

بشكل الكل البنية والال لم يكن كل الفلك مستديرا بل مقول لو قدر للفلك جزء في الخارج أي جزء كان لم يكن متشكلا بشكل  
الكل أي بشكله المقدر بالمقدار المخصوص بل بالشكل الشخصي القائم بكل الفلك لا نانسق الكلام في الشكل الشخصي  
والالزم مساواة الكل والجزء بل لزم قيام عرض واحد بمجلين ﴿ ١٣٣ ﴾ وما ذكرناه وان اندفع به الاراد

بالآخر وجاز قسم ثالث وهو ان يتلقى احدهما بالآخر فقط ثم اورد الامام  
منعاً ونقضا بالمتضامين واجاب الشارح عن المنع بان المفهوم من كون  
الشيء غيباً عن غيره ليس الاصححة وجودية بل هي كون الغير وهو غير صحيح  
فان الالة غيبة عن المعلوم مع امتناع انفكاكها عنه وعن النقص بان المتضامين  
معاولا الالة واحدة را بطه بينهما اما المتضامين فان الحقيقة بينهما فلا نهما  
مطلوب الالة واحدة كالنولد للابوة والبنوة وكل منهما محتاج الى ذات الآخر  
فان الابوة تحتاج وجودها الى ذات الابن والبنوة تحتاج الى ذات الاب  
وهو الابطلة المحوكة واما المتضامين المشهوران فلا نهما معاولا الالة واحدة  
كالعقل مثلا وكل منهما محتاج لأكله بل بمضاه الى الآخر لا الى كاه بل الى بعضه  
وهذا لا يفيد احتياج كل منهما الى الآخر بل الى ذات الآخر الى جزءه حتى  
اذا نظرنا اليهما انفسهما لم يكن لاحدهما احتياج الى الآخر قطهما  
نم يكون بينهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما وحيث لم لا يجوز  
ان يكون الهوى والصورة معلولى الالة ثالثا يقيم كلا منهما مع الآخر بحيث  
يكون كل منهما متعلقا بالآخر فان تشخص كل منهما بموقف على ذات الآخر  
وذلك كاف في تلازمهما وبالجملة ما بينه من تعلق كل من المتضامين بالآخر  
ان افاد احتياج كل منهما الى الآخر فلم لا يجوز ان يكون الهوى والصورة معلولين  
لثالث يقيم كلا منهما بالآخر على وجه لا يلزم منه الدور وان لم يفد احتياج كل  
منهما الى الآخر بل اللازم ليس الاتعلق كل واحد منهما بالآخر فحيث يجوز  
استثناء كل من المتلازمين عن الآخر مع تعلق كل منهما بالآخر فلم لا يجوز ان يكون  
السبب الثالث يقيم كلا من الهوى والصورة مع الآخر على وجه يتعلق كل  
منهما بالآخر وهو لا يلزم بطلان التلازم بينهما على ان النقص لا ينحصر  
في المتضامين بل هو لازم بالقضايا المتلازمة في بابي العكس وتلازم الشرطيات  
وغيرهما فان السالبة الدائمة مثلا تنعكس سالبة دائمة وتلازمهما ولا توقف  
لاحدهما على الآخر فلو استلزم الاستثناء صحة للانفراد لم يفتق بين  
الغضيين تلازم اصلا قوله (وظهر من ذلك) جواب سؤال قدمناه هو ان  
الشيخ قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما صلة للآخر وإلى ما يكونان معلولين  
الالة يقيم كلا منهما بالآخر او معه فالتلازم بين المتضامين ليس من القسم الاول  
لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانه حاله يقيمه فاجاب بان للمهمة التي بين  
المتضامين ليست من جنس ما تقدم بطلانه فان ما تقدم بطلانه هو التلازمان

عن الشيخ لكن لم يندفع به الاراد  
عن الشارح لتصر يحه بان المراد  
بالعرض ما هو من اقسام القسمة  
القسم للقسمة الخارجية (قال المحاكات  
فان قلت لو كانت المادة مائة من تساوى  
شكل الكل والجزء) اقول قد عرفت  
ما يندفع به هذا السؤال وهو ان  
الكلام في الشكل المعين المتقدر بالمقدار  
المخصوص بل في الشكل الشخصي  
وحيث لا مجال لتوهم التساوى بين  
شكل الكل والجزء هذا واما ما ذكره  
من الجواب فلا يخفى ما فيه من التكلف  
قال المحاكات (وفيه نظر لان المانع  
ليس الا الجزئية حتى اولم يحدث  
الجزء بعد الكل الخ) اقول كون  
الجزء على مقدار حاصل لأكله بالفعل  
غير مستحيل بل جاز من اول الامر ان  
كان هذا المقدار حاصل للجزء وكان  
مقدار الكل اعظم منه لكن بعد  
ما تحقق الكل وتقدر بهذا المقدار  
امتنع للجزء الحادث بعده هذا المقدار  
والا لتساوى الجزء والكل في المقدار  
على انه ليس في كلام الشيخ ما يدل على  
ان المقصود التشابه في المقدار ايضا  
بل في الشكل فقط فامل قال الشارح  
(والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف  
فهى تختلف بذاتها) اقول اختلاف  
المادة بالكلية والجزئية لا يمكن استثناءه  
الى ذات المادة لا استوائها في الكل  
والجزء كما انه لما تساوى ذات الصورة

في الكل وجزئه لم يمكن استناد الاختلاف الى ذاتها بل الحق في الجواب ان يقال اختلاف  
المادة انما هو من جهة الاعراض فان قيل نحن نقول اختلاف الصورة المجردة يجوز ان يكون مستندا الى اختلاف  
الاعراض القائمة بها من غير حاجة الى المادة قلنا اختلاف الاعراض يستند الى المادة لان قبولها يستلزم الاعراض

والانفعال من لواحق المادة فثابت وايضا في صورة كان الجزم والكل حادثا يلزم الاحتياج الى المادة لما تقر ان كل حادث  
فه مادة فينبغي حول كلام الشارح على ان المادة بتكثر بذاتها اي للمادة اخرى وسيجيء تصريحه بذلك في الالهييات  
وحينئذ لا ينفك تكثرها بالاعراض ﴿ ٦٢٣ ﴾ صرح بذلك في الجريد وفوق هذا كلام وهو ان المادة تكثرها

في الفلك من جهة اختلاف ماهيتها  
وفي الضمير لا يتكرر بذاتها بل  
انما يتكرر بالعرض من قبل الصور  
المتكررة بالاعراض القائمة بموادها  
وتلك المواد تكثرها انما هو بالعرض  
تكررا تحقيقيا لا شخصيا من جهة  
الاعراض وسيجيء تفصيله  
في الالهييات قال الشارح وتبين  
منه انها هي التي يفيد تشخص  
الهيولى ( اقول لو تبين منه ذلك  
لا يحتاج الى ما ذكر في بطلان  
القسم الثاني من المقدمات اذ لا يتحقق  
الوجود بدون التشخص فهذا  
الطريق اخصروا خف ثم اقول  
لا يقال قد سبق منه ان الهيولى  
ما يحتاج اليه الصورة في تشخصه  
فلو كانت الصورة تفيد تشخص  
الهيولى لزم الدور لانقول تشخص  
كل منهما بذات الاخر على ما سيبي  
ولا دور لا يقال قد تقرر عندهم  
ان ضم الكل الى الكل لا يفيد  
الشخصية لانا نقول مرادهم  
ان بمجرد الضم لا يحصل تشخص  
حاصل منهما ولا ينافي ذلك ان يفيد  
امر كل تشخص نفسه او تشخص  
كل آخر ولهذا قالوا الماهية  
قد تكون صفة للشخص فيكون النوع  
منحصرا في الفرد وفلك مبني على ان  
مرادهم من الصلة المرجح والمختص  
لا الصلة الفاعلية حتى يكون فاعل

في الوجود والمتضايفان متلازمان في التعقل والهيولى والصورة ليستا  
متضايفين وانما يعرض لهما المتضايف كما يقال الهيولى قايمة والصورة مقبولة  
فان قلت لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين وصورة النفس في التلازم  
بين الماهيتين فلا يتجده نقصا فنقول التلازم بين الماهيتين لما جاز بدون الاحتياج  
فلم لا يجوز التلازم بين الوجودين كذلك على ان من النقوض البينتين  
المتجسنتين لا يقوم احدهما الا مع قيام الاخر وهو التلازم بين الوجودين  
وحاصل هذا البرهان على طوله ان الهيولى والصورة لمتلازمتا فاما  
ان يستغنى كل منهما عن الاخرى فلا تلازم واما ان يحتاج احدهما الى  
الاخرى وحينئذ اما ان تكون الاحتياج من جانب الصورة وهو محال او من  
جانب الهيولى فالصورة اما ان يكون صفة مطلقة وهو ايضا محال او جزء  
الصفة وهو المطلوب وهذا منقوض بالاعراض الازمة للهيولى كالشكل  
والمقدار والايان فان الهيولى والشكل متلازمان ولا يجوز الاستغناء ولا حاجة  
الشكل فلزم احتياج الهيولى الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية  
وهذا هو النقض الذي اوردته الامام على فصل تعقيب البدل ومعارض  
بان الصورة حالة في الهيولى ومن ضرورة الحلول احتياج الحال في وجوده  
الى المحل فكيف يكون جزءا من علته ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج  
في الوجود لا ينافي الاستغناء بحسب الماهية ومن لم يقو على دفعها ذهب الى  
عدم تقدم الصورة وهو عدول عن مقصد القوم فان الصورة لو لم تكن  
مقيمة للهيولى لم يكن صورة ولا محلها هيولى قوله ( فيجب ان يطاب كيف  
هو ) كيفية تقدم الصورة انها وحدها ليست صفة للهيولى بل هو مع شيء آخر  
واما ان عليتها وتقدمها من حيث هي هي لامن حيث هي صورة معينة فهو  
بحث عن التقدم لا عن كيفية التقدم فكان مستدركا في هذا المقام قوله  
( اشارة ) انما يمكن ان يكون ذلك احدا لا قسام اعلم انه لما ثبت ان بين الهيولى  
والصورة تلازما وظهر انه لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الاخر ولا يجوز  
ان لا يحتاج شيء منهما الى الاخر فتبين ان يكون احدهما محتاجا اليه وظهر  
انه يمتنع ان يحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا ان الصورة صفة لوجود  
الهيولى فلا يخلو ان تكون صفة مستقلة او لا تكون بل جزء صفة والاول باطل  
فقد صح ان الصورة جزء صفة فالهيولى انما هو جد عن الصورة وهن شيء  
آخر اذا اجتمعا ثم وجود الهيولى ثم ان ذلك الشيء صفة اصلا لوجهين

الواحد بالشخص امر انشائي او يمكن الجواب عن اصل الاعتراض بان المراد من الاحتياج فيما سبق ليس  
معنى التوقف المعنوي في الطبيعة وذلك لان احتياج الصورة الى الهيولى في التشخص من جهة ان  
الصورة متشخصة بمواد هي مثل التناهي والتشكل للتوقفة على الهيولى وسيجيء ان اطلاق التشخص

ذكي ثلاث العوارض باعتبار انها الوازم للشئ هي لان انما علمية بالذات بل الامر بالصكر لا فذل لمحات فلا يكون . مشارا  
اليها بالذات قد اشتهر بينهم ان العرض ليس مشارا اليه بالذات لان الاشارة الى الشئ بالذات بانه هو ما فرح بكونه تهيئا  
بالذات والعرض ليس مهيئا بالذات واقول فيه بحث اما اولا ﴿ ١٢٤ ﴾ فلما قالوا في بحث الحاول ان الاشارة

اذا كان امتدادا خطيا كان الاشارة  
الى النقطة المنتهى فلك الامتداد  
اليها بالذات والى الحظ والسطح  
والجسم بالتبع واما ثانيا بلان التميز  
ولاء المكان انما هو من جهة الجسم  
والمقدارية فالتميز بالذات والملي  
للمكان انما هو والجسم التعاملي الذي هو  
عرض والجواب عن الاول ان المراد  
ان المشار اليه بالذات بمعنى نفي الواسطة  
في العروض دون الثبوت هو الجوهر  
على ما يقتضيه الدليل الذي ذكرناه  
وما ذكرنا في بحث الحاول ان الاشارة  
الى النقطة بالذات والى الحظ بالتبع  
معناه ان الاشارة الى النقطة مقصودة  
بالذات والى الحظ مقصودة بالتبع  
ولامنا فاقا بين ان يكون الشئ مقصودا  
بالذات وبين ان يكون متأخرا بالذات  
عن الشئ المقصود بالتبع بحسب  
الوجود والحقي وعن الثاني  
ان المقدار اى الجسم التعاملي انما يكون  
واسطة في ثبوت التميز للجسم الطبيعي  
الذي هو جوهر قائم بذاته بدون  
العرض كما ان التامهي واسطة في ثبوت  
التشكل للجسم دون العروض فتأمل  
قال المحاكات (وان يقال بتقييده بحال  
فرض اشارة بمتد اليه ) اقول يمكن  
ان يقال هذه الكلية المخصصة قد  
استفادها من التجربة التي كانت عكسا  
للكلية المذكورة فباني هنا فيمكن تلك  
الكلية مستدركة فأمل قال المحاكات

اخذها انه الاصل في العلية لانه الواحد بالشخص المستمر الوجود كالهوى  
والثاني انه يفيد اصل وجود الهوى من حيث كونها بالقوة فان قلت كون  
الهوى بالقوة عبارة عن امكان وجودها مع عدمها فافهمنا امر ان امكان الوجود  
وهو غير مستفاد من شئ بل هو بالذات وعدمه ما هو و ليس من المبدءا فاستناد  
وجود الهوى بالقوة الى السبب الاصل لا معنى له فنقول الهوى ما به الشئ  
بالقوة والشئ ههنا هو الجسم فان الجسم بالقوة عند الهوى ويصير  
بالفعل عند وجود الصورة فالمراد انه يفيد وجود الهوى من حيث كونها  
مجمعة بالقوة حتى اذا حصلت الصورة صارت مجسمة بالفعل فالقوة ليست  
في الوجود بل في الجسم والصورة لا تنفد الاخراج وجود الهوى  
المستفاد من السبب الاصل بالفعل في الجسم لاقى معنى الوجود وفي قوله وهو  
كما ذكرناه موجود ثابت مفارق تنبيه على ترتيب الموجودات والانسياق  
من الطبيعيات الى الآليات فان السبب الاصل لا بد ان يكون دائم الوجود  
لدوام وجود الهوى وان يكون مفارقا عن المادة فانه لو كان جسما  
او جسمانيا اشتمل على مادة وصورة فتكون الصورة ملائها مع غيرها فيجب  
ان ينتهي الى المفارق فذلك والاعاد بعض المحالات كما يلزم ان يكون  
الصورة ملائها تامة للهوى وهو محال وذلك المبدءا المفارق اما ان يتوقف  
تأثيره على الجسم وحينئذ يعود المحالات ايضا ولا يتوقف فاما ان يكون  
واجب الوجود او العقل ولما كان في الاجسام كثرة استحال صدورها  
عن واجب الوجود فتعين صدورها من العقل فقد علمنا ان لكل جسم  
من الاجسام مبدءا مفارقا يسمى عقلا يوجد الصورة الجسمة ويتوسطها  
واما انتهائها هيولاها فقد حصل الانسياق من عالم الاجسام الى عالم المجرديات  
ومن الشاهد الى الغائب واما المعين بتعقيب الصورة فالقطع بان المراد منه  
الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور اذ الكلام انما هو في الصورة  
فاحدا لا قسم الباقي ان الهوى توجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم  
من القسمة وقد صرح بذلك في الشفاء حيث قال فيجب اذن ان يكون ملائها  
وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون المادة تامة بفيض وجودها عن الشئ  
لكن يستحيل ان يكمل فيضها عنه بلا صورة البتة بل انما يتم الامر بها مجزا  
فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشئ وبصورة كيف كانت ثم ان بعض  
الاذهان قد انساق من قوله بوجوده عن سبب اصله عن معين الى ان الصورة

( و ايضا كلام الشيخ في الهوى المقارنة للصورة ) حاصله ان المفهوم من كلام الشيخ ﴿ جزه ﴾

ان المقصود ان الصورة واسطة في عروض الوضع للهوى والثابت من الدليل ليس الا ان يكون واسطة في ثبوت الوضع  
لها والواسطة في الثبوت اعم من الواسطة في العروض واقول يمكن ان يقال هي اذ الشيخ ليس الا ان الصورة واسطة

في ثبوت الوضع الهولي فإن فرضه يحصل بمجرد مدخلة الصورة في وضع الهولي وكونها واسطة في فروضة الهولي لا يتم ههنا فقط الاقتران بناء على ان مدخلة الصورة في وضع الهولي لا يتصور بدون صلاحة اقترانها بها ثم اقول يمكن اثبات كونها ﴿ ١٤٥ ﴾ واسطة في عروض الوضع والاشارة للهولي بوجهين احدهما

انه لا شك في ان الجسم خبر او احدا ومن العلوم بالضرورة انه لا يمكن ان يكون امران كان كل واحد منهما متضيقا بالذات بهذا الخبر والازم ان يداخل التضيق بالذات في غير متضيق بالذات الآخر وقد ادعوا استحالة في بحث امتناع تدخّل الاجزاء التي لا تجزى وثانيهما انه لا شك ان للصورة مقدار فان كانت الهولي مشارا اليها بالذات كان لها مقدار بالذات لان الاشارة بالذات يقتضي التضيق بالذات وهو يقتضي قيام المقادير بالذات فان كان ذلك المقدار هو هذا المقدار القائم بالجسمية لزم قيام عرض واحد بمحلين وهو محال والازم تدخّل المقادير هذا خلف قال المحاكات (وان قبلت الصورة فلهو في الصورة لها يمكن بحسب ذاتها) اقول فيه نظرا يجوز ان يكون مقسارته الصورة ممكنة مطلقا لكن لا يجوز ان يكونها لا يمكن لها المقارنة والحاصل ان كونها هولي انما يقتضي امكان المقارنة المطلقة للصورة سواء كان اول الفطرة او بعدها واما المقارنة التي بعد التجرد فلهي لا يمكن بالنظر الى ذات الهولي ونظيره ما يقال في الزمان ان عدمه بعد وجوده ممتمع وان كان عدمه مطلقا ممتمعا نظرا الى ذاته وكذا ما يقال في امتناع اعادة الجدوم ان الوجود الطاري على العدم الطاري على الوجود يجوز ان يكون

جزء العلة الفاعلية حتى ان لعل الفاعلية للهولي مجموع الامرين اي الفعل والصورة من حيث هي ولهذا يقال انها شريكة لعل الهولي لكذلك تعلم ان البرهان لا يدل الا على انها جزء العلة واما انها جزء العلة الفاعلية فالبرهان لا يساعد عليه قيل المراد بالعلة في التعميم العلة الفاعلية حتى يكون تقرير البرهان انها لا تلازمنا فاما ان يكون احدهما علة فاعلية للآخرى او لا يكون والثاني باطل والاول كانا معلولي علة فاعلية واحدة يقيم كلاهما بالآخر او معه وهما محالان واذا كان احدهما علة فاعلية لم يجز ان يكون هي الهولي والصورة ليست علة مستقلة فتكون جزء العلة الفاعلية ولو جعلنا العلة كذلك على العلة الفاعلية لم يخصر القسم الثالث فيما يكون العلة الساتية يقيم كلاهما بالآخر او معه لجواز ان يقيم احدهما بالآخر من غير عكس ولم يلزم الخلف لجواز ان يكون احدهما علة غير فاعلية وقدم مثل هذا خبر مرة قال الامام المعين هو الحركة السرمدية لان المبدأ المفارق لا يكتفي في وجود الصور المتعاقبة والالكان دائمة الوجود فتوقف قبضانها على حدوث شيء يكون سببا لاستعداد صورة صورة وحدث ذلك الحادث يتوقف على حدوث حادث آخر وقد ظهر مما مر ان هذا لا يتأتى الا بحركة سرمدية متجددة فهذه الحركة السرمدية هي المعين للسبب الاصل يتغلب الصور وقال الشارح لما كان المعين هو السبب المتقضي لتعقيب الصور والسبب المتقضي لتعقيب الصور هو علة الصور المتجددة وعلة الصور لا يتم بمجرد الحركة السرمدية لانها معدة والمعدات لا تكون موجودة بل لا بد لها من المبدأ المفارق واحوال اخر اتفاقية وفيه نظر لانه لو كان المعين هو العلة التامة للصور المتجددة ومن اجزائها الهولي لزم ان تكون الهولي علة لنفسها وانه محال وايضا يرجع كلام الشيخ الى ان الهولي توجد عن السبب الاصل وعن السبب الاصل مع احوال اخر وقوله من وجه في قوله وحيد يكون السبب الاصل ايضا داخل في المعين من وجه لا وجه له لان دخوله في المعين على ذلك التقدير ضروري وايضا لو حل المعين على سبب الصورة والحركة السرمدية لم يطابق كلامه المقصود اذ المقصود بيان احد الاقسام الباقى النى هو ان يكون الصورة جزء العلة وكون علة الصورة جزءا لا يستلزم كون الصورة جزءا قوله وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتماع وجود الهولي بربده اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة

متمما بالذات لنفس الماهية وان كان وجوده مطلقا ممكنا لها نظرا الى ذاتها فللمحاكات (اثنى ان الكلام في هولي الاجسام متنا لما لا حظ للاجسام واحوالها اذ ان التفتيش) اقول فيه نظرا اذ المقصود من الفصل بيان استلزام الهولي للصورة على ما صرح به الشارح وحيد نقول لو خص الكلام ببيان التلازم بين الصورة والهولي التي تقارن

الجسمية في الحال فلا يتم المقصود ايضا ان لما ثل لن يقول لم لا يجوز ان ينفك هيولى ذلك الجسم عن الجسمية في المستقبل وتجرد عنها وكانت غير ذات وضع ولم تفارنها الصورة الجسمية ابدأ بواسطة صورة نوعية فانتهى ومنتهى عن اقترانها بهما فلم يلزم شيء من الحالات ﴿ ١٢٦ ﴾ الثالث ثم اقول بذلك الاحتمال

ينقدح الدليل باختيار ان الهيولى بعد اقتران الصورة بها حصلت في حيز كانت حين المقارنة الاولى فيه فلا يكون ترجيحاً من غير مرجح والجواب ان الهيولى بعدما تجردت زالت علاقتها مع سائر الاوضاع والمواضع وهذا بخلاف صورة الانقلاب فانها كانت باقية على صفة الوضع واستحقاق المواضع وهذه مقدمة ذوقية يحكم بها اولو البصار الصائبة وان لم تكن مقبولة عند تكبيك الجسم الذي غلب عليه الجراح والعناد فان قلت المقصود ههنا ليس الا ان الهيولى لا تجرد عن الصورة قبل مقارنتها لها مطلقا وما ذكرت من الاحتمال لا ينقدح ههنا وما ان الهيولى لا تجرد عن الصورة بعد المقارنة فسبحي اثباتها حيث يثبت انها مفترقة الى الصورة قلت برهان امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية قد ذكره الشارح حيث قال البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلا نه مناف للمحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلوا هذا الفصل فعلم منه ان عدم الانفكاك عن الصورة انما يثبت ههنا لان بمضامته تين ههنا وبمضا آخر فيما سيجي على انه لو بني الكلام على ماسيجي لم يصب الى اثبات عدم

هذا الهائم لو كان المراد بالمعين هو الصورة من حيث هي صورة لانه ضمير اجتمعا يرجع الى السبب الاصل والمعين نعم يحتمل ان يقال على التقدير الاول يعود الضمير الى السبب الاصل والصورة في قوله يتعقب الصور لا الى نفسها بل الى ما يشتمل عليها وهي صورة المطلقه لكن فيه تحريف الكلام عن سياقه قوله فاذا الصورة العاقبة اي الصورة اللاحقة شريطة للسبب الاصل في اقامة الهيولى ومنوعة للجسم اما شريكتها للسبب الاصل فهي لطبيعتها التي بها تشارك الصورة الزائله واما تويدها فبخصوصيتها المخالفة لخصوصية الصورة الزائله فهي تحصل المادة نوحا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية قوله (وتشخصت هي بالصورة) قال الامام اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالآخرى وهي تشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى فان قلت ليس في كلامه دلالة على كيفية تشخص كل واحدة منهما بالآخرى بل ليس كلامه الا ان كل واحدة منهما يشخص بالآخرى فنقول قوله على وجه يحتمل بيانه كلام اشارة الى الكيفية الا انه ما يثبتها ولهذا قال اراد ان يشير ثم تقرير شرحه ان في هذا الكلام لطيفة وهي انهم قالوا كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما يشخص بالمادة ويرد عليه سؤال وهو انه لو كان تشخصه بالمادة فتشخصها ان كان بمادة اخرى يتسلسل فهذا الكلام من الشيخ يصلح ان يكون جوابا لهذا السؤال فيقال لا تسلسل وم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة فان قيل التسلسل وان اندفع الا انه يلزم الدور على هذا احد بان تشخص كل منهما بذات الاخر فلا دور واقابل ان يقول الدور لازم لان تشخص كل منهما بذات الاخر موقوف على انضمام ذات احدهما الى ذات الاخر وانضمام ذات احدهما الى ذات الاخر موقوف على تشخص كل منهما لان المطلق ليس بموجود وانضمامه ليس بموجود الى غيره محال ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود ينضم الى الماهية ولا يتوقف انضمامها اليها على وجودها والا لكانت الماهية موجودة قبل انضمام الوجود اليها وانه محال قال الشارح تشخص الهيولى بذات الصورة معقول لان الهيولى انما تصير هذه الهيولى لانه هذه الصورة بل بصورة ما واما تشخص الصورة بذات الهيولى فغير معقول لوجهين الاول ان هذه الصورة تمتنع ان تخارق هذه الهيولى فهي متعلقة بهذه الهيولى بالضرورة والثاني ان الهيولى قابلة فلا تكون فاصلة للشخص فان قيل اذا استحال

انفكاكها عن الصورة قبل المقارنة بتلك المقدمات لان ماسيجي يدل على امتناع الانفكاك ﴿ ان مطلقا فلا حاجة الى تبينه ههنا وبعضه فيما بعد وايضا ماسيجي من افتقاره الى الصورة كان حفرها على بحث التلازم ومبني عليه على ماسيجي والمقصود منه بيان كيفية عملية الصورة على هيولى فكيف تنفي بحث التلازم عليه

قال الشارح (لأن يقال الصورة التوضيحية التي تقارن الصورة الجسمانية) لا يذهب عليك أن الموقوف على الهيولى المجردة هي هيولى العنصر الكلي اندفع هذا لا يقال حيث قد نقول لذلك العنصر التميز خيرة اجزاء فيطلب تخصيص كل جزء من اجزاء التميز بجزء ١٢٧ من اجزاء الخير لا نقول تلك الاجزاء فرضية محضة وليس لها قبل الاحتياز

تخصص وتميز حتى يطلب التخصص وهذا يجري في العنصر الجزئي نعم يمكن ان يقال لذلك العنصر الكلي تصور اوضاع متعددة في حصوله في خيرة وحينئذ يطلب تخصيص حصوله فيه بعض الاوضاع دون بعض وليس له وضع سابق حتى يقال له هو المخصص اقول لقاتل ان يقول كما ان الموضع المعين الواقع هو مقتضى الصورة النوعية فكذلك نقول ذلك الموضع المعين الواقع هو مقتضى الصورة النوعية اذ الدليل الدال على ان لكل جسم موضعا معينا طبيعيا يدل على ارضه وضما معينا طبيعيا اقول الحق في الجواب عن اصل الاعتراض ان يقال تنقل الكلام الى طلب تخصيص الهيولى المجردة تلك الصورة النوعية فان ذلك التخصيص لا يكون من طبيعة الهيولى لان نسبتها الى جميع الصور على السواء في العناصر لا اتحاد الهيولى فيها بدليل الانقلاب والهيولى الفلسفي لا يمكن تجردها عن الصورة لقدمها عندهم قال المحققات وههنا سؤال مشهور اقول بما ذكرناه وحققتنا اندفع هذا السؤال لاننا طلب تخصيص الهيولى المجردة تلك الصورة الشخصية او الحالة الشخصية لان نسبتها الى جميع الصور والاحوال الشخصية لخصوص جزء من الخير على السواء ولا وضع

ان يكون الهيولى حلة للشخص فباللهم يقولون كل نوع متعدد دائما بتخصص بلادة اجاب بان المراد ان المادة حلة قابلية اما الملة الفاعلية فهي الاعراض المكتنفة بالمادة المسماة بالشخصات فعلى هذا لا يتم هذا الوجه لجواز ان يكون تخصص الصورة بذات الهيولى لا على ان ذات الهيولى فاعلة لتخصصها بل قابلة كما ان تخصصها بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لامن حيث هي فاعلة بخلاف تخصص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث انها فاعلة لتخصصها لا يقال لاشك ان الشخص واحد بالعدد والصورة المطلقة ليست بواحدة بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد بالعدد يتمتع ان لا يكون واحدا بالعدد فاستمع ان يكون الصورة المطلقة فاعلة لتخصص الهيولى لا نقول ليس المراد بكونها امتخصصة وكونها فاعلة للشخص لانها مبدء الشخص الهيولى بل كونها حالية في الهيولى تخصصها لازمة لها بنوعها وذلك كذلك واما انصمام الوجود الى الماهية فهو في العقل وليس الوجود في الخارج امرين ووجود ما هي بل اذا حصل الوجود في العقل فصله اليها فان قلت هذا كلام على سداد المنع فنقول المقدمة القائلة بتوقف انصمام احد الامرين الى الآخر على وجودهما مقدمة بديهية لا يقبل المنع والتفصيل مندفع بما ذكره قوله (وهم وتبيينه لما بين) ان الصورة مقدمة على الهيولى بدون العكس اورد عليه سؤالا وهو انه ما تلازم ان في الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلا يكون احدهما اولي بان يكون متقدما على الآخر من الآخر فاجاب بانها وان تلازم في الارتفاع الا ان رفع العلة متقدم على رفع المانع كان في الوجود ايجاب العلة وهي الصورة ههنا من الشيء الذي يوحد بها اي الهيولى والصورة معا اعني العقل متقدم على ايجاب المعلول وهو الهيولى قوله (يجب ان تتلطف) لاختلاف في الدلالة المذكورة كما دلت على تقدم الصورة وانها شريك العلة في العنصرية كذلك دلت على ذلك في العنكيات على ما كرر الشارح ببيانها واما امر بالتلطف قال الامام لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى ليست محتاجة اليها وقد بينا بان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل وهذا لا يتم في الملكيات لكن يمكن بيانها فيها بان القابل لا يكون فاعلا فامر بالتلطف سؤالا للفكر اليه واما قول الشارح وتفاوت الحل ايضا بلزوم استمداد قبول الصورة وعدمه فنقول لا تعلق له بطبيعة الصورة والكلام فيها قوله (الكميات المتصلة القارة) الحكم

لها في ان يقال ولا موضع ولا حال لا يقتضي حصولها بهذه المقارنة بذلك الجزء من الخير فأمل فان قلت لعل التخصص هو الصورة السابقة والاهول الى المقابلة وهكذا الى غير النهاية قلت هذا بعبارة يرجع الى ما نقله الشارح عن الامام ويندفع بما أجاب به الشارح عنه وما اورد عليه هناك يندفع بان الهيولى مع تلك الحل لن بقيت مجردة كانت نسبتها

الى جميع الاوضاع والمواضع على السواء وليس اعدا دها الوضع وموضع معين اولى من اعدا دها لغيرهما ولو امكن  
 ان يقال للمجرد اختصاص بعض المواضع امكن ان يقال ذلك **﴿ ١٢٨ ﴾** السواء لانها مجردة بل  
 الى التمسك بالصورة او الحالة لا يقال نسبة الهيولى الى الكل على

لا شرا كلها اذ الكلام في هيولى  
 الضمير قلت هذا تقرير آخر فقد يقال  
 المحاكات ( وفي قوله يقصد الموضع  
 الطبيعي للماء مساهلة ) اقول الظاهر  
 ان هذه استعارة عن حركة الجسم اليه  
 بالقصد ولا يحتاج فيه الى اثبات الشعور  
 في طبائع مع انه مخالف لما هو المشهور  
 منهم وان ذهب اليه الشارح ومعنى  
 قوله واتملم يقصد اى حيزا ما اتفق  
 ما يكون على حال من الاحوال الا انه  
 لم يقصد اى حيزا اتفق بل يقصد  
 حيزا معينيا وفائدة كلة انما مع ان  
 المقصود حاصل بدونها التنبيه على  
 ان هذه الحالة لازمة للهيولى المحتملة  
 بعد كونها مجردة وكانت اشارة الى انه  
 لا يمكن لها ان يقصد جميع اجزاء الحيز  
 الطبيعي فيبطل به احتمال كونها  
 طالبة للجميع فيندفع به قوله لفظة  
 انما لا مفتى له واراد الشارح المحقق  
 بالمعاصرة المعنى القوي وهذا صار  
 عادة له رحمه الله في هذا الكتاب وقد اشار  
 اليه المحقق الشريف قدس سره  
 في تعليقاته على شرح حكمة العين وبعد  
 ما صار هذه من عادته ومصطلحاته  
 فلا وجه بطل هذا الاعتراض سيما على  
 مثله واما قوله فيه ما فيه لانه لو لم يورد  
 هذا النقض الا لثبته نفسه من غير  
 تعليق بالكتاب **﴿ ١٢٩ ﴾** ان الامام اورد  
 على الحجة اراد ان يقول اما اولاهما ثابتا

عرض يقبل القسمة لذاته اما منفصل وهو العدد واما متصل فاما ان يكون  
 غير فار وهو الزمان او فار وهو نشة انواع يتصل به في النسبة نوع آخر وهو  
 النقطة اى نسبة النقطة الى الخط كنسبة الخط الى السطح وكنسبة السطح  
 الى الجسم يعنى كما ان الجسم ينتهى بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهى  
 بالنقطة فهى نهاية الخط كما انه نهاية السطح وهو نهاية الجسم فان قيل  
 لا فائدة لذى الوضع في تعريف الانواع الثلاثة اذ لا مقدار الا وهو ذو وضع  
 لان كل مقدار حال في الجسم فهو ذو وضع فنقول اراد الوضع في تعريف  
 الكميات دال على ان المراد به فصل الكم وهو كون الشئ ذا اجزاء يفصل  
 بعضها ببعض مرتبة ترتيبا يمكن ان يشار الى كل واحد منها ان هو من  
 صاحبه وقد احتراز به عن الزمان اذ ليس شئ من اجزائه مقارن الوجود  
 بوجود الجزء الاخر واما الوضع في تعريف النقطة فهو كون الشئ بحيث  
 يشار اليه احتراز عن المجردات والصورة الجسمية لذا تمها يستلزم  
 الجسم التعليمى اى بلا توسط شئ والجسم التعليمى يستلزم البسيط لالذاته  
 بل باعتبار التناهي فانه يمكن ان تصور جسم غير متناه وحينئذ لا يكون له  
 بسيط واما انه معروض البسيط بالذات فمعناه ان عروض البسيط اياه ليس  
 باعتبار عروضه لشيء آخر بل هو عارض له بالذات وعارض الجسم  
 الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين نقي واسطة العروض وثابت الواسطة  
 مطلقة ومباحث الجسم التعليمى مذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا  
 على الجسم الطبيعي تبين ماهيته وهى ان له الابعاد الثلاثة واتصاله وتناهيه  
 فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية  
 كذلك لا محالة وكذلك تشكلها وقد افاد بقوله الجسم ينتهى ببسيطه  
 امرين الاول اثبات البسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانتها ثابت كانت  
 البسيط ثابتا وانما قلنا انه ينتهى بالبسيط فلانه ذو امتدادات ثلثة اذا انتهى  
 واحد منها في جهة يبقى الامتدادان الاخران فانتهاء الجسم انما يكون  
 بما له امتدادان فقط وهذا يقتضى ان يكون الامتدادان اللذان  
 في السطح هما الباقيان من الجسم وليس كذلك بل هذانتهاء في جهة  
 يعرض امتداد سار في جهتين اخريين فكان ذلك للتخييل والتفهيم  
 وانما قيد انتهاء الواحد من الامتدادات بقوله من حيث هو واحد احتراز  
 عن الخروط فان تناسبه بنقطة حيث ينهاى جميع امتداداته الطولية

ثم رجع الى شرح الكتاب ولم يتوجه الى شرح الاشكال ثم نقل الاشكال الثانى وقال انه هو ما **﴿ ١٣٠ ﴾** والعرضية

ذكرته بقولى واما ثانيا فالشارح المحقق لما نظر الى انه لم يتوجه الى شرح الاشكال الاول على ما هو وظيفة الشرح مع انه مساو  
 للثاني في الاحتياج الى الشرح وجعل الاشكال الثانى المذكور فى الكتاب هو ما ذكره من نفسه بقوله واما ثانيا قال على سبيل

التعريف وقد يلوح من كلام الامام ان ما ذكره بقوله اما اولاهو اول الاشكالين المذكورين في الكتاب  
ولفظه يلوح مع كلمة قد ربما يشمر بان ليس مراده رحمه الله ان اعتقاد الامام انه اول الاشكالين بل مراده  
انه رحمه الله لما لم يتعرض ١٢٩ لشرح الاشكال الاول مع احتياجه الى الشرح كاشاني

وقال ان الاشكال الثاني هو ما ذكره  
ثانيا للاشكالين اللذين ذكرته فكانه  
جعل الاشكال الاول هو ما ذكره  
بقوله واما اولاهو ان الثاني هو  
ما ذكره بقوله واما ثانيا هكذا ينبغي  
ان يفهم هذا المقام (قال المحاكات  
فيكون اختلافها انما هو بامور وراء  
الجسمية وهي الصورة النوعية) اقول  
فيه بحث لان هذا الدليل انما يدل  
على اثبات الصورة النوعية  
في العناصر بناء على ان اتحادها  
في الهوى كاتحادها في الجسمية  
ولا يدل على اثبات الصورة النوعية  
في الافلاك لما تقرر عندهم ان  
هواياها مختلفة بالانواع فلعل  
اختلاف الحقيقة فيها مستتمة  
الى اختلاف هواياتها فقط لا  
الى اختلافها في الصورة النوعية  
المتعددة (قال المحاكات اقول  
ومن الغم المريب) اقول مراد الشارح  
المحقق ان الهوى في العناصر  
بالنسبة الى كل واحدة من الصور  
النوعية قد يقارن اى في بعض  
الاقوات وقد لا يقارن اى في وقت  
آخر فكلمة قد مستعملة في بعض  
الوقت على ما هو اصلها ويدل  
على ما ذكرنا قوله ولا يجب ان يقارن  
تلك الواحدة ايضا بما يقارن بها  
وقتا دون وقت ولو كان مقصوده  
التبيين باعتبار افراد متعلق المحمول

والعرضية والعمقية عندها فتناهي الجسم بالسطح انما يكون اذا تنهاى  
من جهة واحدة فقط الثاني كيفية لزوم السطح وهي انه يلزم الجسم  
لذاته بل بحسب التناهي لا بغيره ان الجسم يتناهي في الجهات  
واما انه في كل جهة ينتهي بوجود شئ آخر هو السطح فلا بد له من برهان  
لانا نقول اذا انتهى الجسم في احدى الجهات فقط فلا شك انه يوجد  
شئ يمتد في الجهتين فذلك الشئ ليس جزء من الجسم لان كل جزء من الجسم  
يمتد في الجهات فتعين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهاية ولا معنى  
بالسطح الا ذلك وكذا القول في انتهاء السطح بالخط اى انما ينتهي  
السطح بالخط اذا كانت نهايته في جهة واحدة فقط لانه حينئذ يوجد شئ  
يمتد في جهة واحدة ولو انتهى السطح في جهتيه لم يلزم انتهاء السطح بالخط  
كما في سطح المخروط فان انتهاءه في جهتيه بالنقطة وهذا لا ينافي ما قدمه  
من لزوم الخط السطح باعتبار التناهي لان المراد باعتبار التناهي  
في جهة واحدة فقط قوله (والنهاية من المضاف المشهورى) اما انه  
من المضاف فلانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير ولما انه من المشهورى  
فلان من خواص المضاف المشهورى ان يحمل على نفسه مضافا  
الى الاخر فيقال الاب ابوالابن والابن اب الاب بخلاف المضاف الحقيقي  
فانه لا يحمل على نفسه مضافا الى الاخر فلا يقال الابوة ابوة ابوة  
والنهاية مضافها ذواتها ويمكن ان يقال النهاية نهاية لذى النهاية  
وذواتها ذواتها بالنهاية فيكون مضافا مشهوريا فلا يكون البسيط  
نهاية وفيه نظر لانها اذا كانت من المضاف المشهورى فلم لا يصدق  
على الكم فان المضاف المشهورى ربما يصدق على الجوهر كالأب والاب  
بل على كل مقولة ضرورة ان الاضافة تعرض كل مقولة من المقولات  
واذا اخذت مع تلك الاضافة كانت مضافا مشهوريا محجولا على تلك  
المقولة قطعا والتساين انما بين الاضافة الحقيقية وسائر المقولات  
قال الشارح الجسم اذا انتهى فهناك امر ان احدهما السطح والاخر  
النهاية ثم ان كلا منهما مضاف الى الجسم فان اضعفنا الاول الى الجسم  
كان سطحا الذى السطح وان اضعفنا الثاني كان نهاية لذى النهاية فهما  
مضافان مشهوران فالنهاية لو لم تمتد مع الاضافة لم تكن مضافة  
مشهورية وان احتجرت مع الاضافة فالسطح ايضا مع الاضافة مضاف

الذى هو الصور لم يكن لتلك ١٧ المقدمة مدخل في اداء هذا المقصود واما قوله الهوى  
لا يقارن تلك هذه الصور معا بل يقارن واحدة فقط فلمصلحة توطئة اقوله ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة  
عالميا واراد بمنزلة الحكم باعتبار الوقت لا افراد متعلق المحمول وباقي الكلام ظاهر الانطباق عليه نعم

ينوجه على هذا التوجيه انه يختص فائدة قد على هذا التوجيه بالخاص مع ان المسمى يتناول الثلاث على  
ما قال الشيخ اومع صورة فوجب امتناع قبول تلك هذا وليس مراد الشارح ان هذا الاختصاص في المفهوم  
من كلمة قدمته في الدعوى ويقام عليه الدليل حتى يردان ﴿ ١٣٠ ﴾ الدليل لا يدل على انه قد يقارن

وقد لا يقارن بل الدعوى التي  
استدل عليها ما اشار اليها بقوله  
يريد اثبات الصورة التوهية مقصوده  
التكئة في تعبير عنها بعبارة قد اقول  
يمكن ان يقال فائدة قد التنبيه  
على ان الهوى يخلو في العناصر  
من الصورة المعينة وفي الملك لا يخلو  
عنها وكلمة قد مستعملة في تقابل  
الحكم ويظهر فائدتها بالنسبة الى  
طبيعة الهوى في الجملة المتأولة  
للفلكيات والنصريات واما ان قد  
لا تستعمل في بعض الحكم فقد  
عرفت جوابه (قال الشارح ولا يمكن  
ان تقتضيهما الجزئية المتشابهة في جميع  
الاجسام ولا الهوى لان الفاعل  
لا يكون قابلا) اقول فيه نظرا لا يمتنع  
عندهم ان هوى كل فلك مخالف  
لهوى الا فلك الاخر بالانواع  
فحينئذ نقول امل مبدأ آثار المختلفة  
بكل ذلك هو الصورة الجسمية لكن  
بشرط تلك الهوى القابلة لتلك  
الآثار والاعراض بل نقول لعل المؤثر  
هو الجسم الفلكي المخالف بالانواع  
لفيهر وهو لم يكن قابلا لما يقع له  
ولا مشتركا بين سائر الاجرام والاجسام  
ثم اقول يمكن الجواب بان من جملة  
تلك الآثار والاعراض ما كان عارضا  
جسمية الفلكية كالجرم الفلكي كالتحيز  
والمقدار والوضع فحينئذ لو كان  
الفاعل هو الصورة الجسمية

مشهورى فجاز ان يحمل النهاية عليه نعم عروض السطح الجسم بحسب  
نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح الجسم بثبوت النهاية له فلا يكون  
السطح نفس النهاية بل مقارن له ومستلزم له فحصل كلامه ارد على الامام  
اولا ومحققا المغيرة بين السطح والنهاية ثانيا فان كانت غاية ماقى هذا  
ان السطح ليس نهاية لكنه قال به ينتهى الجسم وليس كذلك بل الامر بالعكس  
فقول الباء اي بمعنى السببية بل بمعنى المعية وقد اشار اليه الشارح بقوله  
اذ هو مراد له قوله (قال الفاضل الشارح) مراده ان السطح والتناهي  
ليسا جزئين للجسم والامتاع تصوره بدون تصوره وليس كذلك لانه  
يتصور جسم غير متناه واصرص عليه باننا تصور الجسم ثم ثبت تألفه  
من الهوى والصورة فهن تصورنا الجسم بدون تصور اجزائه وما ذلك  
الا لاحد الامرين اما لان تصور الشيء لا يستلزم تصور اجزائه واما لان  
تصور الجسم كان بوجه ما والتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور  
بكنه الحقيقة وكيف ما كانت المسئلة فلم لا يجوز ذلك في السطح والتناهي  
قال الشارح الاجزاء قسمان اجزاء في العقل وهي الجنس والفصل واجزاء  
في الوجود وهي المادة والصورة وتصور الشيء انما يتوقف على تصور  
الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية بل يمكن ان يكون  
الاجزاء الوجودية مطلوبة بالحجة وان كانت في الاجزاء العقلية اشارنا الى الاجزاء  
الوجودية كما اذا حددنا الجسم بانه الذي يقبل الابعاد الثلاثة في القبول اشارة  
الى المادة وفي الابعاد اشارة الى الصورة اذا تم هذه المقدمة فنقول لم يرد الشيخ  
ان السطح والتناهي ليسا بجزئين عقليين للجسم فان ذلك غير معقول اصلا  
اذا اجزاء العقلية محمولة وهما لا يحملان على الجسم فالامام لم يتفطن  
لكلام الشيخ حيث حملهما على الاجزاء العقلية فبطل كلامه  
دلالة واعتراضا بل اراد انهما ليسا بجزئين وجوديين اما التناهي  
فلانه متعلق بطرف الجسم والمتعلق بالطرف لا يكون جزءا واما السطح  
فلانه لازم للجسم باعتبار التناهي الخارج والجزء للشيء لا يكون له بحسب  
الامر الخارج بل لذاته فقوله بل من حيث يلزمه التناهي اشارة الى ان السطح  
ليس بمقوم وقوله بعد كونه جسميا اشارة الى ان التناهي ليس بجزء الجسم  
فقد بعد وتعلقه بطرفه ثم بما يتوهم ان السطح والتناهي وان لم يكونا  
جزئين للجسم الا ان ذا السطح والتناهي جزآن عقليان فبطل ذلك بانهما

او الجسم الفلكي لم ان يكون القابل فاعلا لما قبله وفيه بحث بعد اذ يجوز ان يكون اعراض  
كل من الصور والجسم بصور من الآخر والقول باننا لم ان مصدر الكل واحد غير مسموع الى من يتبين (قال  
الحاجات والثاني باطل لان تلك الآثار انما هي في الوجود لا في العقل) اقول فيه نظرا لا يلزم من كون

أكد العصور التوحيدة تكون في الهوى ان يكون الصورة المنطقية بالهوى حالة فيها اذ يجوز ان تكون حالة  
في الصورة الجسمانية اوفى الجسم المطلق المركب من الصورة الجسمانية والهوى وبكى هذا الارتباط في كونها  
سيبالاتا تهتق في الهوى ١٣١ على انه لو اقتضى ذلك كونها في الهوى يلزم حلولها في الصورة

ايضا لانها تكون سيبالاتا تهتق في الصورة الجسمانية كالمقدار والوضع  
والهوى هذا ان اريد بالتعلق بالهوى حلولها فيها كما هو الطاهر وان اريد  
ما يتناول حلولها في الهوى او حلولها فيما يقارنها وهو معنى  
كونها مادية لا مجردة فهو بعينه معنى المقارن فلا يصح تقسيمه الى  
المقارن والمقارن ثم تقسيم المقارن الى المتعلق بالهوى والى غير المتعلق  
بها (قال المحاكمات لا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما تصدر  
من الجسم) هذا جواب بتغير الدليل واقول فيه بحث اذ دعوى الضرورة  
في محل المنع وهل هذا الا كما قيل اننا نعلم بالضرورة ان الآثار الصادرة من  
زيد مثلا انما تصدر من بدن زيد لا من الجوهر لمفارق الذي يسمى نفسا ثم  
غاية الامر ان نعلم ان مبدءا لا يكون مفارقا محضاً واما انه ليس مفارقاً  
اصلاً فغير ضرورى كيف وقد نقل ان من الناس من ذهب الى ان لكل  
نوع مبدءاً مفارقاً يستند اليه آثاره الصادرة عن جوهر وذهب افلاطون  
على ما روى عنه الشيخ للمقتول الى ان لكل شئ رباً هو جوهر مفارق مبدءاً  
الآثار (قال المحاكمات فتقول تعلق الصورة بالهوى بل على استلزامها  
للهوى لا بالعكس) وذلك لان المتعلق اى الحال لا يتحقق بدون المحل البتة

لو كانا من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصورهما بل ينفك  
نظران الاول ان في كلام الشيخ على هذا التوجيه دعويين احدهما  
ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء الوجودية وثانيهما ان السطح والتناهي  
ليس من الاجزاء العقلية وليس بين الدعويين ترتيب على ما وجهه فلا يكون  
للفاء في قوله فلا يكون ذال سطح ولا متناهي فائدة ويمكن ان يقال للدعوى  
الثانية دليلان لم يدل فاء السببية عليه فان السطح والتناهي لما كانا خارجين  
عن حقيقة الجسم كان ذوال سطح والتناهي ايضاً خارجين لان المأخوذ  
من الخارج خارج قطعاً وانى وهو قوله ولذلك فديمكن قوما الى آخره انظر  
الثاني ان سؤال الامام وارد على السطح والتناهي فان من ينزع احتزام تصور  
الجسم لتصور السطح والتناهي كيف لا ينزع استلزام تصور الصورة لتصور السطح  
والتناهي والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم دون تصورهما فان حقيقة  
ليست الا انه جوهر مركب من الهوى والصورة وبه تصور هذه الحقيقة يمكن  
ان لا يتصور السطح والتناهي بل يتصور جسم غير متناهى واليه الاشارة  
بقوله ولذلك يمكن قوماً فان هؤلاء لم يثبتوا الجسم الغير المتناهي لعدم  
تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقة الجسم ومع ذلك اثبتوه غير  
متناهى فان قلت هذا الجواب كاف عن السؤال على السطح والتناهي فلم غره  
الى السطح والتناهي قلنا بانه بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح  
والتناهي وبين السطح والتناهي وعلى ان الدلالة لم ينفذ في الاجزاء الوجودية  
وان سؤاله لم يرد عليهما قوله (لانا قد بينا ان النهاية اضافية عارضة  
للسطح) اى باقياس الى الجسم وابت شرعى اين بين ذلك فليس في شرحه  
شئ دال عليه ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجاز ان يكون شئ متناخراً  
عن آخر في وجوده ويكون ثبوت ذلك المتناخراً شئ ثالث متقدماً على  
ثبوت ذلك المتقدم للشئ الثالث مثل ما ذكرنا في المنطق ان رهان الله قد يكون  
الاولى عليه معلولاً لا كبرويكون ثبوته الا صغر علة لثبوت الاكبر فكذلك  
النهاية ههنا وان كانت متأخرة عن السطح الا ان ثبوتها للجسم علة لثبوت  
السطح لم قال الشارح اعتبر النهاية ههنا من المضاف الحقيقى وفيما سبق  
من المضاف المشهورى فان اخذها تارة مع السطح فصارت مشهورة  
والاخرى لامية فصارت حقيقية فاذا كانت النهاية ههنا اضافة حقيقية  
فهي تكون اضافة السطح الذى هو العارض الى الجسم الذى هو المعرض

بـ خلاف العكس كما في الموضوع بالنسبة الى الاعراض اقول يمكن الجواب بانه اذا ثبت بتلك المقدمة كونها  
حالة في الهوى وقد ثبت بالمقدمة الاخرى هي انها جوهر يتصل بتصل الهوى ويتقوم بهما ثبت امتناع  
خلو الهوى عنها فليكن تارة المقدمة مسببة في بيان عدم خلو الهوى عن الصورة الا انها ليست مسببة

في ذلك البيان ( قال المحاكات ولا نسلم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض ) اقول لاشك ان الاجسام اذا  
اختلفت انواعها عند اختلاف تلك الاكثار والاعراض فاختلفت انواعها امام مستند الى تلك الآثار او الى مباديها والاول  
باطل فتعين الثاني ببيان الاول ان الصورة هي الحالة ١٣٢ التي تقوم المحل بها والمراد

باتقوم ما يتناول النوع والوجود وليس  
محصرا في الوجود لان الضامر  
الاربعة وكذا هيوليائها لم يحتاج  
في الوجود الى الصور المادية  
والنباتية والحيوانية بل الاحتياج  
انما هو في تحصيلها نوعا باقوتيا مثلا  
فظهر ان كل حال يحتاج الى المحل  
في صيرورته نوعا حقيقيا يكون صورة  
ولا يتفرض بالسرير المركب  
من القطعات الخشبية والهيئة  
المخصوصة فان تلك القطعات  
وان احتاجت في تحصيلها نوعا  
سريريا الى تلك الهيئة لكنه لما كان  
النوع السريري نوعا صناعيا  
لاحقيقيا لا يلزم الفساد ثم من المعلوم  
ان الماء مثلا نوع حقيقي فحصله  
يكون بامر جوهرى لا عرضى  
واشار اليه الشيخ في المنطق حيث  
حقق ان لبس كل معنى افترق بمعنى  
يوجب ان يجعل له ذاتا احدية يصلح  
ان يجعله مستحقة لوقوعه في جنس  
مفرد والالكان الانسيان مع البياض  
بل مع الفلاحة ذاتا مفردة وهي كلية  
فيكون نوعا فيصير الانسان جنسا ( قال  
فاذا شئت ان تعلم ان كون الشيء ذا بياض  
ليس يؤدي الى اتحاد فانظر هل كونه  
ذا بياض يجعل شيئا محصلا موجودا  
بالفعل فجعل فصل اللون باللون وجعل  
فصل الحيوان بالحيوان فيقصد الشيء  
انما يتحد شيئا بان يصير جسما او شيئا

واضافة المعارض الى المعارض انما يتحقق بعد العروض فكيف  
يكون تلك الاضافة سببا للعروض وفيه نظر لان اضافة المعارض الى  
المعارض والمعارض لو وجب ان يكون بعينه المعارض والمعارض  
ايضا اضافة المعارض الى المعارض كان المعارض بعد عروض آخر  
وانه محال والجواب الحق ما تحقق من قبل ان هناك ثلثة امور النهاية  
ثم السطح ثم اضافتهما فلبست النهاية طارضة للسطح بالقياس الى الجسم  
بل يعرض الجسم اولا ثم يعرض السطح بسببها فزال الشبهة بالكلية  
قوله ( يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التامى )  
فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التامى ( اقول ان يقول كيف يكون  
السطح والخط غير متناهين وقد دل البرهان على تنهاى الابداد وجوابه  
ان التامى يطلق على ممتدين احدهما التامى بحسب الوضع وهو كون  
المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حدية والاخر التامى في المقدار وهو  
كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدر محدد يقدره والمراد بالتساوى ههنا  
التامى في الوضع فالسطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة اذا كانا  
متناهين في الرضع اى اذا كان لهما طرف يشار اليه لكان ذلك الطرف  
هو الخط والنقطة بخلاف ما اذا لم يتناهيا في الوضع كسطح الكرة ومحيط  
الدائرة فلا خط ولا نقطة فيهما وان كانا متناهين في المقدار لا يمكن فرض  
مقدر يقدرهما قوله ( واذا قطعت الكرة ) اذا توهم سطح منوي قطع كرة  
تنقسم الكرة الى قطعتين كل منهما يحيط به سطح مستدير ودائرة هي قاعدته  
وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطها فصل مشترك بين سطحيها  
هذا اذا كانت القطعتان متصلتين واما اذا انفصلتا فلا اشتراك بينهما  
قوله ( قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقاط )  
لما ذكر ان وجود النقطة المركزية في الوسط باقوة كوجود النقطة في الثلثين  
والثلث والربع وسائر الاجزاء وان لم يمكن فرضها الا في مواضعها المتينة  
اعتراض الامام بان امكان حصول هذه النقطة ثابت في هذه المواضع غير ثابت  
في غير هذه المواضع وهذه الامكانات اعراض مختلفة فلو كان اختلاف  
الاعراض يوجب الانقسام بالفعل يلزم وجود النقطة الغير المتناهية بالفعل  
والانقسام الغير المتامى بالفعل وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام  
لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز ولقطبين لان الحركة

آخر فيثبت يلزم ان يعرضه انه دون بياض ) اقول هذه الكلمات الدائرة على السبعة المشائين  
القائلين بان تقوم الجوهر لا يكون من العرض واما الاشرقيون فهم يلتزمون تقوم الجوهر بالعرض فانهم  
قالوا بان الجسم الحاصل مركب من الجوهر الذي هو الصورة الجوهرية والاعراض الخمسة ( قال الشارح بان

الجسم بمنع ان يتصل من غير ان يكون موجودا باحد هذه الامور اقول لا يذهب عليك انه لو ثبت هذا لثبت  
الصورة النوعية من غير توسط التأثير لانه لا بد من امر يتصل به الجسم المادي مثلا لكن لما كان مقصودهم اثبات  
امر مؤثر يستند اليه الاثار المختصة **١٣٣** بذلك النوع اخذوا التأثير (قال المحاكات لم يلزم من جوهرية

تلك المبادي ان تكون صورا وانما  
يلزم او كانت حالة في الهوى) اقول  
قد استدل على كونها متعلقة  
بالهوى وهو بعينه معنى الحلول  
فيها فينبغي القدر في احدى مقدمات  
دليله الا ان يقول انه لم يبين بعد وامله  
اشارة الى البحث الذي اوردنا عليه  
هناك (قال المحاكات والحق ان  
اثبات الجوهرية ههنا ايضا مستدرك)  
اقول الشيخ اطلق لفظ الصورة على  
مبدأ هذه الاثار والصورة هي الحال  
الجوهرية فلا بد لتيم كلامه من التمسك  
بالمقامين الآخرين حتى يثبت  
ما دامه فظهر ان اثبات الجوهرية  
ههنا وكذا اثبات كونها متعلقة  
بالهوى ليس مستدركا (قال المحاكات  
والصورة النوعية وان كانت امرا  
واحدا بالذات الا انها متعددة بالجهات  
يقضى بكونها ما يناسبها) اقول لقاتل  
ان يقول اذا جوزتم استناد آثار  
مختلفة الى صور نوعية واحدة  
بجهات مختلفة فلم لا يجوز ان تكون  
تلك الاثار مستندة الى الصورة الجمعية  
بجهات مختلفة وبشرائط متعددة  
يتحقق في كل جسم ما يناسب آثارها  
فلم يخرج الى اثبات الصورة النوعية  
ولو قيل فلم بالضرورة ان اختلاف  
الاجسام من حيث ذواتها فلا بد  
من الامتياز بامر مختص داخل  
في حقايقها وما هو بالجسمية المشتركة

انما اوجبت الانقسام لا اختلاف الاعراض فان المركز والقطبين لما وجب  
ان يكون ساسا كنه وشارا الاجزاء متحركة لزم انفصالها عن الكرة  
بالفصل فان لم يوجب اختلاف الاعراض الانقسام لم يلزم وجودها  
اجاب بان الحكم بامكان وجود النقطة في تلك المواضع هو فرضها فيها  
ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك المواضع فوجودها لكونها  
مفروضة فالامام فرض وقال لم ما افرض وهذا الجواب انما يتم لو كان  
الامكان امرا اعتباريا وسؤال الامام الزامى بناء على ان الامكان امر  
وجودى عند الشيخ قوله (يريد بيان امتناع تداخل الابعاد) لما صدر  
الفصل بالتنبيه فكانه يدعى ان هذا الحكم اولى وهذه المسئلة طبيعية  
لان البحث فيها عن امتناع التداخل الصارض الاجسام الطبيعية  
وكذلك المسئلة التي بعدها اذا البحث فيها عن الاجسام ان ما بينها بعد  
مقدارى لاختلاف فان قلت مسائل العلوم هي المطالب التي يبرهن عليها  
في ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولى فنقول القول بان  
المسائل مطالب قول خرج مخرج الاغلب والافهى بالحقيقة اثبات الاعراض  
الذاتية للوضوعات وذلك الاثبات ربما لا يحتاج الى برهان البرى ان انتاج  
ضروب الشكل الاول من المسائل المنطقية مع انه بديهى فلا يلزم ان يكون  
جميع مسائل العلم كسبية والا استشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف  
تذكير الاستقراء الذي استفاد النفس هذا الحكم الاول بسببه اذا الحكم الاول  
ربما يحصل للنفس بسبب تنوع جزئيات ثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا  
شاهد لن الجسم اذا نفذ في مكان جسم آخر يتخفى عنه الجسم الممكن  
فيه وتكرر منه هذه المشاهدة جزميا بتنازع التداخل فان قلت فالحكم بامتناع  
التداخل مكتسب من الاستقراء وهو احدى الحجج على لمطالب والمكتسب  
من الحجة لا يكون بديهيا فنقول الحصول من الحجة اعم من ان يكون بطريق  
الكسب او بالديهية فلا بد في الاكتساب من حركتين حركة من المطالب  
لتصنيف المبادئ وحركة منها اليه ولبس هناك الا وجدان المبادئ  
والانتقال عنها الى المطلوب كما في الحدسيات والتجريبات وغيرها  
قوله (وان ذلك للاستقراء باللهوى) فان الذراعين لا يجوز ان يصيرا ذراعا  
واحدا واللكار العكس مساوية للجزء لان هوى الذراعين لا يجوز ان يكون  
هوى ذراع واحد فان الهوى لاحصة لها في المقدار بل نسبتها متساوية

ولا الهوى اندفع فذلك لكن هذا تقرير آخر ويرد عليه ان ذلك الامر هو الفصل ولا يكون التركيب الفهمي  
بجذات التركيب المتلصق بل يكون من قبيل التركيب الذي للسواد من جنسه وفصله مع بساطته  
في الخارج فظهر في الجواب وانطلق ان هذا لا يراد ان يتوجه على تقدير حذف قيد الاختلاف ولما التقرير

المشتمل عليه فلا يتوجه لأن الأمور المستندة إلى الصور النوعية في كل عنصر وان كانت متحدة لا يمكنه  
لا تكون متنافية وايضا وان كانت لازمة لم تكن لجهات وهذا بخلاف الأمور التي استندت بها إلى الصور المتعددة  
فانها أمور متنافية كل منها لازم لصور صنفية ولا يمكن ١٣٤ ان تكون لازمة لصور واحد

كما صور الجسمية توضيح ذلك  
انها يهود عند زول المعارض  
المائع ( قال المحاكات الجواب  
انه ما زاد المفسرة بين الاعراض  
والصور مطلقا إلى آخره ) اقول لا يخفى  
عليك ان حل كلام الشارح على  
هذا يحتاج إلى تقدير بعض المقدمات  
التي لم تكن مذكورة ويمكن ان يقال لعل  
اعادة هذه الدعوى للرد على الاشراقين  
الفـ ثلثين بان المبدأ في الاجسام  
للآثار هي الاعراض قال المحاكات  
( وجواب الشارح من وجهين احدهما  
انه ثبت إلى آخره ) اقول في جواب هذا  
الجواب نظر من وجهين احدهما  
ان ما ذكره الشارح في نفي كون المفارق  
علة لاعراض الجسم وآثاره من ان نسبتته  
إلى جميع الاجسام على السواء لو لم  
لعل على انه ليس علة للصورة النوعية  
ايضا فنبأ على ما ذكره لا يمكن  
استناد تلك المبادئ إلى المفارق ويمكن  
ان يجاب عنه بان هذا الإشارة  
إلى ما حققه الشارح ووجهه صاحب  
المحاكات من بيان المغايرة بين الصورة  
التوصيفية والاعراض حيث قال فيه  
قلولا ان في المادسبب لبرودته محفوظة  
الذات لما طادت برودته بخلاف  
الصورة فانها ما زالت لا يعود  
عند زوال الزيل لا بد في عودها من  
وجود المقضي من الخارج وثانيهما  
ان الشارح بنى كلام الامام والشارح  
على ما سطره على حمل دليل الشيخ

إلى جميع المقادير ولا ان صورة ذراعين يمنع ان يكون صورة ذراع واحد  
الجسم قد يتخلل في مقام مقداره ويتكاثف فيصغر مع بقاء صورته فالثاني اما  
ان يكون له مقدار ولا فان لم يكن له مقدار كالنقطة فلا يمنع من التداخل كما عند  
تقاطع الاقطار يحدث عند كل تقاطع نقطة وجميع النقطة يجتمع في المركز اجتماعا  
رافعا للامتياز الوضعي وان كان له مقدار في الطول فقط لم يمنع من حيث  
العرض والعرض حتى ان وضع احد الخطين بجانب الآخر لم يحدث عرض  
او احدهما على الآخر لم يحدث عمق الا وانقسم السطح إلى ما لا يتقسم وانه محال  
وان كان له مقدار في الطول والعرض دون العمق لم يتنازع من حيث العمق فاذا  
وضع بعض السطوح على بعض تداخل ولا يحصل منها عمق ولا يلزم انقسام  
الجسم إلى السطوح بل التنازع من حيث المقدار ضرورة ان مقدارين يكونان  
اعظم من احدهما قوله ( اشارة انك تجد الاجسام ) الاجسام اما متلافة  
او غير متلافة فان كانت غير متلافة يختلف ما بينها من البعد فمد هو ذراع  
وبعد ذراعان إلى غير ذلك وهو اختلاف احتمال الابعاد لتقديره يختلف ايضا  
احتمال تلك الابعاد لتقدير ما يقع فيها في الابعاد ما يسهل جسم محدود ومنها  
ما لا يحتمل ان يقع فيه الجسم اصغر ومنها ما يحتمل جسما اكبر وهذا الاختلاف  
اما هو اختلاف مقداري فلا يكون لاشياء محضوا والقائلون بالخلاء فرقتان فرقة  
يرغم انه لاشيء محض وفرقة يزعم انه بعد ممتد وهو الذي سموه بعدا مفطورا  
لانهم زعموا انه مشهور مفطور عليه البدئية وان جميع الناس يحكمون  
ان بين اطراف الابعاد اثباتا بفارقه الماء ويحصل فيه الهواء وقالوا مكان  
العالم وجميع الاجسام التي فيه خلاء ابعاده متساوية لابعاد الاجسام وهو  
بعد مجرد عن المادة فالعالم ملاء مكانه هذا الخلاء وقول الشارح هذا التعريف  
للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا منظور  
فيه لان قول الامام ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما ان جلتا على عمومته  
فهو الخلاء بمعنى لاشيء وان اراد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لاشيء  
والبعد المفطور لانه اذا لم يوجد بينهما جسم فان لم يوجد بعدا صلا فهو  
لا شيء والافهو البعد المفطور فعلى تقدير يخص بالخلاء بمعنى لاشيء وعلى  
تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور واما قوله فلا يتناول  
الخلاء الذي لا يتناهي فهو غير وارد لان المراد بالخلاء المعرف الذي هو  
محل النزاع ولا نزاع في الخلاء الذي لا يتناهي وقوله بان فرض فيه اجساما

على انه يستدل باختلاف الآثار على اختلاف المبادئ وحيث لو استند اختلاف

المبادئ إلى المفارق لكان مستندا إلى اختلاف المفارق وذلك خلاف مذهبهم اذ عندهم ان جميع الصور الحادثة  
مستندة إلى العقل النضال ( قال المحاكات ) وصدور الاعراض المذكورة إلى آخره ) استدل على انها ليست

مواد لأن المسافة لا تكون فائدة أقول فيه نظر لأن الامام لم يحصل صدور الاعراض المذكورة منسوبة الى المادة حتى يرد عليه ان المسافة لا تكون فائدة بل مرادة كما بناه على كلامه انكم كما جعلتم المادة في الفلك مخصوصة للصورة التوضيحية الصادرة \* ١٣٥ \* عن المفارق الفاضلة على ذلك الفلك بمعنى ان المسافة المخصوصة

لا تكون فائدة الا لتلك الصورة الصادرة دون غيرها نقول لم لا يجوز ان يكون المادة الفلكية لا يقبل الا الاعراض المخصوصة الفاضلة عليها على ان يكون فاعل الاعراض هو المفارق للمادة وكذا اني كونها استعدادات بناء على انها لا بد ان يكون محصلة للجسم متنوعة والاستعداد ليس من شأنه ذلك لا بخلاف من حرازة ليس تلك المقدمات المذكورة في كلام الشيخ (قال المحاكات فلهذا هو المراد من قوله وسائر الاحوال المذكورة) اقول كونها متعلقة بالمادة ايضا مراد لحصول المقصود منه ايضا ضرورة ان المتعلق بالمادة غير المادة فلا استدراك اذ لا استدراك على من استدلل على مطلوب بدليلين فائدة لا يذهب عليك ان اراء ادات الامام لا يختص بدليل اول او ثان وكذا ما زاده الشارح لتحقيق كونها صورة جوهرية حالة في الهيولى لا يختص بالدليل الاول ضرورة ان الدعوى في الدليلين واحدة وقد ذكر هذا في الاول واكتفى منه في الثاني (قال المحاكات وعندى ان هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ وسبق توجيهه اقول فيه نظر لانه لو لم يقل في الدليلين ان تلك الآثار والاعراض مختلفة بل فرض انها متشابهة لم يثبت الاحتياج الى صورة توضيحية مغايرة

معناه فرض في الخلاء اجسنا ما جسمين بينهما بعد محدود وجسمين آخرين بينهما بعد آخر اعظم من ذلك او اصغر او مساو ليتقدر الخلاء الواقع بين تلك الاجسام بها وقد ثبت في الفصل المتقدم ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة لان كل بعد قابل للقسمة الوهمية بالضرورة فيكون قابلا للقسمة الانفكاكية فيكون ذاتا مادة وهذا انما يتم لو كان من البعد المجرد شيء ينفك عنه وليس كذلك واما ان البعد المتصل ينتهي عند ساو ك الجسم اليه فلانه لو لم ينتج بل ثبت له دخل الجسم فيه فيلزم تدخلك الابعاد والذي تقرر امتناع تدخلك الابعاد الجسمانية ولا يلزم منه ان البعد الجسمي لا يدخل في البعد المجرد من المادة وانما يلزم لوائتفا في الحقيقة وهو ممنوع قوله (في مثل قولنا صرك كذا في جهة كذا) هذا يخالف لما سيحي من ان الحركة لا يكون في الجهة بل عن الجهة او اليها او امله مجاز والحقيقة ان الحركة في سمت يتأدى الى جهة كذا والجهة التي هي يمكن ان يقصدها التحرك على الاستقامة او يمكن ان يقصدها الاشارة الحسية في سمت الاستقامة وبالجهة الجهة هي التي يقصدها الحركات المستقيمة او يقصدها الاشارات الحسية الى الجهة منتهى الحركات او منتهى الاشارات ووجه المناسبة ان الجهات نهايات الامتدادات والبحث عن الامتدادات وهي المقادير يناسب البحث عن نهاياتها وقال الامام ان الجهة امر يعرض للنهايات كما ان الخط والسطح امر ان يعرضان للنهايات فهذا غير كلام الشارح وربما يورد على القياس الاول ان قولكم الجهة مقصد للتحرك ايش يعنون بالجهة هي الخيزر فلم ان التحرك يقصده او منتهى الاشارة فلان لم ان التحرك يقصده والجواب ان كل اشارة تمتد الى شيء فهي ينتهي اليه ويمكن ان يقصده التحرك منتهى الحركات والمراد بانه مقصد للتحرك ان متحركا كما يطالب البلوغ اليه ولا شك ان منتهى الحركات يكون كذلك وعلى القياس الثاني ان الاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي الى المشار اليه فهذا الامتداد اما ان يكون موجودا في الخارج او لا فان لم يكن موجودا في الخارج فمن الظاهر انه لا يلزم ان يكون طرفه موجودا في الخارج وان كان موجودا في الخارج يلزم ان يحدث كلما يشار خط نافذ في جميع الافلاك بل سطح قاطع لجميعها لان الخط نهاية السطح بل جسم لان السطح نهاية الجسم ومن الذين استدلوا وجوابه ان يقال هب ان هذا الامتداد ليس موجودا في الخارج الا اننا لم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه موجود في الخارج فائدة ما في الباب انه لا يكون قائم بهذا الامتداد

الجسمية اذ حيثئذ لم يثبت كون ذلك المبدأ غير الصورة الجسمية وكأنه ذهل عن قول الشارح ولا يمكن ان يقتضيها الجزمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة وكذا عن قول الشيخ وكل ذلك غير مقتضى الجزمية اليمية المتشابهة فيها بل لا بعد ان يقال خلاصة اراد الامام وارد على هذا التوجيه ايضا نظر الشيخ

حيث استعمل بمجرد ثبوت تلك الاحوال للجسم على ان لها مبدءاً في الجسم فنقول لو كان كذلك لزم ان يكون ثبوت ذلك المبدء للجسم مستندا الى امر آخر موجود في الجسم وحينئذ لا بد في الجواب من التحقيق الذي ذكره الشارح في بيان المقابلة على ما وجهه صاحب المحاكات ونقلنا آفاقنا مل ( ١٢٦ ) قال المحاكات وذلك لان

تلك الكيفية لازمة لذلك) اقول هذا الكلام من الامام يدل على ان مراده لزوم تلك الكيفيات للجسم الفلكي لا للصورة الجسمية الموجودة فيه وحينئذ لم يسقط القسمة المذكورة لان بنائها ليس على ان تلك الكيفيات لازمة للصورة الجسمية حتى ردانه باطل بل ان لزومها لنفس الجسم الفلكي وحينئذ نقول الجسم الفلكي بسبب اشتغاله على الهبولى المختصة به ليس مشتركا بين سائر الاجسام وليس اختصاصه بسبب الصورة النوعية ايضا في امر واماما اورده صاحب المحاكات من انه لا معنى للزوم الامتناع الانفكاك لجوابه انه لو كان تخصص الجسمية بسبب الصورة النوعية فالصورة النوعية معتبرة لتخصيص ذات الملزوم فلا يكون لازما لان اللازم قسم الخارج فكان لزومه بعد تحصيل ذات الملزوم والامر فيه هي ( قال المحاكات والثاني باطل لان الحال في الجسمية ان لم يكن لازما امتنع لزوم الصورة ) الخ اقول بما ذكره في نفي هذا الاحتمال يمكن نفي الاحتمالات الاخر التي ذكرها وكأني اراد في كل احتمال ان يبطل بدليل على حدة استظهارا ثم اقول هذا الكلام من الامام يدل على انه اراد بلزوم تلك الكيفيات لزومها للجسم الفلكي اى المشتغل

بل بجسم موجود هناك على ما سيأتى بيانه قوله ( يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع ) اى مراد الشيخ عن هذا الفصل ان يبين ان الجهة ذات وضع وانما يثبت لان صفرى القياس الثاني موقوفة عليها فيقال كل جهة ذو وضع وكل ذى وضع قابل للاشارة الحسية وهذا القياس مصادرة على المطلوب لان الحد الاكبر هو مفهوم الحد الاوسط فان الوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى قول الاشارة وانما ساقه الى ارتكاب هذا المحذور ظ هر قول الشيخ فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة والاولى ان يقال هذا الفصل في بيان هذه الصفرى حتى يكون الكلام ان الجهة لا بد ان يكون مشارا اليها لانه يقع نحوها الحركة فهي مشار اليها واليه اشار بقوله لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة واما قوله لوضعها فمعناه ان الجهات في نفسها وحقيقتها قابلة للاشارة قوله ( يريد بيان ماهية الجهة ) اعلم ان حاصل ما تقرر ان الاشارات تمتد منا ولاشك ان لها منتهى وكذلك يصدر من الاجسام حركات مستقيمة وهي تمتد الى المنتهى فمنتهى الاشارات والحركات يكون بالضرورة موجودا ذا وضع فلما تبين وجود الجهة وانه على اى انحصار الوجود اراد ان يبين ماهيتها فهي طرف الامدادات لانه لا يجوز ان ينقسم وتقرير السؤال ان قسمة الحركة الى الحركة الى الجهة والحركة عنها انما ينحصر لو كانت الجهة غير منقسمة فانها لو كانت منقسمة لم ينحصر في القسمين لان هناك قسما آخر وهو الحركة في الجهة فانحصار تلك القسمة موقوف على عدم انقسام الجهة فلو بين عدم انقسامها بتلك القسمة كان مصادرة على المطلوب وجوابه ان ذلك القسم منافى لهية الجهة فان الجهة ما اليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة لكانت الجهة مسافة وانه محال قوله ( احدهما جعل الكبرى اخص ) اى انخص الكبرى بالمتحرك بالابن فنقول الجهة مقصد المتحرك في الابن ومقصد المتحرك في الابن موجود وحينئذ لا بد التقيض بالمتحرك في الكيف وهذا الجواب ليس بتمام ولا مطابق للتمت اما انه ليس بتمام فلان مقصد المتحرك اما ان يجب ان يكون موجودا او لا يجب فان لم يجب فمقصد المتحرك في الابن لا يجب ان يكون موجودا وان وجب فمقصد المتحرك في الكيف يلزم ان يكون موجودا والا فما الفرق واما انه ليس بمطابق للتمت فلان كلامه ان الجهة مقصد المتحرك لا بالتخصيص

بل

على ما فهمه الشارح من كلامه لانه لو اراد لزومها

لصورة لكن بسبب التحصيل الذي هو الهبولى لتوجه ان الهبولى لما لم تكن لازمة للصورة الجسمية لاختصاصها بالفلك وعند عدم اختصاص الصورة به كيف يكون مبدءا لما يكون لازما للصورة وقد عرفت آفاقنا هذا اللازم

للشيء لابد ان يتمتع انفكاكه عن الشيء اللهم الا ان يحمل على الصورة الجسمية المخصوصة (قال المحاكات وهذا ليس بشيء لان المعارضة لوقايت الى آخره) اقول فيه بحث لان هذا القائل حل التسليم في المعارضة على معناه الظاهر وهو الاذعان \* ١٣٧ \* بالدليل والاصديق بمقدمته على ما ينادى عليه دليله وحينئذ يرجع

المعارضة الى النقض لا فائدة فيه لدفعه لانه حينئذ يصير المعارضة راجعا الى المنع بعد التسليم وهو غير معقول بل الحق في الجواب ان يقال ليس المراد بتسليم الدليل في صورة المعارضة الاذعان به والتصدق بصدق بمقدمته بل عدم التعرض له والسكوت عنه وحينئذ يظهر انه لا يلزم من تسليم الدليل بهذا المعنى تسليم هذا المدلول والاذعان به (قال المحاكات فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا) اقول الظاهر ان الامام جعل المادة مخصصة ومرجحة تلك الكيفيات للملك وليس غرضه انها فاعل حتى يرد ان القابل لا يكون فاعلا ولو سلم انه جعلها فاعلا فاعلم ان لا يلزم منه كونها فاعلة للزوم الاعراض لانفس الاعراض والقابل انما لم يكن فاعلا لما يقبله على ما صرح به الشارح في تقرير الدليل لانه ليس فاعلا لشيء اصلا (قال المحاكات وفيه نظر لا ما نقول هب ان الصورة التوعية) اقول الظاهر ان المنع المشار اليه بلفظة هب هو انه يمكن ان يكون اختصاص الجسمية الفلكية من جهة اختصاص الهيولى بالصورة التوعية (قال المحاكات لجواز لزوم الصورة وعدمها معا على ذلك التقدير) اقول هذا اي كون الشيء الواحد ولو كان محالا مستلزما

بل بالحصول عندها و لا اوقربا فلا خفاء في ان مقصد المتحرك بالحصول عنده لابد ان يكون موجودا واما الكيف فهو مقصد المتحرك بالحصول فيجب ان لا يكون موجودا والا لزم تحصيل الحاصل هذا هو الفرق الواضح المطابق لمقتضى الكتاب والله اعلم بالصواب \* النقط الثاني \* قوله (الاجسام تنقسم باعتبار الجهات) اراد بيان الاجسام الاولى والثانية ولما كانت الجهات اطراف الامتدادات ومفطعها كانت حدودا فالحد هو الذي تقوم به تلك الحدود وتعينها والاجسام باعتبار الجهات اما محددات الجهات واما ذات الجهات وهي التي تحصل في الجهات لا بمعنى الحصول في حافى الجهة بل بمعنى القرب اليها وهي الاجسام التي في قوله (في الحوضين تقرير ذلك) المشهور فيما بين الناس ان الجهات ست وسبب ذلك ان لامداد الموضع في كل جسم ثمانية لا غير وكل بعدله طرفان وقد تعريفه فوق بحسب الطبع احترازا عن الالتباس فان ما يلي رأس فيه ليس يعرف في لانه ليس على الهيئة الطبيعية وتعريف العين بحسب الاغاب لا يعرف بصراحيب القوي ضعيفا ولا يقال له انه يسار في العرف لانه لا يصدق عليه انه قوي الجانبين في الاغاب قال الامام نقلا عن السناء سبب الشهرة اعتبار ان عاى وهو حال الانسان بحسب ما فهم العوام من حسنة فاذهم يسمون الجهة القوية منه عينا او ما يقابلها سمى لا وما يلي وجهه قد ما وما يقابلها خلفا وما يلي رأسه وقدمه فوقا وسفلا واما في الحيوانات ذوات الاربع فافوق منها ما يلي ظهرها والسفل ما يلي بطنها واعتبار خاص وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم اربعة اثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست و اشار الشارح في اثني بيانه الى ان الاعتبار الاول مداجع الى الاعتبار الاخير فليس فوق الانسان وتحتة الا باعتبار طول قامته الذي هو الامتداد الطولي في الجسم ولا يمينه ولا شماله الا بحسب عرض قامته الذي هو الامتداد العرضي ولا قدمه ولا خلفه الا باعتبار نخس قامته وهو الامتداد الباقي فلا يكون سبب الشهرة الاشياء واحدا نعم لا يجوز ان يكون اعتبارهم الجهات في الانسان او لانه اقرب اليهم ثم يستعملونها في سائر الحيوانات والاجسام ويمكن ان يقال السابق الى او هام العمامة ان الانسان لما احاط به جنبان وعليهما اليان وظهور وبطن ورأس وقدم كان له الجهات الست اما اليمين واليسار فاعتبار الجانبين واما الفوق والسفل

للتقيضين مع انه خلاف ما حققه \* ١٨ \* في شرح المطالع غير مطابق للواقع لوجهين احدهما انه من المعلوم بالضرورة انه لا يتصور علاقة ذاتية بالتقيضين معا وثانيهما ما حققه في شرح المطالع بان استلزام الشيء لاحد التقيضين ملزوم لمنافاته للآخر ومنافاته ملزوم لعدم استلزامه فلو كان مستلزما للتقيضين

ازم اجتماع النقيضين وهو تحقق استلزامه لكل منهما وعدم استلزامه لا يحجب هذا التقدير بل في نفس الامر لان المزوم وهو المحال المفروض وان لم يكن متحققا في نفس الامر لكن استلزامه للنقيضين فرض انه في نفس الامر ولتأليه كلام ذكرناه في تعليلنا على شرح ❖ ١٣٨ ❖ المطامع فليرجع اليها وبعد

الاغراض عن هذا الكلام نقول منع امكان الصورة النوعية للفلك امكانا ذاتيا بعيدا عن الانصاف (قال المحاكات اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة) يعني ان انفي الاستلزام مطلقا محلل الى نفي الاستلزام في حال الوجود وقد صرفت حاله والى نفيه في حال العدم ونقول فيه ان انتفاء اللازم لا يستلزم انتفاء الملازمة ولا يخفى ما فيه من التكلف والاضطرار ان يقول عدم لزوم عدم على تقدير العدم لا ينافي ثبوت لزوم عدم على تقدير الوجود الذي هو المطلوب واراد بالسؤالين ما ذكره بقوله وايضا وما ذكره بقوله على انه (قال المحاكات والحق في الجواب) اقول فيه بحث اذ لا امام ان يقول يرد حيثئذ ما اوردنا على تقدير استناد الصورة الى ذات المادة بان نقول فليكن لزوم الاعراض للفلك مستندا الى ذات تلك الاعراض اللازمة من غير حاجة الى توسط الصورة (قال المحاكات ومن ههنا بين ان مراده الى آخره) اقول الفرق بين اللزومين بان في صورة الاستفسار عن سبب لزوم الصورة النوعية للجسمية لا يمكن اختيار كون السبب نفس اللازم الذي هو الصورة النوعية اذ عند الشارح لزوم الصورة للجسمية غير معقول على ما بينه واما لزوم

فحسب الرأس والقدم واما القدم والحلف فباستمرار البطن والظهر واما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر الا انه ليس بالمحفوظ في الرأي العامي قوله (وهذا باعتبار ما هو غير واجب) اي انقسام الجهات الى الست انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعها على زوايا قائمة وهو اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لاطراف الامتداد القائم على آخر فاطراف الامتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة او لا وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات اطراف الامتدادات لاطراف الامتدادات القائمة بعضها على بعض واطراف الامتدادات غير متناهية لا تنحصر في عدد وسلك الامام طريقا آخر وقال الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان ارى يدبه الجهات بالفعل انتقض بالكرة التي لا قطع فيها ولا حركة لانها لا جهة لها بالفعل اذ الجهة طرف الامتداد ولا امتداد فيه اصلا وان ارى يدبه الجهات بالقوة في الكرة بل في كل جسم جهات لا تنهاى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا تنحصر الجهات في الست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضاعفات عددها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سمي كل حد جهة او عددها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات هذا اذا كانت المضاعفات اجساما اما اذا كانت سطوحا فعدد جهاتها عدد خطوطها ونقاطها وعدد خطوطها كما يقال للثلاث جهات ثلث فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام في المضاعفات الجسمية فالثلاث لا يطابق المثل فتقول مراده بالمضاعفات ما هو اعم من الاجسام والسطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت وانما سمي كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا او سطوحا او جسما تعليميا فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام من الامام مناقض لما ذكره اولاً لأن كل حد غير نقطة لو كان جهة لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فيبطل قوله لاجهة فيه بالفعل وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم

الجسمية للصورة فمعقول عنده فيمكن استناده الى ذات المزوم (قال الشارح وعن الثاني ❖ انقسامها ❖

ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة) اقول فيه نظر اذ لا امام ان يقول حيثئذ لم لا يجوز ان يكون المبدأ لتلك الآثار المختلفة هو الصورة الجسمية بانضمام شرائط مختلفة يتحقق كل منها في جسم

يخص تلك الآثار والاعراض "وتب تخصص كل منها بنظم لعله هو الاعراض السابقة على ما يقولون في الصور النوعية العنصرية ولا يندفع هذا الا بالتكبانة لاد ههنا من امور يتحصل ويتقوم به تلك الاجسام والاعراض ﴿ ١٢٩ ﴾ وليس كذلك لان العرض ليس مقوما للنوع الحقيقي الجوهرى

انقسامها في مأخذ الاشارة والخط والسطح غير متقسمين في مأخذ الاشارة وان كانا متقسمين من جهة اخرى وقبل ان المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات وفيه ايضا نظر لان الذي تقرر في آخر النقط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد الخطي فلا فان قيل قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة ومقطعهما والاشارة امتداد يخرج من المشرق وينتهي الى المشار اليه ولا شك ان الامتداد الخارج من المشرق انما هو الخط فتكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الانقطة فنقول الاشارات تنتهي الى السطح المحدد فهو مقطعهما والامتدادات الخطية انما تقطع بالقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الاشارات لا وجود لها في الخارج وان وجب وجود المشار اليه في الخارج على ان البرهان دل على ان جهة افروق هي سطح المحدد والحكمة باسرها صرحوا به فكيف يحمل الجهة طرف الامتداد الخطي قوله ( فنقول الجهات الست ينقسم ) من الجهات الست التي يشتر الناس اليها ويحصرهم الجهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ومنها ما لا يتبدل قال الامام اما التي تتبدل فلما كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الضعيف قويا وبالعكس لا قلب اليسار يميننا وبالعكس واما القدم فلما كان عبارة عن الجانب الذي يحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس يتبدل الخلف والقدام وهذا فرض غير واقع وما ذكره الشارح وهو يتبدل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع فان قلت هب ان فرض الامام في الخلف والقدام غير واقع فاما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فنقول لعل مراده ان يفرض الوجه في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس والا لم ينقلب اليمين يسارا واليسار يميننا بمجرد تبدل الجانب القوي والضعيف في النادر على ما مر وقال ايضا واما الفوق والسفل فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل فانه ان كان المراد منهما ما يلي رأس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض كما اذا قام شخص على احد طرفي قطر الارض وشخص آخر على الطرف الآخر فالجانب الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي يلي رأس الآخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم

لكن هذا كلام آخر ليس مذكورا في المتن ( قال المحاكات فان كان معلولا للماهية كواجب الوجود ) هذا سهو منه لما سيجي ان ليس للواجب ماهية كلية وتشخص زائد كان معلولا لها ولعل مراده مجرد التمثيل للتوضيح وان لم يكن مطابقا الامر نفسه والاولى التمثيل بالاعتول المنحصرة كل منها في فرد كما هو المشهور ( قال المحاكات لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في افاضته ) لا يخفى ما فيه من المنع اذ يجوز ان يكون الفاعل متعددا ويجوز ان يكون ههنا فاعل واحد يتعدد شروطه واعتباراته ( قال المحاكات حتى يكون الصور متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال ) اقول الصواب تركه لان تشابه الصور مع اختلاف المقادير والاشكال غير معقول اذ المراد من التشابه الاتحاد كما يدل عليه كلام الشارح حيث قال لا تشابه الكل والجزء لان الجزء والكل لا يجب ان يتحدوا ومن العلوم انه لا يتصور اتحاد الصورة شخص مع اختلاف المقادير والاشكال والالزم ان يكون الشخص واحد مقادير واشكال مختلفة هذا خلف والظاهر ان صاحب المحاكات حل التشابه على معناه الظاهر المقنن للمفارقة والتعدد ولهذا قال والحق ان الالزم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد وظل

عن كلام الشارح النقول ( قال المحاكات لان عظم الكل من لوازمه ) اقول يمكن ان يقال مقصود الشارح انه من مجرد كون الحامل كافيا في تشخيص الصورة بالمعنى الذي قرره الآن انه المراد من كلام القوم وهو انه كاف في اعراض الصورة من المقدار والشكل لا يلزم الا التشابه في المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء وان كان يلزم ذلك من تشابه

ارتب اجتماع التقيضين وهو تحقق استلزامه لكل منهما وعدم استلزامه لا بحسب هذا التقدير بل في نفس الامر لان المازوم وهو المحال المفروض وان لم يكن متحققا في نفس الامر لكن استلزامه للتقيضين فرض انه في نفس الامر ولنا عليه كلام ذكرناه في تعليلاتنا على شرح ❖ ١٣٨ ❖ المطامع فليرجع اليها وبعد

الاغراض عن هذا الكلام نقول منع امكان الصورة النوعية للفلك امكانا ذاتيا بعيد عن الانصاف (قال المحاكات اذا انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة) يعني ان انفي الاستلزام مطلقا محلل الى نفي الاستلزام في حال الوجود وقد عرفت حاله والى فقيه في حال العدم وتقول فيه الى انتفاء اللازم لا يستلزم انتفاء الملازمة ولا يخفى ما فيه من التكلف والاطهر ان يقول عدم اللزوم على تقدير العدم لا ينافي ثبوت اللزوم على تقدير الوجود الذي هو المطلوب واراد بالسؤالين ما ذكره بقوله وايضا وما ذكره بقوله على انه (قال المحاكات والحق في الجواب) اقول فيه بحث اذلالام ان يقول رد حيثما اوردنا على تقدير استناد الصورة الى ذات المادة بان نقول فليكن لزوم الاعراض للفلك مستندا الى ذوات تلك الاعراض اللازمة من غير حاجة الى توسط الصورة (قال المحاكات ومن ههنا تبين ان مراده الى آخره) اقول الفرق بين اللزومين بان في صورة الاستفسار عن سبب لزوم الصورة النوعية للجسمية لا يمكن اختيار كون السبب نفس اللازم الذي هو الصورة النوعية اذ عند الشارح لزوم الصورة للجسمية غير معقول على ما بينه واما لزوم

فحسب الرأس والقدم واما القدم والخلف فباختيار البطن والظهر واما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر الا انه ليس ملحوظا في الرأي العامي قوله (وهذا باعتبار ما هو غير واجب) اي انقسام الجهات الى الست انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعها على زوايا قائمة وهو اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لاطراف الامتداد القائم على آخر قاطراف الامتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة او لا وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات اطراف الامتدادات لاطراف الامتدادات القائمة بعضها على بعض واطراف الامتدادات غير متناهية لا تنحصر في عدد وسلك الامام طريقا آخر وقال الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان ارى به الجهات بالفعل انتقض بالكرة التي لا قطع فيها ولا حركة لانها لاجهة لها بالفعل اذ الجهة طرف الامتداد ولا امتداد فيه اصلا وان ارى به الجهات بالقوة في الكرة بل في كل جسم جهات لا تنهاى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا تنحصر الجهات في الست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضاعفات عدد مالها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سمي كل حد جهة او عدد مالها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات هذا اذا كانت المضاعفات اجساما اما اذا كانت سطوحا فعدد جهاتها عدد خطوطها ونقاطها وعدد خطوطها كما يقال للثلاث جهات ثلث فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام في المضاعفات الجسمية فالمثلث لا يطابق المثل فنقول مراده بالمضاعفات ما هو اعم من الاجسام والسطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت وانما سمي كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا او سطحا او جسما تعليميا فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام من الامام منافق لذكره اولاً لأن كل حد غير النقطة لو كان جهة لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فيبطل قوله لاجهة فيم بالفعل وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم

الجسمية للصورة فمعقول عنده فيمكن استناده الى ذات المازوم (قال الشارح وعن الثاني ❖ انقسامها ❖ ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة) اقول فيه نظر اذلالام ان يقول حيثما لم لا يجوز ان يكون المبدأ لتلك الآثار المختلفة هو الصورة الجسمية بانضمام شرائط مختلفة يتحقق كل منها في جسم

يخص تلك الآثار والأعراض "وسبب تخصص كل منها بجسم لعله هو الأعراض السابقة على ما يقولون في الصور النوعية العنصرية ولا يتدفع هذا إلا بالتكاثف بأنه لابد ههنا من أمور يتحصل ويتقوم به تلك الأجسام والأعراض ١٢٩ وليس كذلك لأن العرض ليس مقوما للنوع الحقيقي الجوهرى

لكن هذا كلام آخر ليس مذكورا في المتن (قال المحاكات فان كان معلولا للماهية كواجب الوجود) هذا سهو منه لما سيجي ان ليس للواجب ماهية كلية وتشخص زائد كان معلولا لها ولعل مراده مجرد التمثيل للنوضح وان لم يكن مطابقا للامر نفسه والاولى التمثيل بالاعمال المنحصرة كل منها في فرد كما هو المشهور (قال المحاكات لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في قاضته) لا يخفى ما فيه من المنع اذ يجوز ان يكون الفاعل متعددا ويجوز ان يكون ههنا فاعل واحد يتعدد شروطه واعتباراته (قال المحاكات حتى يكون الصور متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال) اقول الصواب تركه لان تشابه الصور مع اختلاف المقادير والاشكال غير معقول اذ المراد من التشابه الاتحاد كما يدل عليه كلام الشارح حيث قال لا تشابه الكل والجزء لان الجزء والكل لا يجب ان يتحدوا ومن المعلوم انه لا يتصور اتحاد الصورة شخص مع اختلاف المقادير والاشكال والالزام ان يكون شخص واحد مقادير واشكال مختلفة هذا خلف والظاهر ان صاحب المحاكات حل التشابه على معناه الظاهر المقضي للمفارقة والتعدد ولهذا قال والحق ان الالزام ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد وحفل

انقسامها في مأخذ الاشارة والخط والسطح غير منقسمين في مأخذ الاشارة وان كانا منقسمين من جهة اخرى وقيل ان المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات وفيه ايضا نظر لان الذي تقرر في آخر النمط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد الخطي فلا فان قبل قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة ومقطوعها والاشارة امتداد يخرج من المشبر وينتهي الى المشار اليه ولا شك ان الامتداد الخارج من المشبر انما هو الخط فتكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الانقطة فتقول الاشارات تنهى الى السطح المحدد فهو مقطوعها والامتدادات الخطية انما تنقطع بالقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الاشارات لا وجود لها في الخارج وان وجب وجود المشار اليه في الخارج على ان البرهان دل على ان جهة افوق هي سطح المحدد والحكمة باسرها صرحوا به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي قوله (فقول الجهات الست ينقسم) من الجهات الست التي يشتر الناس اليها ويحصررون الجهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ومنها ما لا تبدل قال الامام اما التي تبدل فلما كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلوفرضا الجانب الضعيف قويا وبالعكس لا قلب اليسار يمينا وبالعكس واما القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلوفرضا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس يتبدل الخلف والقدام وهذا فرض غير واقع وما ذكره الشارح وهو تبدل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع فان قلت هب ان فرض الامام في الخلف والقدام غير واقع فاما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فتقول لعل مراده ان يفرض الوجه في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس والا لم ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب القوي والضعيف في التادر على ما مر وقال ايضا واما الفوق والسفل فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل فانه ان كان المراد منهما ما يلي رأس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض كما اذا قام شخص على احد طرفي قطر الارض وشخص آخر على الطرف الآخر فالجانب الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي يلي رأس الآخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم

عن كلام الشارح انقول (قال المحاكات لان عظم الكل من لوازمه) اقول يمكن ان يقال مقصود الشارح انه من مجرد كون الحامل كافيا في تشخيص الصورة بالمعنى الذي قرره الآن انه المراد من كلام القوم وهو انه كاف في اعراض الصورة من المقدار والشكل لا يلزم الا تشابه في المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء وان كان يلزم ذلك من تشابه

المقدار والشكل فتشابه الكل والجزء ليس لازما من الفرض المذکور بل كان لازما مما يلزم منه ولا يبعد ان يقال ايضا مقصود الشارح من التشابه هو الاتحاد على ما قررنا انفا فراده انه يلزم ان يكون جميع الصور متقدرا متشكلا بمقدار واحد وشكل واحد ويكون الموجود من كل منهما شخصا واحدا \* ١٤٠ \* وایس لاحد ان يقول فيثبت

لا يتصور كل وجزء مع ان المقدار وماله المقدار لابد ان يكون له كل وجزء فرضي لان مجرد وجود المادة يكفي لتحقيق الكمية والجزئية الفرضية ولا يشترط في تحقق الكمية والجزئية الفرضية امر سوى المادة واعتبار العقل اذ لا اختلاف ههنا في الخارج بل العقل فرض فيه جزأ متقدرا بمقدار اصغر من مقدار الكل (قال المحكيات وعن السؤل الثاني اننا لنسلم) اقول لا يخفى على الناظر في عبارة الكتاب ان ایس فيه اشعار بالسؤل اشني ولا بجوابه بل لا ينطبق عليه اصلا (قال المحكيات فلانه لو وجد مرتين يلزم وجود الشخص الواحد مرتين) اقول حل النذرة على ما يكون باعتبار الزمان فقال ما قال ولا يخفى ان وجود تلك الامور مرتين مثل وجود الشخص مرتين مستلزم لاعادة المعدوم في الكلام استدراك على ان قول الشارح فان الاشخاص من حيث لا يتماثل آيدل على ان المراد من النذرة ما يكون من جهة المسادة اى كل فرد لا يتحقق في مواد متعددة والالزم شخص واحد في مواد متعددة وحينئذ يظهر ان المراد من عدم التماثل عدم الاتحاد اذ لا مانع من تماثل الاشخاص في مواد متعددة فتدبر (قال المحكيات لان القوى السماوية تأثرت بها واثارها غير

كل منهما يذهب الى رأس الآخر فلو فسر الفوق بما يلي الرأس والتحت بما يلي الرجل فاذا اعتبر الفوق ما يلي رأس احدهما كأن ما يلي رأس الآخر هو التحت لا ما يلي رجله وبالعكس فهما يتبدلان واركان المراد منهما ما يلي السماء وما يقابله لم يمكن ان يتبدلا بالفرض اصلا وكان هذا الكلام اعتراض على الشيخ حيث طلق القول بان الفوق والسفل من الجهات التي لا تتبدل اجاب الشارح بانه لا يراد بالفوق والسفل ما يلي الرأس والقدم مطلقا والانتدال بالانتكاس وكفى هذا اقدر في بيان تبدله ولا حاجة الى الصورة التي فرضها بل المراد مما ورد في عباراتهم ما يلي الرأس والقدم بالطبع والجنب الذي يلي رأس الشخص القائم على الطرف الاخر من قطر الارض ليس الذي يلي القدم بالطبع فان قلت لاشك ان الشخص القائم على طرف قطر لارض رأسه وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجنب الذي يلي رأس الشخص الآخر يلي القدم بالطبع فيكون سفلا باقيا على ذلك فتقول قوله بالطبع ایس صفة للقدم بل متعلق بالفعل ومعنى التعاق ان لرأس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة الطبيعية التي لرأس كل شخص مع الجهة ليست هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الاخر معها ولالكان قدم شخص لاخر لو فرضنا حيث رأس الشخص الاول كانت على النسبة الطبيعية وایس كذلك فلا يكون ما يقرب رأس احد الشخصين من طبيعي ما يقرب قدم الشخص لاخر فربا طبيعيا وما يقربه ذلك فهو اشارة الى عين الفلك وشبهه فان الجنب الشرقي مندي يسمى باليمين لار قوة حركته انما يظهر فيه ومقابلته بالشمال كما في الانسان ويحتمل ان يكون المراد بما يشبه ذلك القدم والخلف لانه ذكر من الجهات المفروضة اليمين والشمال فلم يبق من ذكر الجهات الست الا القدم والخلف فاذا احلناه عليهما كانت الجهات الست كلها مذكورة ومعنى الاحتمالين ان قوله مثل اليمين والشمال فيما يليهما مشتمل على امرين احدهما اليمين والشمال والاخر ما يلينا فذلك في قوله ومثل ما يشبه ذلك ان كان اشارة الى ما يلينا كان الكلام ومثل ما يشبه ما يلينا وما يشبه ما يلينا هو عين الفلك ويساره فان ما يشبه ما يلينا هو ما يلي ذلك وهو يمينه وشماله كما ان ما يلينا هو يميننا وشمالنا وان كان اشارة الى اليمين والشمال في شبههما هو القدم والخلف لان تفسير اليمين والفلك وشبهه ان نسب لان قوله فيما يلينا يدل دلالة لطيفة على ان المراد من مثل ما يشبه ذلك لا فيما يلينا والا لكان قوله فيما يلينا مستدركا وقد شبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون

ثابتة هذا مبنى على ان تأثيرها منصرف في التحريك واثارها في الحركات والاضاع لكانت له مثبت \* رأسه \* (قال المحكيات يمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من الفاعل في كلام الشارح ما صعد القابل على ما يشبه به كلامه بحيث قال فان جميع ذلك دليل فاعلية لتخصيص الصورة واما الحامل

فهو صلة قابلية فان مقابليتها بالعلة الفا بلية وكذا جمعيتها بما يشعر بان المراد ما سوى العلة القا بلية والافا فاعل امر واحد وما ذكره ففيه انه عدم من جعلتها القوى السماوية ومعلوم انها تجماع لشخص الصورة وليست معدة وعن الثاني ان المراد بالشخصات ما يكون \* ١٤١ \* سببا لاختصاص تلك الاعراض وامتيازها لانفس تلك الاعراض

سواء كان فاعلا حقيقيا او شرطا او معدا وعلى هذا لا يتوجه ما أورده بقوله لكن الشيخ وصف العلة بانها يتجدد بها الخ وكذا ما ذكره بقوله وايضا ان المراد بالشخصات ما يكون علة لتعيين تلك الاعراض على وفق ما سبق (قال المحاكات لكن الشيخ وصف العلة بانها يتجدد بها آه) اقول سيحيى انه لا معنى للمعارض المستخص لانها في شخصها ووجودها محتاجة الى محلها فلو تشخص معروضها به لزم الدور لان ماهياتها لا يمكن ان تكون مشخصة لاشترائها بين اشخاص كثيرة فراد الشارح المحقق من الشخصات ما له مدخل في تشخص الصورة حقيقة وهي ما يكون علة مخصصة لها وتلك الاعراض مغايرة لها وما قررنا ظهر اندفاع قوله لكن الشيخ وصف العلة آه وكذا قوله وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ آه (قال المحاكات فهو ولا يتم لما تبين ان مراده من العلة القا علية العلة للمعدة) يعني ان العلة للمعدة لا يلزم فيمكن ان كان له علة قابلية ان العلة في العلة الفاعلية الحقيقية اقول هذا انما يرد على ما وجهه كلام الشارح من ان المراد من العلة الفاعلية معدات الصور واما على ما وجهنا من ان المراد من العلة الفاعلية ما عدا العلة القابلية فلا يرد وكذا لو كان المراد من العلة الفاعلية ما يكون فاعلا حقيقة او ما يكون معدودا في جانبها وكونها معدة بخصوصها غير مرادة

رأسه في جهة القطب الجنوبي ويمينه الى المشرق ووجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبي علوا والشمال سفلا والمشرق يمينا والمغرب شمالا ووسط السماء قداما ومقابله خلفا وبحسب الحركة الغربية بانسان رأسه في جهة القطب الشمالي ويمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربع بخلاف القدم والخلف وما فرضه الشارح انما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق يمينا باعتبارها واعلم ان الشيخ انما قدم هذه المقدمة على اثبات محدد للجهات لان الكلام ليس في تحديد الجهات مطلقا فان لكل جسم حدا وحدا او احدودا انما يتعين وضعها بذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل في تحديد الجهات التي يشير الناس اليها لا في جمع تلك الجهات بل في تحديد الجهات الحقيقية منها وهي جهة الفوق وجهة السفلى فقد حرر الدعوى بهذه المقدمة فلم هذا قال فلنعد ما هي بالفرض قوله (ثم من المحال قبل الخوض في البرهان) لابد من تهديد مقدمة وهي ان الجهتين المختلفتين الحقيقيتين جهتان متعینتان بالطبع متقا بلتان بالطبع اما انها متعینتان بالطبع ولانا نرى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرك بالطبع الى فوق كالنار وبعضها يتحرك بالطبع الى تحت كالارض فلو لا ان الفوق والتحت جهتان متمايزتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع واما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الآخر بالطبع وايضا احدهما ما يلي رأس كل شخص بحسب الطبع والآخر ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفا امتداد متقابلان ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان غاية القرب من جسم يكون الآخر غاية البعد عنه بالضرورة اذا تمهد هذا فنقول لما كان في الموضع خفاء فلا بأس ان نشرح كلام الشيخ اولاً ثم كلام الشارح ليحقق الفرق بينهما ولا نعبأ بالتكرار ان وقع فاما كلام الشيخ فهو ان تحديد الجهة الحقيقية وتعين وضعها اما ان يكون في خلاء او ملاء متشابه اى ملاء لا اختلاف فيه اسلافى الوقع او فيما لا يكون خلاء ولا ملاء متشابهاً والاول باطل اذ ليس حد من الخلاء والملاء المتشابه اولى بان يكون جهة طبيعية من الحد الآخر ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه فيجب ان يقع تحديد الجهة بشئ خارج عن الخلاء والملاء المتشابه ولا محالة يكون جسماً او جسمانياً لان الجهة

وان كان بعضها كذلك في الواقع فظهر ان ما ذكره الشارح تمام على ان ما ذكره صاحب المحاكات كلام على السند وذلك لانه لا يلزم من كون الشئ سراً ان يبين به ههنا ويبرهن عليه والبراد على الشيخ انه اخل بالواجب بل المناسب لاطلاق هذه اللفظة ان يكون هذا الشئ له خفاء والخفاء يقتضى ان لا يبين ههنا وهذا هو الموافق لاستعماله في مواضع.

آخر من هذا الكتاب حيث استعمل في ما لم يبين به على ما سيظهر واعلم ان ما نقله الشارح عن الامام في بيان  
 السر مطابق للتفسير المنقول عنه ولا يطابق ما فسر به الشارح كلام الشيخ على ما لا يخفى وكأنه اكتفى عنه لانه اشارة  
 الى ما سبقه تابعه وحيث كان السر الاشارة الاجالية الى الاسباب \* ١٤٢ \* الاخر لشخص الصورة

غير الهوى والاسرار الاخر اشارة  
 الى التفاصيل التي عدها الشارح آخر  
 الفصل وحيث كان قوله واقول  
 ومن تلك الاسرار كلاما على سبيل  
 الموافقة مع الامام وتسلم لصحة  
 تفسيره فتأمل وكونها معدة بخصوصها  
 غير مرادة وان كان بعضها كذلك  
 في الواقع فظهر ان ما ذكره الشارح  
 تمام على ان ما ذكره صاحب المحركات  
 كان كلاما على السند اذا حل  
 كلام الشيخ على جواب السؤال على  
 ما نقله من الامام (قال المحركات  
 فان ثبت ان كل حادث الخ) اقول ليس  
 لقائل ان يقول فاذا اعتبر في تعريف  
 المعدان ما يتوقف عليه المعلول  
 في العدم ايضا ولا يلزم من تقريره  
 الا ان الحادث السابق متقدم بالزمان  
 على اللاحق ومتقدم بالذات ايضا  
 ولا يلزم منه الاتوقف الحادث اللاحق  
 على وجود الحادث السابق ولا يلزم  
 التوقف على عده ايضا لانا نقول  
 مراتب القرب غير مجمعة للوصول  
 فكذا ما هو عللها ومراتب القرب  
 لما كان موقوفا عليها باعتبار الوجود  
 والعدم ايضا كان عللها ايضا كذلك  
 على ان المعتبر في ماهية المعد ليس  
 سوى انه ملزوم للاستعداد له فقد  
 اثبت فتأمل (قال المحركات وهو التسلسل  
 الخ) اقول ليس لاحد ان يقول  
 لعل عدم الحادث بارتفاع وجود

ذات وضع ويقين ذات الوضع لا يكون الا بذى الوضع وايا ما كان فحدد  
 الجهة انما يكون بجسم وهو اما ان يكون جسما واحدا من حيث انه واحد  
 او لا يكون جسما واحدا من حيث انه واحد لاسبيل الى الاول لان لكل  
 امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية اثنان والجسم الواحد  
 من حيث انه واحد ان كان محدد الجهة لم يحدد به من حيث هو كذلك  
 الجهة واحدة والمطلوب تحدد الجهتين فالتحديد اذن لا يكون بجسم  
 واحد من حيث انه واحد وذلك اما بان لا يكون جسما واحدا بل جسمين  
 او يكون جسما واحدا لامن حيث انه واحد لاجاز ان يكون التحديد  
 بجسمين فانه لو تحددت الجهتين بجسمين فاما ان يكون احدهما محيطا بالآخر  
 او يكونا متباينين وهما باطلان اما الاول فلان الجهتين لو تحددتا بالجسمين  
 احدهما محيط بالآخر حتى يكون تحدد احدي الجهتين بالمحيط والاخرى  
 بالمحاط كان المحيط لا محالة كالمرکز لان الجهة الاخرى في غاية البعد  
 من الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد من المحيط ليس الا المركز فيشذ  
 الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تحدد احدي الجهتين وهي غاية القرب  
 بسطحه والجهة الاخرى وهي غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحيط واقعا  
 في التحديد بالعرض حتى لو فرض المحيط بحيث لا يكون في المركز لم يقدح  
 في تحدد جهة البعد واليه اشار بقوله سواء كان حشوه او خارجا عنه فان  
 الضمير في حشوه يستعمل ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجا عن  
 المحيط بل الى المحيط اى يتحدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط سواء فرض المركز  
 في حشو المحيط او خارجا عن المحيط فلم يكن للمحاط دخل في التحديد بالذات  
 فانه لو كان له دخل في التحديد لكان اذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل تحدد  
 جهة البعد وليس كذلك فلا يكون تحدد الجهتين بالجسمين مقابلا باحدهما  
 لامن حيث انه واحد والمقدر خلافه واما الثاني فلوجهين احدهما ان كل  
 جسم يفرض من الجسمين المتباينين انما يتحدد به جهة القرب واما جهة  
 البعد فلا يتحدد بشيء منهما لان البعد عن اى جسم يفرض منهما ليس  
 محسودا فان البعد اذا كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه الى ان فان كل حد  
 يفرض انه غاية البعد فورا ذلك الحد البعد منه باضرورة بخلاف ما اذا كان البعد  
 في حشو الجسم فانه حينئذ يكون فيه حده من هو غاية البعد حتى ان كل حد يفرض  
 وراه لا يكون ابعد منه بل يكون من جهة القرب واليه اشار بقوله ما لم يكن

حادث آخر سابق عليه سبقا زمانيا وعدمه بارتفاع عدم حادث آخر كذلك وهكذا مثلا \* محيطا \*  
 عدم (ا) في هذا اليوم بارتفاع (ب) في الامس وارتفاع (د) فيما قبله وهكذا وحيث لا يلزم التسلسل  
 المحال اذ لا اجتماع بين الوجودات المتسلسلة لانا نقول اذا ارتفع وجود الحادث في الامس فلا يخفى اما ان يتحقق جميع

ما يتوقف عليه عدم الحوادث المفروض اولا في الامس اولا فعلى الاول يلزم تخلف العلول وهو عدم الحادث المفروض  
اولا عن علته الثامة لتحقيقها في الامس دون العلول على هذا الفرض وعلى الثاني ينقل الكلام الى ما به تيم علته  
الثامة انه رفع وجود ورفع ١٤٣ \* عدم يقع في هذا اليوم ويتم الكلام ( قال المحاكمات فقد بين ان قوله

الهيولى مفتقرة متقدمة في الطريق  
الخاص ) لا يخفى بعد هذا التوجيه  
اذ لا يعهد بينهم ان يذكر مقدمة  
من دليل على دعوى ثم يذكر بعدها  
مقدمات من دليل آخر على دعوى  
اعم من الاول وايضا حل الفاء  
على انه مجرد تعقيب دليل بدليل  
آخر بعيد افول لا يبعد غاية البعد  
ان يقال معنى قول الشيخ الهيولى  
مفتقرة في ان يقوم بالفعل الى مقارنة  
الصورة ما ذكره الشارح وهو ان  
تشخصها مفتقرة الى مقارنة الصورة  
وهذا اشارة الى استلزام الهيولى للصورة

واما صبر عنه بلازمه تنبيهها على  
انه لازم من الاستلزام المذكور  
وقد اشار الشارح الى لزومه في فصل  
بيان استلزام الهيولى للصورة وكان  
هذا منه رحمه الله ليظهر فائدته ههنا  
ولما قرر فيما سبق ان تشخص الصورة  
بمشاركة من الحامل يلزم استلزام  
الصورة للهيولى ايضا اذا تم ذلك  
فنقول ما ذكره الشيخ اشارة الى  
الطريق العام الذي يتنى على  
التلازم وقوله الهيولى مفتقرة في ان يقوم  
بالفعل الى مقارنة الصورة اشارة  
الى احدى مقدمتي التلازم واكتفى  
بهما عن الاخرى لشهرتهما ان  
ما ذكره في هذا الفصل حيث قال  
او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة  
ولا الصورة تجرد عن الهيولى تنبيه

محيطا ورمحا يوجه هذا المقام بان من كل جسم الى آخر ابعاد لا تقصر والجسم  
الاخر ليس بواقع في جميع ابعاده بل في بعض ابعاده دون بعض والالكان  
محاطا فلا يتحدد به بعد ذلك الجسم والوجه الاول اشد انطباقا على المقن  
لا يقال في التوجيهين نظرا ما في الاول فلانه ان اريد ان البعد المفروض غير  
محدد فالابعد المفروضة لا تحتاج الى محدد وان اريد البعد الموحود  
فلا نسلم انه غير محدود واما في الثاني فلانه ان اريد ان جميع الابعاد  
لا يتحدد بالجسم الاخر فمسلم لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموحودة  
بينهما لا يتحدد بل لا يلزم منه ان جهة السفلى لا يتحدده وانما يلزم ذلك  
لو كانت جهة السفلى هي جميع الابعاد من الفوق وهو ممنوع وان اريد به  
ان بعض الابعاد لا يتحدد بالجسم الاخر فلانسلم ان ذلك البعض هو جهة  
السفلى لانا نقول قد عرفت ان جهة الفوق وجهة التحت متقابلتان حتى  
ان اى بعد فرض من جهة الفوق في كل جانب يمتد الى جهة التحت  
واى بعد اخذ من جهة التحت فهو الى جهة الفوق وعند هذا اندفع  
الاشكال قطعا ومما بين على ايضاح المقام ما ذكره الشيخ في الشفاء  
ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدد بسطحه جهة القرب يكون  
جميع سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع  
الجوانب سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد متشابه في جسم واحد  
متشابه نسبته الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان في خارجه  
من بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك  
الجسم المحدد الحركة المقربة منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم  
من الجانب الذى لا يلي الجسم الاخر فهذه الحركة حركة مستقيمة  
الى جهة وليست من مقابلهما لكن الحركة المستقيمة الى جهة لا تكون  
الامن مقابلهما ضرورة ان الحركة الى فوق لا يكون الامن تحت وبالعكس  
وايضا لو حدد جسم جهة واحدة بالتوهم لكونها قريبا منه وجب  
ان يكون كل قرب منه من اى جانب هو تلك الجهة فتكون الجهة الاخرى  
كل بعد منه فان تحدد جميع ابعاده بالجسم الاخر كان محيطا وان لم يتحدده  
بل به وبالا جسام الاخر فلك الاجسام ان لم تكن واقعة في ابعاد  
متساوية من الجسم الاول فجهات البعد جهات مختلفة بالتوهم في مقابلة  
جهة واحدة بالتوهم وانه محال وان كانت واقعة في ابعاد متساوية فجهة

على مجموع المقدمتين وبعد ما اشار الى مقدمتي التلازم ذكر ان ذلك التلازم اما من جهة ان الهيولى محتاجة الى  
الصورة في تقومها اى وجودها بان يكون علة مستقلة الى آخر ما قال وحينئذ لا استدراك ولا يرد على هذا ما اورده  
صاحب المحاكمات على توجيه الشارح ان المقدمة الاولى على هذا التفسير لا مدخل لها في البيان ويكون اجيبا

عن البحث ولا ما ذكره الامام من ان مورد القسمة لا يتناول بعض الاقسام وهو ان يعنى الثالث كل واحد منهما مع الآخر على ما سيظهر (قال المحاكات لانه لما كانت علته امتنع انفكاكها عن المعلول) قول فيه بحث لانه قد اشتهر بينهم ان المعلول الواحد يجوز ان يكون له علل متعددة كل واحدة منها ١٤٤ بحيث لو وجد ابتداء وجد المعلول

بسيبه وان لم يجز اجتماعهما وحينئذ لا يلزم من كون الشيء علته لامر ان لا يتحقق هذا الامر بدون ذلك الشيء نعم اقول لم يجز تعدد العال المستقلة مطلقا لامعا ولا بدلاصح هذا الكلام واثبات هذا مبنى على ان المعلول لا يستند بالذات الا الى ما لا يتحقق بدونه حتى لو تحقق امر وكل واحد منها يصلح علته لامر فان كان ذلك الامر واحدا لا بالعدد كان العلة بالحقيقة القدر المشترك بين امرين وان كان واحدا بالعدد يلزم ان الشخص المستند الى احدها غير المستند الى الاخرى مثل الحركة المستندة الى اصل الدور غير الحركة المستندة الى اصل الخارج بالشخص وتعلم هذا الكلام بطالب مر حوشينا على التجريد (قال المحاكات) الاسكانات المعلولات القديمة (تلازمة) اقول فيه بحث لان المعلولات القديمة تمتنع انفكاك بعضها عن بعض والازم تخلف المعلول عن علته النامة ولا معنى للزوم الاستناع الانفكاك وتخصيص الزوم بان يكون ناشئا من المتلازمين يابى عنه القسم الثانى وهو ان يكون المتلازمان معلولى علة ثالثة يفقد تحقق كل منهما بالآخر والا صوب ان يقال لا يكفي كونهما معلولى علة موجبة مطلقا لان المراد بوحدة العلة الموجبة

البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالتويع وتلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الآخر بالعرض والمحيط كافى في تحديد الجهتين الوجه الثانى ان لكل واحد من الجسمين جهات لاتتناهى والجسم الآخر المتساين له لا يمكن ان يقع في جميع تلك الجهات فلا بد من وقوعه في بعض تلك الجهات مع امكان وقوعه في الجهة الاخرى وذلك لا بد له من تخصص مؤثر في التحديد فيكون جسما واقعا في بعض جهات الجسمين الاولين فان كان وقوعه في ذلك البعض من الجهات للجسمين الاولين لزم الدور والاتساع لئلا يكون ان يكون المحرر جسما واحدا لامن حيث انه واحد لكن لا مطلقا بل من حيث الاطاعة لان جهة القرب يتحدده واما جهة البعد فلا يمكن ان يتحدد بما يمكن خارجا عنه لان البعد عنه لا يكون محدودا حينئذ بل لا بد ان يكون داخلا فيه وهو المركز فيكون المحدد محيطا كريا وهو المدلول فان قلت لا حاجة الى هذه التقسيمات بل اكثر هذه المقدمات مستدرك اذ يكفي ان يقال الجهة لما كانت طرف امتداد فتحددها اما ان يكون في جسم او جسمين لان تعيين ذى الوضع لا يكون الا بذى الوضع ولا بد ان ينتهى الى الجسم لكن كل جسم يفرض ان يكون محددا فلاشك انه يتحدده جهة القرب فيجب ان يتحدده جهة البعد عنه لان تحدد جهة البعد بغيره محال اذا البعد عنه غير محدود والجسم الواحد اذا حدد جهتين لم يتحدد كيف ما تفق بل من جهة الاطاعة فيثبت تحدد بسطحه جهة القرب وبمركزه جهة البعد وهو المقصود فقول لا شك ان هذا محصل البرهان وخلاصته الا ان الشيخ اما زاد التقسيم الاول وهو ان تحدد الجهة اما في شيء متشابه او في غيره لانه اراد اثبات محدد الجهات على تقدير تنهى الابعاد وعلى تقدير لاتناهيها فانه لما اشار الناس الى الجهات الحقيقية وهى لاتتبدل علمنا انها جهات موجودة فهذه الجهات لابد ان يتعين وضعها فتعين وضعها اما في جسم غير متناه او متناه لا سبيل الى الاول اى ان يجوزنا وجود ملاء متشابه غير متناه لا يجوز تحدد الجهتين فيه ولهذا فرض ايضا تحدد الجهتين في الخلاء مع انه بين استحالة فقد ثبت بذلك على ان اثبات محدد الجهات لا يتوقف على تنهى الابعاد وعلى استحالة الخلاء وانما زاد التقسيم الثانى

فيهما ليس ان علة هذا المعلول بعينها علة ذلك والازم صدر الكثير عن الواحد الصريف وهو

على ما يشير اليه صاحب المحاكات بل لا بد ههنا من جهتين فاذا لم يكن الجهتان متلازمين لم يلزم تلازم المعلولين فعلم انه لا يكفي كونهما معلولى علة موجبة مطلقا قائل (قال المحاكات ولئن سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من ابن الخ) اقول

أقول هذامنة تسليم للاراد المذكور وابداع اراد آخر لان الاراد كان المقصود منه بيان مدخلية كونه الثالث  
علة في تحقق التلازم وبعد تسليمه ثم مقصوده نعم يتوجه حينئذ منع مدخلية الامر في الآخرين وهما كون العلة  
موجبه وكونها مقتضية ﴿ ١٤٥ ﴾ لدوام التعلق (قال المحاكات ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر

عنها شيان) الى قوله لا يستلزم العلة  
الا من جهة مصدرية كتب  
قدس سره والتلازم بين الجهتين  
غير معلوم اقول اذا كان كذلك  
فكونهما معلولى علة واحدة  
لامدخله في التلازم لان تلك العلة  
مالم تعد دوام التعلق لم يتحقق بينهما  
التلازم واذا افاد دوام التعلق تحقق  
التلازم ولا دخل لكون العلة علة  
لكل واحد من المعلولين في افادة  
دوام التعلق والحاصل انه لا فرق  
بين كون علة واحدة وبين كونها  
اثنين في تحقق التلازم بينهما لانه  
اذا لم يشترط تلازم الجهتين لم يلزم  
التلازم بين المعلولين اصلا وان  
اشترط فعلى تقدير تعدد العلة فيهما  
قد يتحقق التلازم ايضا بعد اشتراط  
التلازم بين الطرفين فقيده وحدة علة  
كل منهما لامدخله في التلازم  
اصلا نعم لو كانت علة احدهما  
ببينهما علة الآخر لكان وحدة  
العلة لهما مدخل في تحقق التلازم  
لكنه باطل على ما ذكره وعلى تقدير  
صحته يلزم استدراك قيد افادة تلك  
العلة دوام التعلق فتأمل (قال المحاكات  
فبقى ان يكون العلة هي الصورة ويجب  
فيه الاقسام الثلاثة) كون العلة هي  
الصورة هو المقدمة التي عبر عنها  
الشيخ بقوله واعلم ان الهوى مفتقرة  
الى مقارنة الصورة فكون الهوى

وهو تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين دفعا لما سبق الى الاوهام  
العامة من ان السماء سطح مستو هو فوق والارض ايضا سطح مستو  
هو تحت هذا ما يتعلق بالمتن واما الشرح فقوله فالجهتان المتعینتان بالطبع  
يكون تعين وضعهما اى تحدد الجهتين وهو تعين وضعهما اما في شيء  
متشابهه خلاء كان او ملاء واما في شيء مختلف وهذا يوهى انه ليس  
على محضا ذاة كلام الشيخ لان قوله متشابهه صفة للملاء فاللآء المتشابهه  
قسم والخلاء قسم آخر وقد جعلهما الشارح قسما واحدا لكن الخلاء  
ايضا لما كان متشابهها لان المراد به البعد المفقور والدليل على استحالة  
التحدد بهما مشتركا صار اقسما واحدا وهو محال لثلاثة اوجه احدها  
ان بعض حدود التشابه ليس اول ما يكون جهة من سائرهما وقد اشار  
ههنا اشارة لطيفة الى ان قول الشيخ بان يجعل جهة مخالفة لجهة  
اخرى فيه استدراك لان اى جهة من الجهتين تفرض وان كانت  
مخالفة لجهة اخرى بالطبع الا ان الدلالة ليست تتوقف على هذا الاختلاف  
بل لو لم يكن الاجهة واحدة لا يجوز ان يتحدد بالتشابه لان بعض حدوده  
ليس اولى بان يكون تلك الجهة ومطلوبا لبعض الاجسام دون بعض  
من غيره لكن قوله المفروضة ايضا مستدرك لعدم توقف هذا الوجه  
عليه وثانيها ان الحدود في الخلاء والملاء المتشابهه بحسب الفرض  
لانا لانعنى بالتشابه الا ما لا اختلاف فيه في الواقع اصلا والجهتان المطلوب  
تحدد هما بحسب الطبع ويمكن ان يعبر عن هذا الوجه بالحدود فيهما غير  
موجودة في نفس الامر وكلامنا في الجهات الموجودة وثالثها ان الحدود  
فيهما غير متناهية فالجهتان المتعینتان ليستا الا اثنين فقوله وكون الجهتين  
بالطبع اثنتين نشر لما قبله لكن هذا انما يتم بالاستعانة باحد الوجهين الاولين  
بان يقال الحدود الغير المتناهية فرضية او متشابهة فلا يكون الجهتان  
المتعینتان منهما والادلائل متناع في ان يكون اثنين من الحدود الغير المتناهية  
وحينئذ يكون هذا الوجه مستدركا ولا بطل ان يكون تحدد الجهة من شيء  
متشابهه تعين ان يكون لشيء مختلف وذلك الشيء لا بد ان يكون جسما او جسمانيا  
لا يقال ان اريد بتحديد الجهة فاعلم ان لا بد ان يكون جسما او جسمانيا  
لجواز ان يكون مفارقا وان اريد به قابلهما لحدود الجهتين الطبيعيين لا يكون

مفتقرة الى مقارنة الصورة ليست ﴿ ١٤٩ ﴾ مقدمة مسلمة حتى يرد عليه انه بعد ثبوتها وثبوت ان الصورة  
ليست علة مطلقة ولا آلة مطلقة ولا واسطة مطلقة ثبت المطلوب وهو كونها شريكة لعلة الهوى فيلقوا اثبات  
التلازم وكذا قول الشيخ او يكون لا الهوى بمجرد عن الصورة الى آخره محلى ما ذكره سابقا فهذا الكلام

منه توجية لكلام الشارح وضح له بهذا لا يراد حقيقة وكان بناء الايراد على ان هذا الذي يقيد فن عبارة  
 الشيخ بنسائه على انه جزم في صدر الفصل بافتقار الهوى الى الصورة فيقيد منه انه اعتقد انه ضروري لاحاجته  
 الى بيان مع انه بتوجيه الشارح يحتاج الى ذلك البيان الدقيق ﴿ ١٤٦ ﴾ ويظهر حينئذ سر ما اشار اليه

المعنى العلامة قدس سره حيث قال  
 بناء الايراد حيث نعت على جزم الشيخ  
 في صدر الفصل بافتقار الهوى  
 الى الصورة فتأمل (قال المحاكات  
 لمجواز ان يقيم العلة الثالثة احدهما  
 بالآخرى لكل واحد منهما بالآخر  
 حتى يقال باستلزامه الدور  
 على ما سيجي) اقول ببيان انه لما اعتبر  
 في العلة الموجبة ككونها موجودة  
 للمعلوم فلي تقدر ان لا يكون  
 احدهما اولى بالعلة الفاعلية  
 من الاخرى لا يلزم ان لا يكون اولى  
 بالعلية الفاعلية في الجهة فحين احتياج  
 كل منهما الى علة ثالثة فاعلية تقيم  
 كل منهما بالآخرى لم يكن إقامة  
 كل منهما الاخرى من جهة الفاعلية  
 بل كانت من جهة مطابق العلية  
 فحينئذ جاز ان يقيم ذلك الثالثة  
 احدهما بالآخرى فقط ولا ينافي ذلك  
 عدم كون احدهما اولى بالعلية  
 الفاعلية من الاخرى بعكسه واما  
 اذا لم يعتبر الايجاد في العلة الموجبة فالعلية  
 المعتبرة هي العلية المطلقة المستلزمة  
 فعلى تقدير عدم اوطوية احدهما  
 بالعلية الموجبة المطلقة من الاخرى  
 لم يجز إقامة الثالثة احدهما بالآخرى  
 والا لكان احدهما اولى بالعلية الموجبة  
 من الاخرى اذ علية احدهما بالآخرى  
 على فرض التلازم لا يكون الا بان تكون  
 وجبة هي مستلزمة فتأمل (قال المحاكات

واحد ضرورة ان المركز لا يقوم بل يحدد لاننا نقول المراد به ما يتبين به وضع  
 الجهة ومن البين ان تعيين الوضع لا يكون الا بذي الوضع وكان الشيخ وكذا  
 الشارح به على هذا المعنى باز وضع تعين وضع الجهة مقام تحدها في مورد  
 التسديد قوله (واما الجسم الواحد من حيث هو واحد) لا يمكن تحدد الجهتين  
 بجسم واحد من حيث انه واحد لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يحدد  
 به الجهة واحدة ضرورة انه لو تحدد به الجهتين لم يكن ذلك من حيث  
 انه واحد فهذا القدر كاف واما ار لكل امتداد طرفين وكذلك اللتان  
 بالطبع وقوله المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فتدرك لاما فرضنا تحدد  
 الجهتين بجسم واحد فيكون المحدد للجهتين جسما واحدا بافترض وهذا  
 الاستدراك لا يوجد في كلام الشيخ لان كلامه ليس في تحدد الجهتين  
 بل في تحدد الجهة واذ قل يمتنع تحدد الجهة بجسم واحد من حيث انه واحد  
 لان لكل امتداد طرفين بل الجهتين بالطبع فوق وسفل ولا يحدد بالجسم  
 الواحد من حيث انه واحد جهتين بل جهة واحدة انتظم الكلام من غير  
 استدراك واما الشارح فلما فرض الكلام في تحدد الجهتين كانت تلك  
 المقدمات زائدة قطعاً واهمها استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعيين جهة  
 اقرب فانه يكفي ان يقال لجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محددا  
 لا يحدد الجهة واحدة واما ار لك الجهة هي جهة القرب فذلك وان كان  
 كذلك في نفس الامر الا ان الدلالة لا يتوقف عليه قوله (لان المحيط كاف  
 في تحدد امتدادين) الاولى ان يقال في تحدد بطريق الامتداد كما هو في المتواليات  
 جعل الامتداد من الوسط الى الطرفين امتدادين قوله (فباطل اوجهين) تقرير  
 الوجه الاول ان جهة القرب يحدد لكل من الجسمين وجهة البعد لا يحدد  
 اثنى منهما فالبعضان لا يحددن بمسا جيبا والمفروض خلافه فقوله  
 فاذن لا يحدد الجهتين لكل واحد منهما الصواب فيه ان يقول لا يحدد  
 الجهتين بمسا لان المفروض تحدد الجهتين بالجسمين وعدم تحدد الجهتين  
 بكل واحد منهما لا ينافيه واما ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فاما  
 يثبت لو امتنع تحدد الجهتين بجسمين فكيف صار مقدمه في دليل ان الدليل  
 بدونها تام كما قررناه واما تقرير الوجه الثاني فهو ان لكل واحد من الجسمين  
 جهات واما اذا ووقوع الجسم الآخر فيه في بعض الجهات وعلى بعض  
 الابعاد ليس باولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الآخر فلا يكون

وان لم يعتبر فيها الاتحاد اقول يمكن ان يقل معنى كلام الشارح ان الهوى عندهم قابل لبعض  
 وايضا بفاصل اصل لانها ماهية مبهمة غير محصلة في نفسها لا وبقاقرنا اولاً ان العلة الموجبة لا بد ان تكون مقتضية للتلازم  
 وعلة فاعلية لان الوجوب فاعله الموجب كان فاعل الوجود هو الوجود والوجوب هو اللزوم فلو كانت العلة الموجبة

هي الهيولى كانت الهيولى فاعلة للصورة بل التلازم على انه لو كانت الهيولى فاعلة للتلازم لزم كونها فاعلة لما قبله  
وهو التلازم وهذا الاخير موقوف بالصورة (قال المحاكات فانه لما جعل الآلة مبنية للواسطة لما اختاره الشارح كانت  
اقسام عليه الصورة اربعة ١٤٧ \* ثلاثة نعم اقسامها على ما اختاره الامام ثلاثة ) اقول في الجواب عنه

ان الشارح لم يذكر تلك الاقسام الاربعة  
الا عند نقله كلام الامام حيث قال والاول  
منها ثلاثة اقسام فان الصورة تكون  
للهيولى اما عليا مطلقة او جزأ منها  
اولا على ولا جزءا على بل يكون آلة وواسطة  
للمآلة وقد صرح بذلك صاحب  
المحاكات حيث قال عند شرح كلام  
الشارح فبقي ان تكون العلة هي  
الصورة وبجي فيه الاقسام الثلاثة  
التي ذكرها الامام وفي هذا الكلام  
جعل الاقسام الاربعة ثلاثة فقط  
الا انه جعل القسم الثالث منقسماً  
الى قسمين هما الآلة والواسطة  
ومن المعلوم ان المقصود حصراً  
الاقسام الاربعة في الثالث (قال  
المحاكات والالكان اخراجاً للمقدمة  
عن مقام البحث ) اقول قد عرفت  
وجهها بتوجيهنا الذي مر ولا يبعد  
ان يكون هذا التفسير من الشارح  
للمقدمة مبني على حل كلام الشيخ عليه  
( قال المحاكات هذه القضية مفقورة  
الى جهة اخرى ) اقول هذه القضية على  
ما وجهنا به كلام الشيخ هو نفس  
التلازم فلا يحتاج الى جهة اخرى غير  
ما سبق ( قال المحاكات انه كلام على  
سند المنع وهو غير مسموع ) اقول يمكن  
دفعه بما سبق آتاه من صاحب المحاكات  
في جواب المقام الثالث من البحث  
ان التلازمين لابد ان يتعلق كل منهما  
بالآخر فلا يخلو اما ان يكون نطقهما

وقوعه في الجهة المخصوصة وعلى البعد المعين الا لما منع وقوعه في الجهات  
الاخرى وعلى البعد الآخر فيكون المانع مؤثراً في التحديد وتعيين وضع الجهة  
والشيء انما يؤثر في تعيين وضع لو كان ذا وضع لان المفارق نسبتاً الى ابقائه  
في جميع الجهات والابعاد على السواء وحينئذ يكون وقوعه في بعض جهات  
الجسمين وعلى بعض ابعادهما ان كان لهما مدار وان اغيرهما تسلسل وهناك  
نقضان اجالى وتفصيلي اما الاجالى فهو ان ينقض بالحدود فان وقوعه  
على بعد من المركز دون سائر الابعاد بان يكون نصف قطره اطول واقصر  
ليس باولى من وقوعه على بعد آخر مع ان ذلك ليس لمانع واما التفصيلي فهو  
انا لانسلم ان وقوع الجسم الاخرى في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد  
ليس باولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الاخر ولم لا يجوز ان يكون  
له صورة نوعية تقتضى تخصصه بجهة معينة وبعد معين او مادة لا تستمد  
الا للمحصل في تلك الجهة وعلى ذلك البعد والجواب ان الجسم الاخر اذا اقتضى  
بطبيعته او مادته بعداً معيناً امكن حصوله في الابعاد المساوية لذلك البعد  
بالنظر الى طبيعته وانه فيكون ممكن الحصول في سائر جهات الجسم الاول  
بالضرورة فالسؤال ان لا يرد ان على الشيخ لاقتصاره على تسوية النسبة  
في سائر الجهات بل على الشارح حيث ضم مع الجهات الابعاد على انه  
امر زائد في البيان لم يتوقف عليه اتمام البرهان قوله ( يريد بيان  
امتناع الحركة المستقيمة الخ ) المطلوب في هذا الفصل امران احدهما  
امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات والاخر تقدم محدد الجهات  
على الاجسام المستقيمة الحركة اما بيان المطلوب الاول فهو ان كل جسم  
من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي فلا شك ان مفارقه بالقسر فيكون  
من جهة ومعاودة اليه بالطبع ويكون الى جهة فلا بد ان يكون موضعه  
الطبيعي جهتيه حتى اذا فارقه يكون متحركاً من تلك الجهة واذا عاوده  
يكون متحركاً اليها والجهة التي موضعهما الطبيعي واقع بقربها لا يمنع  
ان يتحدد بذلك الجسم المفارق عنه المعاود اليه لان موضعه الطبيعي  
واقع بقربها سواء كان ذلك الجسم حائلاً فيه او لم يكن ولو كان يتحدد  
الجهة بذلك الجسم لم يبق الموضع بقربها كما كان عند مفارقه وايضاً  
كذلك وايضاً لو تحددت الجهة به لكان حركته مع الجهة لا اليها او منها فقد ثبت  
ان ما من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي بمنع ان يكون محدد للجهة وينعكس

من حيث المناهية او في الوجود وان كان تعلقهما في الوجود فلم يجز ان لا يكون احدهما على الآخر ولا يلزم ان يكونا  
مطلوب سبب يقيم كل منهما بالآخر او مع الآخر وهما محالان على ما سيجي فعل بما ذكرنا ان التلازمين اذا لم يكن  
احدهما آلة للآخر لابد ان يكون تعلقهما من حيث المناهية ويخصص في المنهية ايضاً وان كان سبباً للمنع

لكنه مساو له والكلام عليه مشعور ولعل الشارح قصد في تغيير كلام الامام كالتضاييق الى قوله بل يكونان متضايقين للثبوتية على هذا وامانه من المعلوم بالضرورة ان ليس بين الهيولى والصورة تضاييق لان تعقل احدهما غير مقياس الى الآخر فمما لا يضر الشارح بل ينفعه غاية الامر انه وجه آخر لا يبطال كلام ﴿ ١٤٨ ﴾ الامام هذا ثم اقول لا يذهب

الى ان يحدد الجهة بمتنع عليه ان يفارق موضعه وكما يمتنع عليه ان يفارق موضعه بمتنع عليه الحركة الابدية اعني الحركة المستقيمة ينتج ان يحدد الجهة بمتنع عليه الحركة المستقيمة وهو المطلوب الاول فقوله يكون موضعه الطبيعي يحدد الجهة له لا بهيولى يجب ان يكون موضعه الطبيعي واقعا بمابلي جهته حتى اذا تحرك الجسم اليه يقال انه متحرك الى تلك الجهة واذا تحرك منه يقال انه متحرك من تلك الجهة لاننا نعلم بالضرورة ان كل حركة مستقيمة فهي من جهة الى جهة وقوله فيجب ان يكون يحدد جهة موضعه الطبيعي لا معنى لاضافة الجهة الى الموضع الا ان الموضع واقع بقربها كما فسرناه واما المطلوب الثاني فبانه ان يحدد الجهة متقدما على الجهة والجسم الذي من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ليس بمتقدم على الجهة لانه لا يتصور ان يكون من شأنه الحركة الى الموضع الطبيعي او عنه والجهة لم توجد بعد فان قلت اللازم منه ليس الا ان الجسم من حيث انه متحرك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه ان لا يكون متقدما عليها بالذات فنقول اللازم هو المطلوب وما ليس بلازم ليس بمطلوب اذ المطلوب هو ان يحدد الجهات يتقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لان حيث الذات بل من حيث شأنها الحركة ولا يتوقف ذلك الاعلى ان الجسم من حيث شأنه الحركة ليس متقدما على الجهة واذا لم يتقدم الجسم على الجهة فهو اما متأخر عن الجهة او معها واياها كان يكون يحدد الجهة متقدما عليه قوله ( فان قيل هي لقائل ان يقول ) ان للشيخ في هذا الفصل مطلوبيين امتناع الحركة المستقيمة على يحدد الجهات وتقدم يحدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة وهما حاصلان من غير تقييد الحركة في مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبيعي او اليه بان يقال اما ان يحدد الجهات بمتنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة تستدعي جهة فلو كان المحدد حركة مستقيمة كانت الجهة محددة له لابه واما تقدمه على الاجسام المستقيمة الحركة فلان يحدد الجهة متقدما على الجهة والجسم الذي من شأنه الحركة المستقيمة بمتنع ان يتقدم عليها فافائدة تقييد الحركة في مقدمات الدليل بالموضع الطبيعي والجواب ان الفائدة في ذلك هي التنبيه على ان الحاجة الى اثبات يحدد الجهات ليس لتحديد الجهات مطلقا فان برهان تنهضي الابعاد كاف لذلك بل لتحديد الجهات

عليك ان الاحتياج الذي ادماه الشيخ هو احتياج الهيولى في وجودها على ما فسرنا الشارحون الى الصورة لا الاحتياج في الجملة سواء كان في الوجود او في صفة من الصفات اللازمة والامام منع هذا الاحتياج واستدع بجواز ان لا يكون لشيء منهما افتقار الى الآخر في الوجود والذي سببه الشارح من ان لا يجد المتضايقين تأثيرا في الآخر هو احتياج ذات كل منهما في صفة الى ذات الآخر لصفة الوجود بل الصفة التي هي المضاف الحقيقي فهذا داخل في الاستثناء من الطرفين على ما ذكره الامام فانه قال هنالك واما المتضايقان فليس كل منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دارا كما التزمه بل هما ذاتان افادشي ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذا ن كل واحد منهما يحتاج لآتي ذاته بل في صفته تلك الى ذات الآخر وبما نقلنا فظهر انه حل المتضايقين على معروض المتضايقين الحقيقيين كذا ان الاب بالنسبة الى ذات الابن وانت تعلم ان لا تلازم بين ذاتيهما انما التلازم بين صفتيهما اللتين هما المضاف الحقيقي ( قال المحاكات وقول الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك ) لكن عدم ارادة كلة يكون بين الآلة والواسطة

علي وفق نظيريهما من الصلة المطلقة والشر يك ربما يؤيد حمل الامام ( قال ) المتأخرة المحاكات وهذا الاستدراك ( وارد على الشيخ ) اقول لا استدراك على الشيخ بناء على توجيه الشارح كلامه لان ذكر السبب للثبوتية على فساد ظن الجمهور في التلازمين انه اذا لم يكن لاحدهما افتقار الى الآخر جازان لا يحتاج

الى سبب ثالث وان التلازم لا ينساق هذا الاستثناء فاشار الشيخ الى فساد هذا الظن والتنبية قولي ان التلازم ينساق هذا الاحتمال بل التلازم على تقدير عدم عليه احدهما للآخر يقتضي الاحتياج الى سبب ثالث يقيم كلا منهما بالآخر او مع الآخر وهذا ١٤٩ وان كان فاسدا في نفسه على ما سيجي لكنه لازم على فرض عدم

عليه احد التلازمين للآخر حتى يتصور التلازم بينهما (قال المحاكات والقسم المستعملة في البرهان ليست بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني) اقول هذا لا يسمي ولا يفتي من جوع لان القسم بالمعنى الثاني يرجع الى معنى التردد وريد الشيء بين الامور التي لا يحتملها ذلك الشيء قبح جدا اقول بل الحق ان يقال اراد الشيخ باقامة كل منهما مع الآخر معنى مبهما يحتمل الافتقار من الجانبين والاستثناء منهما ولهذا ردد فيه وقال يرجع اما الى القسم الاول وهو اقامة كل منهما بالآخر او الاستثناء المحض وهو ينافي التلازم وبعد الحل على هذا المعنى لا منافاة واما الامام فلما صرح بتفسير هذا القسم بالاستثناء عن الطرفين فيلزم المناقاة المذكورة لان الاستثناء من الجانبين ينافي التلازم بزعم الشارح سواء كان هناك شيء ثالث لم يفتد الافتقار بل المعية والاستثناء اولم يكن بل ذلك الاستثناء مقتضى ذاتهما فانه قال هناك الاستثناء من الطرفين لا معنى له سوى جواز الانفكاك نعم رد على توجيه الشارح ان تفسير المعية على وجه يتناول الافتقار بحسب الاحتمال غير متعارف ولم يظهر تقابل القسمين حينئذ لكن هذا الايراد على الشارح لتصريح الشيخ بذلك نعم هذا من قبيل

التمايزة بالطبع والجهات انما تمتاز بالطبع لان بعض الاجسام يطلب بمضا ويهرب عن بعض والبعض الآخر بالعكس فان الاجسام الحقيقية لما تحركت بالطبع الى فوق والاجسام الثقيلة تحركت بالطبع الى تحت فلو لم يكن فوق وتحت جهتين متميزتين بالطبع لما كان كذلك فلما احتجنا الى اثبات المحدد الاتهديد للجهات التمايزة بالطبع وتمايزها ليس التمايز المواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا جهتين متميزتين بالطبع هي جهة فوق وتحت فلا بد من محدد يحدد ههنا ورفعنا النظر عن الجهات المتغيرة بالفرض هكذا وجهه بعض وفيه نظر لان الكلام ههنا في امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة ولا شك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات والكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحرير الدعوى متقدم على الكلام في هذا المقام بمرتبتين فايراده ههنا غير مناسب انما المناسب ايراده في مسألة اثبات المحدد كما ذكرنا والاولى ان يوجه الكلام في هذا المقام بان الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي او اليه هي التنبيه على كيفية تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدد متقدما من حيث يمتاز به الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لامن حيث ذاته على ذواتها ولهذا ذكر بعد ذلك ان المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهة قوله (واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة) للشيخ في هذا الفصل ترددان احدهما في تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية او بضرب آخر والثاني في الجهة انها قبل الجسم المستقيم الحركة او معه فاراد البحث عن التردد بين واما التردد الاول فوجهه ان تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة يحتمل ان يكون بالعلية وهو ظاهر وان يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لان رفع المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المعلوم بارتفاع العلة ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة

المسلمات التي كانت في كلام الشيخ (قال المحاكات وليت شعري اذا لم يحمله عليه بماذا يفسره) اقول قدمي آفا انه حمله على مافهم من كلام الشيخ عند ابطاله حيث رد دفعه وقال انه راجع الى القسم الاول او الاستثناء من الجانبين (قال المحاكات واثن سئل لكن لا محذور في مناقاة مؤرد القسمة) اقول قد عرفت مافيه وما هو الحق فيه

قَدَر (قَالَ المحسبات فاجواب ان المراد بعلة الصورة المطلقة انه لا يد لهيولى في شكل حين من الاحيان صورة شخصية بلتها فشركة العلة هي احد الصور الشخصية لاعلى التعيين اقول هذا الكلام منه صريح في ان العلة كل واحدة من تلك الصور المعينة الشخصية لكن على سبيل التعاقب ﴿ ١٥٠ ﴾ فاعلة في كل زمان لا يكون

الا صورة متشخصة معينة ولا يكون العلة هي ماهية الصورة لا بشرط شئ وهذا منه مبنى على ثبوت وجود الطبايع في الاعيان على ما استقر عليه رأيه وهذا مع انه مبنى على نفي الطبايع وهو خلاف ما تقرر عند الشيخ فلا يصح توجيه كلامه بذلك لا يتم في نفسه اذ حيث لا نائل ان يقول كل واحدة من تلك المعينات لما كانت واحدة بالعدد متشخصة في ذاتها امكن ان يكون علة مستقلة للهولى الواحدة بالعدد من غير احتياج الى ضخمة المفارقة فلم يثبت المطلوب وهو كون الصورة شريكة لعلة الهىولى فان قلت انه حل ما تقرر عندهم من ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد على ان المعلوم اذا كان شخصا واحدا معينا باقيا بعينه لا بد ان يكون فاعله كذلك فلم يجز ان يكون العلة المستقلة للهىولى هي كل واحدة من تلك المعينات زوالها مع بقاء الهىولى فلم يكن فاعل الواحد بالعدد واحدا بالعدد على واحد بعينه بل العلة في كل زمان امر آخر والعلة المستقلة لا تكون الا فاعلة ففاعل الواحد بالعدد فاعل متعددة وهذا خلاف قاعدتهم قلت هذا خلاف ما يفهم من كلام الهيات الشفاء حيث قال بعدما حقق ان الصورة من حيث هي صورة

لا يوجب رفع المحدد ولا معنى بالتقدم الطبيعى الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتأخر من غير عكس فان قلت المحدد ان كفى في تحديد هذا الوصف وهو كون الاجسام ذوات الجهة لم يكن تقدمه عليه الا بالعلية وان لم يكف فيه لم يكن تقدمه الا بالطبع فنقول لعل التردد في الكفاية واما التردد الثانى فاشار اليه بقوله وايضا لم يذكر الشيخ وهوليس وجهها آخر لتشكك الشيخ في التقدم بل كلاما آخر في البحث عن التردد الثانى على طريقة الرياضيين انهم كثيرا ما حاولوا ايراد كلام بعد كلام فصلوا بينهما بقولهم وايضا اى ونقول ايضا وقال الامام هذا التردد لا وحده بل الا ليق بما ذكره في النمط السادس الجزم بامتناع تقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة لان عدم الخلاء مع وجود الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة فان تأخر وجود ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة عن الجهة تأخر عدم الخلاء عنها والمتأخر عن الشئ ممكن معه ضرورة انه اذا تأخر وجوده عن وجوب الشئ لم يكن حاه معه الا الامكان فيكون الخلاء ممكنا في ذاته ممتهنا بغيره وانه محال وهذا لو صح لا ممتنع تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة لتأخر عدم الخلاء حيث ان المحدد تأخره عن الجهة والشبهة انما هي في معية عدم الخلاء لذوات الجهة فانه وان لم يكن من وجود ذوات الجهة عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة فانه ما في الباب ان وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة ومستقيمة الحركة على ان الصواب الجزم بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ضرورة ان كون الاجسام ذوات الجهة يتوقف على الجهة والموقوف عليه متقدم قطعاً قوله (تدنيب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات) قد ظهر من الدرس السابق ان محدد الجهات لا يكون له موضع يفارقه ويعاوده وذلك اما بان لا يكون له موضع اصلا فهو محيط على الاطلاق وان كان له موضع القياس الى غره واما ان يكون له موضع لكن لا يفارقه وهو ليس محيطا على الاطلاق ولما كان هذا نتيجة للبحث المتقدم صدره بالافاء واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن للجسم محيط بالجسم ذى المكان فتعريف للشئ بنفسه والاولى ان يقال مكان الجسم سطح باطن الجسم محيط بذلك الجسم واما قوله الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق وغير محيط والى ما عداها مما هو محيط فان معنى بقوله والى ما عداها مما هو محيط مع انه محيط لم ينحصر القسمة

شركة لعلة الهىولى لا من حيث انها صورة معينة لقائل ان يقول ان مجموع تلك العلة جواز والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ومثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول ان لا تمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستفظ وحدة عموما بواحد بالعدد ووجهه لواحد بالعدد

وههنا كذلك فان الواحد بالتوحد مستهفئ بواحد بالعدد وهو المفسر له فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم  
ايجابها بالابحد او يقرانها ايها كانت وقال بعض المحققين ولعل الفرق ان العقل متبعض من ان يكون الفاعل  
مصدرا الامر يكون محله ١٥١ اقوى من محله حتى يكون الصادر ارجح في الحصول من المصدر

لكن لا يتبعض من ان يكون امر واحد  
مصدرا لا امر واحد بالشرائط  
والآلات المتعاقبة فان العمدة في الابدان  
هو الفاعل وباقي العلل متممات لعلته  
ولا يذهب عليك ان ما نقلنا عن الشيخ  
وما ذكره هذا المحقق يدلان على ان  
مرادهم ان فاعل الواحد بالشخص  
لا بد ان يكون واحد بالشخص اي  
لا يكون طبيعة كلية لان الفاعل الواحد  
بالشخص لا بد ان يكون شخصا واحدا  
لا شخصا متعددة متعاقبة على ما  
جئت كلامهم عليه وبعد حل كلامهم  
على ما ذكرنا ونقلنا نقول في اثبات  
هذا المطلب على محاذات كلام الشيخ  
على وفق شرح الشارح ان بعد ما ثبت  
ان الهيولى مفترقة الى الصورة بناء  
على تحقق التلازم بينهما وعدم  
كون الهيولى علة لهما وعدم كون  
اثالث يقيم كل واحد منهما بالآخر  
او مع الآخر نقول لا يجوز ان يكون  
الصورة المفترقة اليها هي شيء من  
تلك المعينات المتعاقبة لان كل واحد  
منها يعدم ويتيق المسادة ولا يجوز  
بقاء المفترق عند انعدام المفترق اليه  
فيبقى ان يكون المفترق اليه هي طبيعة  
الصورة النوعية ولمسلم يكن تلك  
الطبيعة الوعية واحدة بالشخص  
فلا يجوز ان يكن في وجود الهيولى  
الواحدة بالشخص لان الكافي في العلية  
لا يكون الاصلة فاعلية وفاعل الواحد

لجواز ان يكون الجسم محاطا بغير محيط وان عني به ما هو محاط فقط لم يصح قوله  
واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جيبه لان المحاط اذا لم يكن  
محيطا لم يكن له وضع بالقياس الى سائر الامور الداخلة اليه لان يحمل المقسم  
الا جسم المحيط او يشترط في هذا الحكم شرط الاحاطة قوله (وله  
لا يكون الا المحدد الاول) لاشك ان البرهان مادل الاعلى ان تحدد الجهتين  
بجسم واحد يتحدد بمحيطه جهة وبمركزه جهة اخرى فغاية ما في ذلك  
ان المحدد لا بد ان يكون محيطا واما انه يكون محيطا دلي الاطلاق فغير  
لازم فاحتمل ان يكون محيطا مطلقا وان لا يكون بل محيطا وايضا اللازم  
من الفصل الثاني هو ان المحدد يتمتع ان يكون له مكان بفارقه ولم يلزم منه  
ان لا يكون له مكان اصلا فجاز ان يكون له مكان وان لا يكون فلهذا تردد  
الشيخ وقال الشارح وانما لم يحقق احد القسمين وبنى الامر دلي الاحتمال  
لان غرضه تحديد الجهات وهو حاصل دلي تقدير ان يكون المحدد شيئا  
واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما محيط بالآخر واقول التشكك  
ليس في ان المحدد شيء واحد او شيئين بل في انه محيط دلي الاطلاق او غيره  
فالصواب ان يقول الفرض تحديد الجهتين بالطبيعة وهو حاصل  
سواء كان المحدد محيطا او محيطا واحدا ايضا بانه قد احوال في البرهان  
ان يكون تحدد الجهتين بجسمين يكون احدهما محيطا بالآخر فكيف  
جوز ههنا واجب بان ما سبق هو انه لا يجوز ان يكون جسمان احدهما  
محيط بالآخر ويتحدد احدي الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط  
واما ههنا فالمراد بتحديد الجهتين بكل من المحيط والمحاط فبين احدهما  
من الآخر وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين وهما ان المحدد محيط  
على الاطلاق وانه محاط لانه محيط على الاطلاق وانه كل واحد  
من المحيط والمحاط فان قلت الشيخ لم يتشكك في ان محددا للجهة هو المحيط  
على الاطلاق او غيره بل تشككه في ان المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق  
او غيره فالفسادة في تقييده بالاول فتقول الامام لم يتعرض لهذا القيد  
اصلا واما الشارح فقد فسر الاول بانه الذي لم يتحدد جهة قبله  
حتى يخرج المحيط الداخل في تحديد الجهة حشوا فانه اذا كان محيطا  
بالاجسام ذوات الجهة فموضوعنا تحديد الجهات بالمحيط كان المحيط  
ايضا يتحدد به الجهات لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد الاول

بالشخص لا يكون امرا كليا فان قلت يجوز ان يكون فاعل الهيولى في كل زمان شخصا آخر من الصورة المعينة المتعاقبة  
وان لم يفتقر اليها بمعنى عدم امكن تحققها بدونها بل بمعنى الترتيب المعاد لكلمة فاعل التعقيب فانه يكتفي في الاستناد والاستبلاغ  
قلت هذا منهم مبني على انه لا يمكن علية الشيء لامرا الا اذا لم يمكن تحقق ذلك الامر بنونه حتى اذا كان هناك اشياء

بصلح كل واحد منها للعلية كان الحظ في الحقيقة هو القدر المشترك بينهما اذا كان المعلول ليس واحدا بالعدد بل يلزم ان المرتب على احدهما غير المرتب على الآخر ان الحركة المستندة الى اصل الخارج المركز غير الحركة المستندة الى اصل الداخل هكذا افاده بعض المحققين فحيث لو كان للصورة

علية بالنسبة الى الهول كان معروضا حقيقة ما لا يمكن تحقق الهول بدونه وهو الطبيعة النوصية على ما صرح به الشارح فان قلت قلنا ما قررنا لا يمكن ان يكون الصورة علة مطلقة للهول وكذا كونها آلة او واسطة مطلقة لان الهول لا يمكن تحققها بدون طبيعة الصورة وليس المعبر في العلة المطلقة سوى هذا قلنا الظاهر ان المعبر في العلة المطلقة ان لا يمكن تحقق الشيء عند عدم تلك العلة سواء كان عدمه مطلقا او في ضمن فرد واحد ولا شك انه اذا عدم فرد واحد وانصف ذلك الفرد بالعدم لا بد ان ينصف تلك الطبيعة في ضمنه بالعدم اذ لا يجوز انصاف الفرد بشيء لم ينصف به الطبيعة لا بشرط شيء لانحادهما فتأمل هكذا ينبغي تحقيق المقام (قال المحاكات واعلم انه هذا هو نتيجة الى آخره) اقول كونه هذا نتيجة الفصل لا ينافي به سرائف هذا المقام اذ المراد بجعله سرائف هذا الموضوع ان في هذا في الموضوع اشارة ما اليه لكن ثبوته على هذا التحقيق موقوف على مقدمات بعضها مذكورة وبعضها سيذكر وما ذكره الشارح في هذا المقام اختصارا للدليل الذي ذكره الشيخ وحاصله انه لما امتنع وجود الهول بدون الصورة وكذا

الاما بتحديد الجهات بالذات فتشكك له ليس الا في ان محدد جهات الحركات المستقيمة يحاط او محيط على الاطلاق ثم ان الشيخ لما قال لعل المحدد الاول هو القسم الاول ولم يقل هو القسم الثاني فقد عارض بان الحق ان المحدد الاول هو القسم الاول قال الشارح وذلك لان المحدد الاول لو كان محاطا لاحتاج في تحدد موضعه الى غيره لان تحدد موضعه متقدم على موضعه وهو لا يتقدم على موضعه فيحتاج الى آخر قبله فلا يكون هو المحدد الاول وفيه نظر لان الكلام في تحديد الجهة لا في تحديد الموضع ومحدد الموضع لا يجب ان يكون محدد الجهات الحركات المستقيمة فالاولى ان يقال جهة الفوق يمنع ان يكون وراءها ذو موضع لانه لو كان هناك ذو موضع يمتد الاشارة اليه والاشارة لا بد لها من جهة يمتد فيها وتلك الجهة لا يكون الا جهة الفوق لانها مقابلة لجهة التحت فافرضناه جهة الفوق لا يكون جهة الفوق واما جهة التحت فاذا بعد الاشارة منها لا يكون الى جهة التحت بل الى جهة الفوق قال الامام سبب التردد هو الذي يمكن ان يقول عليه في بيان ان محدد الجهات هو الفلك الاول اذ نقول اننا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد عنه فان كان وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو وهذا ظاهر الفساد لانه لا يلزم من ان يكفي الفلك الاول في تحديد الجهتين على تقدير عدم الثاني ان لا يكون الثاني محدد على تقدير وجوده وما نقله الشارح من دخول المحاط في التحدد بالعرض على ما مر فهو نقل غير مطابق ومع ذلك غير مسقيم لان ما مر كان فيما فرض تحدد الجهتين بمحيط ومحاط وههنا لم يفرض تحدد الجهتين الا بمحاط غير ان يلزم كفاية المحيط في الجهتين ودخول المحاط في التحدد بالعرض ثم قال لكن لقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان بالعلية فان كانت احديهما اقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط اقول من الظاهر ان المراد من قوله متى اجتمع على المعلول الواحد ليس اجتماع علتين مستقلتين معا على معلول واحد فانه محال بل المراد انه اذا كان للجهة

وجودها بدون الهول وتحقق بينهما التلازم فلا يجوز ان يكون الهول هي العلة **امر ان** للصورة لما مر ولا يجوز ان يقيم امر ثالث وجود كل واحد منهما بالآخر اومع الآخر لما سبق فظهر ان العلية اللازمة في التلازم من جانب الصورة ولما كان المطلوب اثبات العلية للصورة على ان يكون علة شريكة لعل ان يكون علة مطلقة

او آلة او واسطة كذلك ذكر تلك الاقسام وابطلها وبما قرنا ظهر اندفاع ارادته الثالث فتأمل قال الشارح تخرج  
منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل ومامع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول في دفع الاشكال  
ان المراد بالقبلية والبعدية ١٥٣ والمعية ما هو بحسب الذات اعني ما يتناول التقدم بالعلية

وبالطبع والنسأخر بالعلية وبالطبع  
والمعية كذلك والمعية بالعلية انما  
يتحقق بين امرين كل منهما علة  
مستقلة لثالث او معلول اعلة مستقلة  
والمعية بالطبع انما يكون بين امرين  
كل منهما علة ناقصة اشئ آخر  
او مع علة ناقصة وما ذكرنا  
مصرح به في الكتب المشهورة  
كشرح التجرىد وحينئذ نقول لافرق  
بين مامع المتقدم وبين مامع التأخر  
اذا اخذت المعية في الاول باعتبار  
العلية والتقدم وفي الثاني باعتبار  
المعلولية والتأخر في ان مامع المتقدم  
متقدم ومامع التأخر متأخر لكن اذا  
كانت المعية في الاول باعتبار التأخر  
وفي الثاني باعتبار التقدم كذبت  
المقدمتان اذا تمهد هذا فنقول معية  
الفلك الحاوى مع العقل باعتبار انهما  
معلولا علة ثالثة فالفلك الحاوى  
مع المتقدم على المحوى لكن باعتبار  
المعلولية فلا يجب تقدمه واما ان  
مامع التأخر متأخر فاستعمال الشيخ  
بها في الموضوعين بناء على ادعائه  
ان المعية باعتبار التأخر والمعلولية  
فيندفع التدافع بين كلامي الشيخ  
لكن يتوجه حينئذ ان اثبات  
التأخر يكون مامع التأخر متأخرا  
من قبيل الدور لانه موقوف على

امر ان يمكن ان يكون كل منهما علة مستقلة لهما بدلا عن الآخر حتى احتمل  
ان يكون الاول علة مستقلة لتحديد الجهات واحتمل ان يكون الثاني علة  
مستقلة استند لتحديد الجهات الى الاول لانه اقدم ثم قوله هذا الكلام  
اما اشارة على المدعى وهوان محدد الجهات الفلك الاول واما اشارة  
الى الدليل فان اثاره الى الدليل لم توجه السؤال لان الفلك الاول كاف  
في تحديد الجهتين سواء كان متقدما على الثاني او غير متقدم لان جهة القرب  
يحدد محيطه وجهة البعد مركزه وان اشار الى المدعى كادل عليه ظاهر  
كلامه كان معارضة غير تامة وانما تتم لو كان استناد التحديد الى الفلك  
الاول لكونه اقدم وهو ممنوع قوله ( اقول اما وجه تقدم المحيط )  
هذا جواب للشك الاول وتقرره ان المحيط وان لم يتقدم على المحيط  
في الوجود الا انه قدمه في محتاج اليه في تحديد موضعه فيكون مقدما  
عليه من حيث تحديد الموضع وسبب ان له بيان آخر في ذيل هذا البحث  
حيث بين تقدمه في مرتبة الابداع واما الجواب عن الشك الثاني فبنقضين  
اجالى وتفصيلي اما النقص الاجالى فهو انه يقتضى ان يكون محدد جهة  
الهواء مقر النار ومحدد الماء الهواء لان الهواء مثلا اما ان يطلب مقر  
الفلك او مقر النار والاول باطل والاسكان بالقصر في موضعه الطبيعي  
دائما فتعين الثاني فيكون مقر النار محدد جهة الهواء ولا قائل به  
واما النقص التفصيلي فهو ان لا يتم ان النار اذا كانت طالبة لمقر فلك القمر  
يلزم ان يكون مقر فلك القمر محدد جهة غايه ما في الباب ان يكون محدد  
مكانها الطبيعي لكن لا يلزم من تحديد المكان تحديد الجهة ثم ان الدليل  
على امتناع كون فلك القمر محدد الجهة انما هو على الاصل المذكور وهوان  
لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متميزتان بالطبع اذا فرضنا متحركا  
يحتاز على حيز النار لم يكن متحركا من جهة الفوق بل الى جهة الفوق  
فملاك القمر لا يكون محدد الجهة الفوق فان قلت النار خفيفة مطلقة  
وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق  
مقر فلك القمر اجاب بان المراد به ليس انه يطلب ان يكون فوق جميع  
الاجسام بل فوق سائر العناصر ولما كان هذا المكان مما يلي جهة الفوق  
قول انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع ونحن نقول ما ذكره معارض  
بانا لو فرضنا متحركا يحتاز على الفلك الاعظم فانما حكم جزما بانه متحرك

اثبات ان المعية ههنا باعتبار ٢٠ التأخر عن الثالث في دور فتأمل ( قال المحسبات لكنها  
مشتري كان في العلية ) اقول كما ان المتبر في المعية بالعلية كونها مشتركين في العلية اي النسبة او المعلولية كذلك  
المتبر في المعية بالطبع اشتراكهما في العلية الناقصة او المعلولية بالنسبة الى علة كذلك على ما عرفت في كلامه يسامح

(قال المحاكات ووجه الاشكال ان المعين في العلية) اقول لا يخفى وهن ماذكره من الوجهين الاشكال والحق كما عرفت ان المعية في العلية انما يكون بين علتين مستقلتين معلول واحد او بين معلولين لعله كذلك ولم يتحقق المعية بالاعتبار الاول لما تقرر من امتناع استناد معلول واحد الى علتين مستقلتين ﴿ ١٥٤ ﴾ فلم يكونا معا في العلية واما

استناد المعلول النوعي اليهما فانها هو باعتبار شخصين منه فبالحقيقه يكون هناك معلولان علتين ولا باعتبار الثاني حتى يكون المعية باعتبار المعلولية لعله ثالثة اذا لواحد لا يصدر عنه الا الواحد والتسك باختلاف الجهة لم ينفع للزوم التعدد في العلة المستقلة حينئذ ولا يخفى عليك اصف هذا الوجه لاستشكال الشيخ (قال المحاكات) كان المطلوب من هذه المقدمة ان التناهي والتشكل امام مع الجسمية اوقبلها كفي في ذلك آء) اقول هذا انما يتم لو كان المعية عبارة عن سلب انتقدم والتأخر اذ حينئذ يلزم من سلب التأخر اثبات المعية او القبلية لعدم الواسطة وقد عرفت انه لا بد في تحقق المعية سلب التقدم والتأخر مع وجود المعنى الذي كان مافيد انتقدم والتأخر وقد اعترف بذلك صاحب المحاكات وايضا قد عرفت عند جواب الشارح الاشكال الذي اوردته امام ان المعية المرادة ههنا ما هو باعتبار التلازم لا ما هو بمجرد الاتفاق ولا يخفى انها على الوجهين لا يتحقق الحصر بينهما وبين التقدم والتأخر فلا يلزم من نفي التأخر اثبات احد الامرين (قال الشارح) اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة) اقول هذا مبني على ان المراد ان الصورة الشخصية متأخرة عن ماهية الشكل او معانيها بناء على ان ماهية

الى مفوق لامن فوق واواستحال هذا الفرق لعدم الشرط وهو انفساء كذلك استحال ذلك افرض اوجود المنع و لاوى الاستدلال بامتداد الاشارة على ما مضى في الدرس السابق قوله (انما يتحقق به ان يكون مقدما في رتبة الابداع) ظاهر هذا الكلام ان المحدد الاول يتقدم على مادونه في الابداع والوجود لكن هذا يقتضي امكان الخلاء فلا جرم اوله الشارح اول بقلة الوسائط واخرى بالتقدم في تحديد المكان واما الامام فقال انه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية وان لم يكن بمحددات الجهات سائر الاجسام لم يكن ايضا بالطبع متقدما اما بالشرف او بالرتبة وهو راجع الى ماذكره الشارح من قلة الوسائط اذ لا معنى للرتبة الا انك اذا زلت من المبدأ يكون وصولك اليه قبل الوصول الى سائر الاجسام لكن في قوله لم يكن بالطبع نظرا اذا لو كان بمحددات الجهات سائر الاجسام كان متقدما بالطبع ولا يلزم من انتفاء المقدم انتفاءه الى لجواز ان يكون تقدمه بالطبع من جهة اخرى فانه محتاج اليه في تحديد المكان فلا يلزم من عدم المحدد انتفاء سائر الاجسام من حيث انها ممكنة بدون العكس كما ان تقدمه بالطبع على تقدير تحديد الجهات لمثل هذا المعنى وايضا الجهات المعبرة هي جهات الحركات المستقيمة وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة ولا يكون الفلك الاول محددا لجهات سائر الاجسام فلم يبن الكلام على الشك فيه دون غيره قوله (ويكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا) وذلك لانه قد ثبت ان المحدد جسم واحد يفحد جهة اقرب بسطحه وجهة البعد بمركزه فيكون في حشوه نقطة تكون نسبة اجزائه المفروضة الهيا متشابهة حتى لا يكون بعضها اقرب اليها وبعضها ابعد عنها والالم يكن تلك النقطة غاية البعد عن المحيط ولا معنى بالمستدير الا ذلك هذا لبيان من قبلنا واما الشارح فلما شغل كلام الشيخ على امرين احدهما ان اجزاء المحدد مفروضة والاخر انه مستدير اراد بياها على التفصيل اما الامر الاول فثبت له المحدد الاول لا يجوز ان يكون مشتملا على اجزاء بالفعل سواء كانت مختلفة او متشابهة لانها اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصا بمحاذاة بعض الاجسام الداخلة فيه وكل من تلك الاجزاء يختص بجهة من الاجسام الداخلة فلا يتأخر الجهة عن تلك الاجزاء لكن المحدد متقدم على الجهة واجزائه متقدمة عليه فلا يلزم ان يتأخر الجهة عن تلك الاجزاء

الشكل لهامدخلية في تشخص الصورة وان لم يكن كافيا لاشتراكها بين الكل ولو كان المراد بالشكل ﴿ و ﴾

الشكل الشخصي على ما هو المتبادر من حكمهم بانه مشخص للصورة فبا لبيان الذي ذكره الامام ثبت احتياجه الى الصورة الشخصية فتأمل (قال المحاكات) اقول هذا انما يكون اذا ارادوا بالمشخصات علل الهدية) اقول اولم يكن المراد

بالشخصيات هل الهذبة حقيقة بل مجرد اسم - الوازم للشخص كما فهمه لم يثبت عدم العلية المطلقة للصورة  
بالنسبة الى الهوى لان لازم العلة الشخصية لا يلزم ان يكون مقدمة بالذات ولم يندفع المنع الذي اورده الامام  
بان الصورة المشخصة محتاجة ١٥٥ في تشخصها اليها اذ المراد بالاحتياج اليها في التشخص على

هذا التوجيه انها لازمان للشخص  
لانها متقدمان عليه وكلام الامام  
منع عدم تقدم الجسمية عليهما لان  
انهما لازمان لشخص الجسمية  
( قال المحاكات فان قلت سبق العلة  
انما يجب بذاتها ووجودها ) اقول  
علل التشخص على الاعراض  
المكتسفة وقرر انفسا ان عليتها  
للتشخص ليس على سبيل الحقيقة

بل على سبيل التسامح بمعنى انه  
لوازم للشخص اورد السؤال ولوح  
العلل على غير الاعراض اوجبت  
الاعراض عللا حقيقة للشخص  
اندفع اليراد على ما لا يخفى واما ما ذكره  
من الجواب فيرد عليه انه لو كان القيام  
واللزوم كافيا لكون القائم اللازم متقدما  
على ما يتقدمه اللزوم لم من سبق  
الماهية على لوازمها سبق لوازمها  
على نفسها ( قال المحاكات لا يكون ذلك  
الاصفة من صفاتها وحالها من احوالها  
فقتضيات الماهية اى بالاقتضاء التام  
لا يكون الا اعراضا ) اقول فيه بحث  
• فيجوز ان يكون امرا غير حال في ذلك  
الشيء اصلا ولو سلم فيجوز ان يكون  
امرا اعتباريا ويكون حلوله على  
سبيل الانتزاع ولا يكون جوهر  
ولا عرضا او يكون جوهر ( قال  
الشارح اقول ان الشيخ لا يذهب الى  
ان الهوى معلولة لوجود الصورة )

ولا يتأخر عنها وانه محال واما الامر الثاني فبقوله ويجب ان يكون الى آخره  
ونحن نقول المحدد لا يحدد سائر الجهات بل جهات الحركات الطبيعية  
فان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات  
الطبيعية فهو ممتنع وذلك ظاهر وان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء  
من تلك الاجزاء بجهة من الجهات مطلقا فسلم لكن الجهات المتأخرة  
عن اجزاء المحدد هي جهات الحركات الطبيعية والجهات التي لا تتأخر هي  
مطلق الجهات ولا امتناع فيه وايضا الجهات لا تتأخر عن الاجزاء من حيث  
انها ذوات الجهات وتأخر عنها بحسب الذات فلا يلزم محال وهذا  
السؤال ان اراد ان على دليل الاستدانة مع مز يد وهو انه لو صح لزوم  
ان لا يكون المحدد الاسطح لانه لو كان له غلط لكان بهض اجزائه اقرب  
الى المركز كالجزء الذي يلي المقعر وبعضها ابعده عنه فليزم تقدم الجهة  
على محددها لا يقال هذا وارد ايضا على ما ذكرتم من البيان لاننا نقول لا معنى  
بكون المحدد مستديرا الان يحيط به سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة  
فيه بعضها اقرب الى المركز من بعض وهو ثابت مما ذكرنا انه يلزم من  
اختلاف الاجزاء ان لا يكون المركز في غاية البعد من السطح المحيط واما  
ما استدلوا عليه من استلزام اختلاف الاجزاء اختصاص الاجزاء بجهات  
فهو منساق للنقض لان المحدد ليس بمجرد سطح بل جسم له سطح فيلزم  
من اختلاف اجزائه كونها في جهات ويعود المحذور قوله ( اشارة الجسم  
البسيط هو الذي طبيعته واحدة ) لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة  
والقوة شرع الشارح اولا في بيان معنيين هما فالطبيعة نطاق على معان  
والمعنى المقصود ههنا انه مبدأ اول الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات  
لا بالعرض ففي قوله ما يكون فيه ضمير مستتر في يكون وضمير بارز في فيه  
اما المستتر فيرجع الى المبدأ واما البارز فالى ما اى الطبيعة مبدأ اول الحركة  
جسم يكون ذلك المبدأ فيه وسكونه بالذات وليس المراد من المبدأ العلة  
التامة لا متاع انفكاك المعاول عن العلة بالنسبة فلو كانت الطبيعة علة تامة  
لحركة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الطبيعة وليس كذلك وايضا قد اعتبر  
انها مبدأ الحركة والسكون فلو كانت علة تامة لاجتماعها في الوجود وانه  
محال بل المراد انها علة فاعلية ويتوقف فعلها على احد شرطين يقتضي  
الحركة مع عدم الحالة الملازمة والسكون معها والمراد بالحركة انواعها

اقول الذي لا يذهب اليه الشيخ كون الهوى معلولا لوجود الصورة الشخصية اى لتشخصها والامام لم يحمل كلام  
الشيخ في هذا المقام حيث نفى كون الصورة الشخصية علة مطلقة للهوى على نفى كون الصورة الشخصية علة مطلقة  
ههنا للهوى بناء على ان العلة المطلقة لواحد الشخص لا يكون الاشخصيا والامام يورد الاعتراض بان ما ذكرتم لا يبطال

أَكُونُ الصُّورَةَ عِلَّةً مُطْلَقَةً قَامَ بَعِيْنُهُ فِي كَوْنِهَا شَرِيْكَةُ الْعِلَّةِ بَلْ حَلَّ كَلَامُ الشَّيْخِ عَلَى نَفْيِ كَوْنِ الصُّورَةِ مِنْ حَيْثُ  
الْوُجُودِ عِلَّةً مُطْلَقَةً لِلْهَيُولَى سِوَاهُ كَانَتْ الْعِلَّةُ ثَابِتَةً لِشَخْصٍ الصُّورَةِ مِنْ حَيْثُ هُوَ شَخْصٌ أَوْ لِمَا هَيَبْتُهُ لِمِنْ الْعُلُومِ  
أَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْجُمْلَةِ عَارِضَةٌ لِمَا هِيَ الصُّورَةُ الْمَوْجُودَةُ بِالنِّسْبَةِ ﴿ ١٥٦ ﴾ إِلَى الْهَيُولَى نَعَمْ يَرُدُّ عَلَى الْأَعْمَامِ أَنَّ حَلَّ

لِكَلَامِ الشَّيْخِ لَيْسَ جَلَّاحِيْجًا وَهَذَا  
أَرَادَ آخِرُ أَوْرَدَهُ الشَّارِحُ فِيمَا قَبْلَ  
فَتَأَمَّلْ (قَالَ الشَّارِحُ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ  
الشَّيْءُ مَسْلُولاَ لِلْوُجُودِ وَمَقَارِنَالَهُ  
فِي الْوُجُودِ) أَقُولُ فِيهِ نَظَرًا لِأَنَّهُ إِنْ أَرِيدَ  
بِالْمُقَارَنَةِ عِلَاقَةً لِلْحُلُولِ عَلَى مَا ظَهَرَ  
مِنْ تَقْسِيمِهِ الْعُلُومَ إِلَى الْمُقَارِنِ وَالْمُبَايِنِ  
فَيُرَدُّ عَلَيْهِ أَنَّ الْمُقَارَنَةَ بِهَذَا الْمَعْنَى  
الْإِبْنَانِيَّ التَّأَخَّرَ الذَّائِقُ الْمُعْتَبَرُ فِي الْعُلُومِ  
وَالظَّاهِرَاتِ بَنَى هَذَا الْكَلَامَ عَلَى أَنَّ  
الْعُلُولَ الْمُقَارِنَ هُوَ الْمَحَلُّ وَهُوَ شَخْصٌ  
لِلْمَحَالِّ فِيهِ عَلَى مَا تَحَقَّقَ فَاوْكَانَ الْحَالُ  
مِنْ حَيْثُ الْوُجُودُ الشَّخْصِيَّ عِلَّةً لَهُ لَمْ  
سَبَقَ الشَّيْءُ عَلَى نَفْسِهِ وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ  
نَهْ بَعِيْنُهُ يَرْجِعُ إِلَى الْمَحَالِّ الذِّي سَيَذْكُرُهُ  
الشَّيْخُ وَلَيْسَ هَذَا عَلَى هَذَا التَّوْجِيهِ  
مَحَالٍّ آخَرَ (قَالَ الْمُحَاكِمَاتُ وَقَدْ فَاتَهُمَا  
تَوْجِيْهُهُ الْإِحْوَالُ) الظَّاهِرُ أَنَّهُمَا  
وَجْهًا لَفْظُ الْإِحْوَالِ عَلَى مَا وَجَّهَهُ  
صَاحِبُ الْمُحَاكِمَاتِ وَكَأَنَّهُ لَظْهُورُهُ  
لَمْ يَتَرَضَّ لَهُ قَالَ فِي الْمَقْنِ فَقَدْ أَتَضَحَّ  
أَنَّهُ لَيْسَ لِلصُّورَةِ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً لِلْهَيُولَى  
أَوْ وَسَاطَةً عَلَى الْإِطْلَاقِ أَقُولُ الشَّيْخُ  
ذَكَرَ دَلِيلَيْنِ لِإِبْطَالِ كَوْنِ الصُّورَةِ عِلَّةً  
مُطْلَقَةً لِلْهَيُولَى أَحَدُهُمَا مَخْصُصٌ  
بِالْعُنَاصِرِ لَكِنَّهُ عَامٌّ يَتَنَاوَلُ نَفْيَ الْوَسَاطَةِ  
وَالْأَلَّةِ الْمُطْلَقَةِ لِأَنَّ حَاصِلَهُ أَنَّ الصُّورَةَ  
فِي الْعُنَاصِرِ يَزُولُ وَتَعْقِبُ أُخْرَى  
وَالْإِطْلَاقُ سِوَاهُ كَانَ فِي الْعِلَّةِ أَوْ الْوَسَاطَةِ  
أَوِ الْأَلَّةِ يَتَأَنَّى الشَّرْكَاءُ وَالتَّعْقِيبُ وَقَدْ

الْإِبْرَامَةُ وَبِالسَّكُونِ مَا يَقَابِلُهَا وَبِالْأَوَّلِ الْقَرِيبِ أَيْ الذِّي لَا وَسَاطَةَ بَيْنَهُ  
وَبَيْنَ الْحَرَكَةِ وَبِهَذَا يُخْرِجُ النُّفُوسَ الْأَرْضِيَّةَ لِأَنَّ النُّفُوسَ الْأَرْضِيَّةَ  
وَهِيَ النَّبَاتِيَّةُ وَالْحَيَوَانِيَّةُ تَحْرُكُ أَجْسَامَهَا الْمُرَكَّبَةَ بِحَسَبِ اسْتِخْدَامِ طَبَائِعِ  
تِلْكَ الْأَجْسَامِ وَالْقُوَى الَّتِي فِيهَا مِنَ الْجَذْبِ وَالدَّفْعِ وَغَيْرِهِمَا وَلِهَذَا سَمِيَتْ  
تِلْكَ الْأَجْسَامُ أَعْضَاءً آلِيَّةً فَيَكُونُ بَيْنَ النُّفُوسِ وَالْأَجْسَامِ الْحَرَكَةُ وَسَاطَةً  
هِيَ طَبَائِعُهَا وَقَوَاهَا مِثْلًا النَّفْسُ النَّبَاتِيَّةُ تَحْرُكُ الْعُنَاصِرَ فِي الْإِقْطَارِ  
عَلَى نِسْبَةٍ مَخْصُوصَةٍ وَالتَّمَارُ فِي الْأَلْوَانِ مِنَ الْخَضِرَةِ وَالْبَيَاضِ إِلَى السَّوَادِ  
فَيَتَحَرَّكُ الْعُنَاصِرُ عَلَى تِلْكَ النِّسْبَةِ وَالتَّمَارُ فِي تِلْكَ الْأَلْوَانِ فَالْحَرَكَةُ أَعْمَامُهَا  
مُسْتَنَدَةٌ إِلَى الْعُنَاصِرِ وَالتَّمَارُ أَوَّلًا إِلَى النَّفْسِ النَّبَاتِيَّةِ ثَانِيًا وَأَمَّا الْكَيْفِيَّاتُ  
فَهِيَ الْحَرَارَةُ وَالْبَرُودَةُ وَالرُّطُوبَةُ وَالْيَبُوسَةُ تَخْدُمُ الْقُوَى فِي تَحْرِيكِهَا  
عَلَى مَا فَصَّلْتُ فِي الْكُتُبِ الطَّبِيعِيَّةِ فَإِنَّ قَلْتَ الطَّبِيعِيَّةَ أَيْضًا أَنَّ تَحْرُكَ  
الْجِسْمِ بِوَسَاطَةِ الْمِيلِ فَلَا يَكُونُ مَبْدَأً أَوَّلًا أَجَابَ بِأَنَّ الْمِيلَ لَيْسَ بِمُتَوَسِّطٍ  
بَلْ آلَةٌ لَهَا فَإِنَّ الْمَرَادَ بِالْمُتَوَسِّطِ هُوَ الْمُتَوَسِّطُ فَانْتَحَرَكَ فَإِنَّ النَّفْسَ تَحْرُكُ  
الْعُنَاصِرَ فِي الْإِقْطَارِ أَوْ فِي الْكَيْفِيَّاتِ بِوَسَاطَةِ الطَّبَائِعِ وَهِيَ مُحَرِّكَةٌ أَيْضًا  
وَقَوْلُهُ مَا يَكُونُ فِيهِ احْتِرَازٌ عَنِ الْمَبَادِي الصَّنَاعِيَّةِ كَالْبِنَاءِ فَانْهَ مَبْدَأُ الْحَرَكَاتِ  
الْآلَاتِ مِنَ الْآجِرِ وَالْجِصِّ وَغَيْرِهِمَا وَكَالتَّجَارِ وَالصَّنَائِعِ فَانْهَ مَبْدَأُ الْحَرَكَةِ  
الْخَشَبِ وَحَرَكَةِ الْمَطْرَقَةِ عَلَى الذَّهَبِ وَالْمُبَادِي الصَّنَاعِيَّةِ لَا يَدُ فِيهَا  
مِنْ الشُّعُورِ فَيَكُونُ اخْصَاصُ الْمُبَادِي الْقُسْرِيَّةِ وَاعْلَمْ أَنَّ الْحَرَكَةَ  
الْقُسْرِيَّةَ أَيْضًا تَتِمُّ بِأَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا الْقَاسِرُ وَثَانِيهَا طَبِيعَةُ الْمَقْسُورِ فَانْهَ  
بِالضَّرُورَةِ أَنَّ الْحَجَرَ هُوَ الَّذِي يَتَحَرَّكُ إِلَى فَوْقِ وَأَنَّ الْحَرَكَةَ صَادِرَةٌ عَنْهُ  
وَالْقَاسِرُ لَا يَتَحَرَّكُ الْحَجَرُ بِوَسَاطَةِ طَبِيعَتِهِ فَإِنَّ الْفَاعِلَ وَالْوَسَاطَةَ  
لَا يَتَخَلَّفَانِ فِي الْفِعْلِ بَلْ الْقَاسِرُ مُحَرِّكٌ أَوَّلٌ وَكَذَا طَبِيعَةُ الْمَقْسُورِ بِحَسَبِ  
تَعْقِيبِ الْقَاسِرِ فَإِنَّ قَلْتَ الْفَاعِلَ الْحَرَكَةُ الْقُسْرِيَّةَ طَبِيعَةُ الْمَقْسُورِ لَا الْقَاسِرُ  
وَالْإِلْزَامُ مِنْ أَعْدَائِهِ أَعْدَائُهُمَا بَلْ هُوَ مِنَ الْمَعْدَاتِ فَهُوَ خَارِجٌ بِقَيْدِ الْمَبْدَأِ  
فَالْحَاجَةُ إِلَى اخْرَاجِهِ بِقَيْدِ مَا يَكُونُ فِيهِ فَتَقُولُ هَذَا وَإِنْ كَانَ هُوَ الْحَقِيقُ  
أَلَّا أَنَّ الْقَاسِرَ لِمَا شَبَّهَ فِي الظَّاهِرِ الْمَبْدَأَ الْفَاعِلَ حَتَّى سَبَقَتْ الْأَوْهَامُ  
الْعَامِيَّةُ إِلَى أَنَّ الْبِنَاءَ فَاعِلُ الْبِنَاءِ مَسْتَحَاجَةٌ إِلَى الْإِحْتَزَازِ عَنْهُ دَفْعًا لِلْوَهْمِ  
وَأَمَّا قَوْلُهُ بِالذَّاتِ لَا بِالْعُرْضِ فَتَقُولُ فِي بَيَانِهِ قَدْ اعْتَبَرْتُ فِي التَّعْرِيفِ أَهْرَافَ  
الْمَحْرُكِ وَهُوَ الْمَبْدَأُ وَالْمَحْرُكُ وَهُوَ مَا يَكُونُ فِيهِ قَوْلُهُ بِالذَّاتِ يُمْكِنُ أَنْ يَتَعَلَّقَ

أَشَارَ إِلَى تَخْصِيصِهِ بِالْعُنَاصِرِ بِقَوْلِهِ الصُّورَةُ الَّتِي يَقَارَنُ الْهَيُولَى إِلَى بَدَلٍ وَآلِي تَعْيِيْنُهُ حَيْثُ ﴿ بِالْمَحْرُكِ ﴾  
نَفْيَ الثَّلَاثَةِ هُنَاكَ وَثَانِيَهُمَا طَامٌ يَتَنَاوَلُ الْإِفْلَاقَ لَكِنَّهُ يَخْصُصُ بَنَى الْعِلَّةَ الْمُطْلَقَةَ وَالْوَسَاطَةَ الْمُطْلَقَةَ وَقَدْ صَرَّحَ بِهِ فِي آخِرِ  
الْفَصْلِ حَيْثُ خَصَّ نَفْيَهُمَا بِالتَّغْرِيعِ عَلَى الدَّلِيلِ وَوَجَّهَ عَدَمَ اجْتِرَائِهِ فِي نَفْيِ الْآلَةِ الْمُطْلَقَةِ أَنَّ حَاصِلَ الدَّلِيلِ عَلَى

مأذكره الشارح ان فاعل الواحد بالشخص لا بد ان يكون واحدا بالشخص والعلية المطلقة هي العلية الفاعلية وكذا  
الواسطة المطلقة اذا فسرت بما فسر به الشارح اي الفاعل القريب للمعلول واما اذا فسرت بما فسر به الامام حيث  
جعلها متاملة لآلة فظاهر ﴿ ١٥٧ ﴾ انه لم يلزم بما ذكره الشيخ من الدليل نفسها وحينئذ يظهر ان تفسير

الامام ليس بصواب بقى ههنا شيء  
وهو انه لم يلزم من دليل الشيخ في  
كون الصورة آلة مطلقة في الافلاك  
اذ لدليل الثاني لم ينفع الآلية والدليل  
الاول لا يجري في الافلاك والظاهر  
ان طريق اثباته في الافلاك مأمور من  
ان الجسمية طبيعة نوعية ومقتضاها  
لم يختلف فاذا ثبت بالدليل كونها  
شريكه لا آلة مطلقة في العناصر ثبت  
كونها شريكه لا آلة مطلقة في الافلاك  
اعدم اختلاف الطبيعة النوعية  
في الوازم ولا يبعد ان يكون قول الشيخ  
بعد اجراء الدليل الاول في العناصر  
وههنا سر آخر اشارة الى اهمه  
في الافلاك بما تقدم منه هذا ما عندي  
في تحقيق هذا الموضوع فقد اهمله  
الشارحون وصاحب المحاكات نظر  
الى ما يذكره الشيخ في فصل التذنيب  
حيث قال فيه يجب ان تتلطف من  
نفطك وتعلم ن الحال فيما لا يفارقه  
صورة في تقدم لصورة هذه الحال  
واعتمد الشارح هناك في نفي الآلية  
المطلقة في الافلاك على ما تقدم  
وما تقدم على شرحه ليس فيه اشارة  
الى ذلك وسيجي لذلك زيادة توضيح  
وتحقيق (قال المحاكات ولو كان  
بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك  
مطلوبا) افول و ايضا ما لم يبين نفس  
التقدم كيف يبين كيفته وبيان نفس  
التقدم انما هو بابطال القسم

بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب تسخير القاسم ويمكن  
ان يتعلق بالتحريك حتى يكون حركته بالذات لا من خارج وبالجمله هذا القيد  
احتراز عن طبيعة المقسور فانها مبدأ للحركة القسرية وليس بمحرك  
بالذات بل بالتسخير او في محرك بالذات ولا تسمى طبيعة بهذا الاعتبار  
وكذلك قوله لا بالعرض يحتمل ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكه  
بالعرض وان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون حركته بالعرض واما ما كان  
فهو احتراز عن مبدأ الحركة العرضية كطبيعة النحاس من حيث انه جسم  
فانها وان كانت مبدأ قريبا لحركته الا انها ليست محركة له من هذه  
الحيثية الا بالعرض فهي ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث انها  
طبيعة جسم او نحاس ونحاس السفينة فانه تحريك بالعرض فطبيعته مبدأ  
للمحرك العرضية لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فائدة  
في تعدد المثال الا زيادة الايضاح والحاصل ان كل جسم تحريك او يسكن  
فلا بد ان يكون لحركته وسكونه مبدأ فبدأ حركته وسكونه اما بتوسط شيء  
او بلا توسطه فان كان بتوسط شيء كالنفس الارضية تحريك جسمها  
بتوسط طبائع العناصر فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسطها فاما ان يكون  
ذلك المبدأ في الجسم المحرك اولا فيه والثاني كالمبدأ القسري ليس  
بطبيعة وان كان في الجسم المحرك فاما ان يكون مبدأ للحركة بالذات  
او لا يكون فان لم يكن كطبيعة المقسور فانها مبدأ للحركة القسرية لكن  
لا بالذات بل بتسخير القاسم لم يكن طبيعة وان كان مبدأ للحركة بالذات  
اي لا بحسب تسخير القاسم فاما ان يكون مبدأ للحركة بالعرض  
او لا بالعرض فان كان مبدأ للحركة بالعرض كحركة النحاس فانها مبدأ  
الحركة في النحاس مبدأ للحركة العرضية فهو ليس بطبيعة من هذه  
الحيثية وان اريد التقسيم باعتبار الحركة فيقال مبدأ حركة الجسم  
اما ان يكون مبدأ للحركة الذاتية او لا او مبدأ للحركة العرضية او لا فقد اوضح  
من هذا التعريف ان مبدأ الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدأ الحركة  
بالعرض او مبدأ الحركة بالقسري بل باعتبار الحركة الذاتية الغير العرضية  
ولاشك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكونا فالطبيعة تم  
سائر الاجسام وربما يقيد التعريف بوحدة التهج وعدم الارادة فخرج  
النفس فان قلت قد سبق ان قيد الاول اخرج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر

الاربعة واما ما ذكره بقوله فالاولى فيرد عليه مثل ما اورده على الشارح فانه اذا بين التقديم بمجرد  
ان كل بدلي لا بد ان يكون متقدما فلا يحتاج الى ابطال القسم الرابع ولا يحسن قول الشيخ في ان انما يكون  
المتعلق من جانب واحد وتوضيحه انه لو كان المطلوب ههنا بيان كيفية التقديم كوجهه الشارح وكان اصل التقديم

مبنياً على القدمات السابقة واللاحقة ثبت المطلوب ولم يتوجه المنع على التفرغ الذي اوردته الشيخ بقوله  
فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل لانه اذا ثبت التلازم بينهما وان التلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر او كانا  
مطلوبين علة واحدة وكانت علية الهوى للصورة ظاهرة اطلاق ١٥٨ و بطلان القسم الآخر سيحیی

ثبت كون الصورة علة لها ولما بطل  
كونها علة او واسطة او آفة مطلقة ثبت  
كونها شريكاً لا محالة لكنه يتوجه  
حينئذ ما ورده وما اورده ولو كان  
المطلوب بيان نفس تقدم الصورة يتوجه  
المنع على ان معقب البدل مقيم للمادة  
بالبدل اذ اللازم من عدم بقاء المادة  
عند مفارقة الصورة وعدم تعقب  
البدل استلزام الهوى للصورة  
وامتناع انفكاكها عنها واما انها  
متأخرة عنها بالذات معلولة لها فلا يلزم  
وهذا ظاهر وايضاً لو كان معقب البدل  
مقيماً للمادة بالبدل بالضرورة فلا حاجة  
الى سائر القدمات (قال المحكمات الثاني  
ان الهوى لو كانت مقيمة للصورة  
الى آخره) ا قوله فيه بحث لان المطلوب  
بالدليلين نفي كون الهوى متقدماً  
على الصورة على نحو كون الصورة  
علة متقدمة على الهوى على ما صرح  
به الشارح بقوله اشارة الى ان المسئلة  
لا تنعكس وهذا الوجه انما يدل على نفي  
كونها علة مطلقة للصورة ولا يدل  
على نفي كونها شريكاً لانه حال  
هذا الى ما ذكره في نفي كون الصورة  
علة مطلقة للهوى وصرح بذلك  
بقوله فاذا قد حصل من ذلك سحابة  
كون كل واحدة منهما علة للآخرى  
مطلقة والحاصل انه لو كان المقصود  
بهذا الدليل نفي تقدم والسبق عن  
الهوى مطلقاً على ما هو الظاهر من  
سوق الكلام فيلزم منه نفي التقدم مطلقاً

يخوجهما فنقول الحركات المنسوبة الى النفس الارضية اما حركات اينية وهي  
الحركات الارادية للحيوانات واما حركات في الكم كالآراء واما في الكيف كما يتحرك  
الثار في الالوان والنفس لاتفضل الحركات اينية بواسطة طبائع الاجسام  
فربما تحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه طبيعة الجسم كما في الصدود  
ولهذا يحدث للطباء التعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان  
تحريكها المكاني بواسطة الطبيعة كانت محركة الى جهة مقتضى الطبيعة  
فان اقل ما في الواسطة والبدل ان يتوافقا في الحركة نعم انما يتحرك النفس  
الحركات الكيفية او الكمية بواسطة الطبائع فان النفس تنهض الطبائع  
للحركة في الاقطار او في الكيفيات فيتحرك ولا يخالف بين الطبائع وبين  
نلك الحركات فالتقييد بالاولية يخرج النفوس بالقياس الى الحركات الكمية  
والكيفية بالقياس الى الحركات اينية فاذا قيد التعريف بالقيدين خرجت  
بهذا الاعتبار ايضا وذلك لان المتحرك اى المتحرك بالذات لا بالعرض اما  
على نهج واحد اولا وعلى التقديرين فاما بارادة اولا فالحركات منحصرة  
في ستة اقسام ومبادئ الحركات الذاتية الغير العرضية في اربعة ثم في هذا  
الكلام نظر من وجوه احدها ان قسم الحركات غير حاضرة لخروج حركة  
النبض عنها والحصر انما يظهر بان يقال الحركة اما غير عرضية ان كانت  
حاصلة فيما وصف بها بالحقيقة او عرضية ان لم تكن حاصلة فيه بل  
فما يقارنه وغير العرضية اما القوة خارجة عن المتحرك او غير خارجة والاولى  
القسرية والثانية الذاتية وهي اما بسيطة اى على نهج واحد واما مركبة  
لاعلى نهج واحد والبسيطة اما الارادية وهي الفلكية او لغير ارادة وهي الطبيعية  
ولمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او لا يكون والثانية الحركة  
النباتية والاولى اما ان يكون معها شعور وهي الحركة الارادية  
الحيوانية والاولى هي التسخيرية كحركة النبض وثانيها لو كان مبدأ الحركة  
لاعلى نهج واحد من غير ارادة هي النفس النباتية وهي الارادة هي النفس  
الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان اوجود الحركتين فيه وثالثها  
ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية لانها انما تحرك جسمها بواسطة  
طبيعته اذ لا مخالفة بين الطبيعة وبينها فلا حاجة الى قيد عدم الارادة  
فلا فائدة في قيد النفوس بالارضية في الاحتراز ولا يدفع الاشكال عن هذا  
المقام الا بتخص ما في الشبهة قال الاجسام اما تحرك حركات ذاتية

عن الصورة ايضا على اشتراك الدليل ولو كان المقصود نفي كونها علة مطلقة للصورة فلم يثبت  
المطلوب وهو بيان عدم انفكاك المسئلة اللهم الا ان يختار الثاني ويقال نفي اولا كونها علة مطلقة للهوى وأشار  
الى ان هذا الحكم مشترك بين الصورة والهوى ثم اشار ببعض ذلك الى نفي كونها شريكاً للصورة كما ان الصورة

كانت شريكاً لعلتها لكن لا ينبغي عليك ان هذا ليس منه عين ولا اثر في المثلث وايضا على هذا يلغوا تقدم من ثقي كونها حلة مطلقة ابيان المطلوب الذي هو عدم انعكاس المسئلة فتأمل (قال المحاكات وفيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطيا للوجود) \* ١٥٩ \* اقول مراد الشارح على ما شرنا اليه سابقا بقا ان الهوى

قابلة محضة وليس شأنها سوى القبول وليس من شأنها الشراكة مع حلة الصورة واراد بالا عطاء الشراكة فيه (قال المحاكات اعترض الامام بان قوله معقب البدل بقيم المادة بالبدل لا يصح على الاطلاق اي ليس كل بدل لازم الحصول لشيء مقياه) اقول لو بنى هذا الكلام على ما اشار اليه الشارح من ان المطلوب ههنا بيان كيفية تقدم الصورة واما اصل تقدمها فالتاميين بما سبق وبه سيجي فلم يتوجه هذا لانا لا ندعي ان كل بدل كان مقياه للماثل كون البدل متقدما وانه لم يكن حلة مطلقة اراد ان يشير الى بيان كيفية تقدمها بانها على نحو تقدم الشريك فان قلت ما سبق دليلا على تقدم الصورة من التلازم يجري ههنا قلت يتقدح جريان الدليل ههنا باختبار ان محل الاعراض وهو الجسم كان موضوعا لهما وعلته لوجودها لكن اذا قيل تحقق التلازم بين الاعراض والهوى ولم يكن العلية من الهوى لما ثبت انها قابلة محضة وليست فاعلة فثبت انها من جانب تلك الاعراض اشكل الجواب والحق في الجواب ما يشير اليه فتأمل (قال الشارح وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما الى آخره) اقول هذا الكلام من الشارح صريح في ان تشخص الجسم عرض وهم

عن قوى فيها هي مبادئ حركاتها واعمالها هي اما ان تحرك وتنهل بالارادة او لا تحرك بالارادة اصلا فار لم تحرك بالارادة اصلا فاما ان لا تكون متفتنة التحريك او الفعل او تكون والاولى تسمى طبيعية كاللحجر في هبوطه والثانية تسمى نفسانية كاللبنات في تكونها ونشوها فانها تحرك بالارادة حركات الى جهات شتى تغريبا وتشهيا للاصول وتعرضا وتطويلا وان كان حركته بالارادة في الجملة فان لم يتفتن تحريكها فهي النفس الفلكية كالشمس في دورانها وان تفتن فهي النفس الحيوانية وقد حدث الطبيعة بما ذكرنا لا نقولنا مبدأ للحركة اي مبدأ فاعلى يصدر عنه التحريك في غيره وهو الجسم المتحرك وقولنا اول احتراز عن النفس فانها مبدأ لبعض حركات الاجسام التي هي فيها بواسطة والمراد بما في الحد جميع الحركات الذاتية وباقى القيود على ما هي فلما قسم القوة الى الاقسام الاربعة احدها الطبيعة ثم ذكر حدها فلا بد ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخرى واطلاق النفس في الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية تخرج عن الحد كما تخرج النفس الارضية ولما اورد القسمة على القوة لاعلى الحركة كما اورد الشارح اندفع سؤال الحصر لان النفس الحيوانية وان كانت مبدأ للحركات غير ارادية الا انها تحرك بالارادة في الجملة فان قلت اذا اعتبر في قسم الطبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة انما تصدر عن الفلك بالارادة فنقول صدور الحركات الفلكية من نفسه بالارادة واما من طبيعته التي هي صورته النوعية فغير ارادة وشعوره هي مبدأ اول لجميع حركاته الذاتية فهي داخله في الطبيعة لا محالة قوله (والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة) الى قوله واحدا غير مختلف لاقاثل ان يقول قد ذكرتم ان الطبيعة تطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون على نهج واحد من غير ارادة فالمراد من الطبيعة ههنا ان كان هو الامر العام فلا نسلم ان كل ما هو طبيعة واحدة لا تقتضي الاشياء غير مختلف فان الحيوان للطبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افعاله وان كان المراد المعنى الخاص فهذه القضية هذان لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افعاله على نهج واحد لا يقتضي الاشياء غير مختلف ولا معنى لاقتضاء الشيء الغير المختلف الا ان يكون اقتضاؤه على نهج واحد اذ لا معنى للاقتضاء على نهج واحد الا ان يقتضي شيئا غير مختلف ولا يندفع

قد صرحوا بان التشخص من الاجزاء العقلية الموحدة مع النوع في الجسم والوجود فكيف يكون تشخص الجوهر عرضا اذ يستلزم صدق الجوهر على العرض والجواب انه اراد بالتشخص ما يدخل في هوية الشخص وهذا به وليس الشارح ممن قال بان التشخص الداخلى حقيقة الشخص نسبتا الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع وهو

التغير الاعتباري المعارض للماهية النوعية بواسطة تلك الاعراض لانه صريح في تجريده بان الشخص من الامور  
الاعتبارية لانه تسامح فاطلق العرض على المعارض الاعتباري والامر فيه سهل (قال المحاكات اذ لا معنى للصورة  
الاحال يقيم وجود) لمحل اقول لو اعتبر في الصورة كونها مقيمة ١٦٠ \* او وجود المحل لم يكن الصورة

اليافوتية مثلا صورة لان البساط  
العنصرية لا يحتاج اليها في اصل  
وجوداتها بل في تحصيلها نوعا  
ياقوتيا بل الحق ان المعتبر في كون  
الحال صورة احتياج المحل اليه اما  
في الوجود واما في التحصيل النوعي التركيبي  
اي النوعية الحقيقية حتى لا ينقص  
بالسرير اذ المركب من الجوهر والعرض  
ليس نوعا حقيقيا عندهم بل اعتباريا  
او صناعيا كما اسرير اقول يمكن  
الجواب عن الشك الثاني للامام بان  
عند الشيخ وسائر المحققين كالشارح  
ليس الشخص مركبا من الماهية  
والشيء الذي يسمونه تشخيصا كان  
نسبته الى التشخيص نسبة الفصل الى  
النوع بل حقيقة الشخص عندهم  
ليس سوى النوع نعم يدخل الاعراض  
في هوية الشخص وهوية الشخص  
عندهم كان مركبا من تلك الاعراض  
والنوع فذلك الاعراض مقيمة للجسم  
والمادة في وجوداتها الشخصية  
لانها داخلية فيها بهذا الاعتبار  
وجزء الشيء مقيمة في وجوده ولكن  
لا يلزم كونها صوراً لان المعتبر  
في الصورة كون المحل شخصاً ثم  
يتحصل بها تحصيلاً نوعياً حقيقياً  
اي يحصل من المجموع امر واحد  
حقيقي وهذا يتحقق بين المادة والصورة  
دون الجسم او المادة والاعراض فامل  
جدا وقول صاحب المحاكات لا معنى

هذا الاعتراض الا اذا جرى الكلام على الوجد الذي نقناه من الشفاء قوله  
(هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة يقتضي  
اشياء غير مختلفة) لاشك ان في هذا الكلام تساهلا لان الحد الاوسط ليس بمتكرر  
الان المراد من المقدمة الثانية ان كل ما فيه طبيعة واحدة لا يقتضي  
الاشياء غير مختلفة وحينئذ يكون الانتاج يناقش الامام المقدمتان لا نتجان  
ان الجسم البسيط لا يفعل الاشياء غير مختلف لجواز ان يكون له قوة حيوانية  
يصدر عنها اشياء مختلفة وانما تعلم ان هذا المنع غير موجه لانه لا نتاج  
من الشكل الاول وفي بعض الحواشي ان منع الامام على المقدمة الثانية  
وكلامه في شرحه لا يدل عليه ومع ذلك فهو ايضا ساقط لانه سيجيء  
في الفصل التالي لهذا الفصل ان كل طبيعة اذا خلقت ونفسها لم يقتض  
الايضا معينا وموضعا معينا وشكلا معينا ويكون ذلك الاقتضاء دائما  
لا في وقت دون وقت او في حال دون حال وقال الشارح الاحتمال المذكور  
لا يساعد عليه وضع المقدمتين لانه ينظم مع كبرى القياس المذكور قياسا  
هكذا القوة الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة والطبيعة الواحدة لا يصدر  
عنها اشياء مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه  
النتيجة مع صغرى القياس هكذا الجسم البسيط له طبيعة واحدة وماله قوة  
حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون له قوة  
حيوانية ويمكن ان يقال في تركيب القياس كل ماله قوة حيوانية يصدر عنه  
اشياء مختلفة ولا شيء ماله طبيعة واحدة تصدر عنه اشياء مختلفة فلا شيء  
ماله قوة حيوانية ماله طبيعة واحدة وهي مع قوانين الجسم البسيط ماله  
طبيعة واحدة ينتج المطاوب وهذا كلام على سند المنع لا حاجة اليه فانه  
لمالم يتوجه المنع لم ينتج الى دفع السند هكذا سندا توجيه هذا المقام  
من الفضلاء حلة الكتاب وكلام الامام غير ما فهموه بل ان الشيخ اورد  
قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء غير مختلف على ان يكون لازما  
عاقبها والذي قبلها هو ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة  
لا يصدر عنها الاشياء غير مختلف وهذا القدر لا يستلزم لان الفعل الذي  
هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفا واما ان كل فعل للجسم البسيط  
غير مختلف فغير لازم لجواز ان يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كما ان له  
طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضها

للصورة الاحال يقيم وجود المحل مبنى على هذا اي انها مقيمة لوجود المحل المتحصل بهذا لا يختلف  
الحال لان الحال المتحصل داخل في المحل المتحصل فيتوقف وجود المحل عليه فلا يشك الامر في صور الموالي  
على ما اوردنا (قال المحاكات واما الشارح فبعد اعتبار ذات كل واحد منهما فلا يلزم الى آخره) محل كلام الشارح الذي في

كل ليس على رفع الایجاب الكلى فلك ان تجعله على السلب الكلى فانه كثيرا ما يستعمل للسلب الكلى بل هذا هو  
الظاهر منه وقد مر مثله فتذكر (قال المحاكات ولقيامه مع الآخر للاستغناء) قد عرفت انه اراد بالقيام مع الآخر  
مفهوم ما يحتاج الاحتياج ١٦١ والا ستغناء وهو القدر المشترك بينهما لكن يتوجه حينئذ عدم

حسن المقابلة مع ان اطلاق الية  
على هذه المعنى غير متعارف (قال  
المحاكات واما المتضايقان الحقيقيان  
فلا نهما معلولا علة واحدة) اقول  
لا يذهب عليك ان كلام الشارح  
حيث قال واما المتضايقان فليس كل  
منهما ضبا عن الآخر الى قوله بل هما  
ذاتان افاد شي ثالث كل واحد منهما  
صفة بسبب الآخر صريح في انه حل  
المتضايقين في كلام الامام على  
معروض المتضايقين الحقيقين تارة  
وعلى المتضايقين المشهورين اخرى  
ومن المعلوم ان ليس كلام الامام فيه  
كيف ولا تلازم بين المعروضين بل انما  
يتحقق التلازم بين العارضين وبين  
مجموع العارض مع المعروض بالنسبة  
الى المجموع الآخر والتأويل الذى  
ذكره صاحب المحاكات  
لا يلائم عبارة الشارح لكن لا يبعد  
ان يكون مراد الشارح حتى لا يلزم  
الخروج من النص ويرد عليه بمد  
التأويل والتصحيح بقدر الامكان انه  
لا يكتفى للتلازم بين صفتين احتياج  
كل منهما الى معروض اخرى  
اذ من المعلوم انه يجوز احتياج كل  
واحدة من صفتين الى معروض اخرى  
مع امكان انفكاك نفس احدى الصفتين  
عن الاخرى بل اللازم منه استلزام  
كل صفة لمعرض اخرى وان  
اريد احتياج كل منهما الى معروض

لا يختلف وهى الافعال الطبيعية وبعضها يختلف وهى افعال القوة الحيوانية  
فلا يلزم ان لا يقتضى الجسم البسيط الاشياء غير مختلف فعلي هذا قول الشارح  
هذه نتيجة لقوله ان اراد انه نتيجة لهما من غير تغيير فقد بان بطلانه  
وان غير المقدمة الثانية بقوله وكلالة طبيعة واحدة لا يقتضى الاشياء غير مختلف  
فهو ممنوع وانما يصدق لو لم يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية وكذلك  
المنع على قوله وكل ماله قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة او على السالبة  
الكلية القائلة لاشئ مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فكلام  
الامام لم يندفع بما ذكره الشارح لا يقال لو كان فى الجسم البسيط مع الطبيعة  
الواحدة قوة اخرى يخالفها كان فيه تركيب قوى وطبائع فلا يكون جسم بسيط  
لاننا نقول ليس المراد من انتفاء تركيب القوى والطبائع ان لا يكون فى الجسم  
البسيط طبائع مختلفة حتى لو قدرنا ان يكون فى النار طبيعة يقتضى حرارتها  
طبيعة اخرى يقتضى برودتها واخرى يقتضى خفتها لم يخرجها عن بساطتها  
لمساواة اجزائها كلها فى جميع تلك الطبائع بل المراد ان لا يكون له اجزاء  
مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به ولا يخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم  
الافعال الذاتية فى حصة الطبيعة على ما مر قوله ( يريد بيان ان الجسم  
لا يتلوه عن موضع وشكل طبيعيين ) حاصله ان الجسم اذا خلى وطبعه فهو  
حاصل فى مكان معين وعلى شكل معين وهذا العارض لا بد له من سبب وذلك  
السبب ليس الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعى وشكل طبيعى فان قلت اجزاء  
العناصر ليست تقتضى مواضع معينة بل تقع فى امكنتها حيث اتفقت  
تلك اجزاء الهوائى ربما يتكفى فى جزء من مكان الهواء وربما يقع فى آخر اجيب  
بان المراد الجسم البسيط الكلى لا اجزاء البساط فالجسم البسيط الكلى  
يقتضى موضعا معينا وكلاما معينا والمراد بقوله اراد به البسيط والركب البسيط  
الكلى والركب وما يؤيد هذا ان الشارح سيصرح بان اجزاء العناصر مادام  
منفصلة عنه لا يكون فى المكان الطبيعى وفيه نظرا لجزء البسيط اذا خلى  
وطبعه فله مكان معين كما ان كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعيا  
وذلك ليس بطبيعى ولعله يقول جزء البسيط لو خلى وطبعه لا يصل بالكل  
فلا يتبقى جزء مادام جزءا موجودا فهو لم يخل وطبعه ولكن لا حاجة حينئذ  
الى تخصيص الجسم البسيط بالكلى ثم النقض بالتركيبات الواقعة فى امكنة  
هى اجزاء من مكان الغالب دون اجزاء اخر مع ان نسبتها الى جميع تلك

الاخرى من حيث هو معروض ٢١ الاخرى يلزم الطبيعة بين المتضايقين مع انه كان دورا ايضا  
(قال المحاكات على ان النقض لا ينحصر فى المتضايقين بل هو لازم للنقض ما) اقول يمكن دفع النقض بما ذكره  
الشارح من التعميم فى الصفتين المتلازمين لانه اذا كان احتياج كل منهما الى معروض الاخر يكتفى للتلازم فليكيف

أحتياج كل منهما في صفة الى ذات الآخر فهنا يحتاج قضية الاصل في كونها اصلا الى ذات الاخرى التي هي العكس  
والاخرى تحتاج في صفة العكس الى ذات الاصل نعم يرد على الشارح ان الاحتياج العام بهذا المعنى لا يمكن في تحقق  
التلازم والالزام التلازم بين كل امرين لذلك امرين يتحقق بينهما ١٦٢ التباين او التساوي او العموم

والخصوص المطلق او من وجهه وحيد  
يتحقق الاحتياج بالمعنى المذكور وهذا  
كلام اشيرنا اليه لكن الشناعة عند  
هذا التعميم صار اشد فتأمل ( قال  
المحاكمات جواب سؤال قد مناه الخ )  
اقول ما ذكره في جواب نقض الامام  
من التعميم في العلية كان جوابا عن هذا  
السؤال بل هذا السؤال كان مآله  
النقض المذكور بل الحق ان يقال  
مراد الشارح انه قد ظهر بما قررنا  
في بيان العلية بين المتضايقين حيث  
عمم في العلية المتبصرة في التلازم ان العلية  
التي بين المتضايقين ليست معينة محضة  
لا احتياج بينهما اصلا حتى ينافي التلازم  
فكان باطلا بل بينهما يتحقق الاحتياج  
في الجملة على ما قررنا وهذا بناء على  
تسليم تحقق التلازم بينهما بحسب  
الوجود ثم اضرب عن ذلك بقوله  
بل هي معينة عقلية اه وتقريره ما ذكره  
صاحب المحاكمات ويرد عليه انه لا شك  
ان بين المتضايقين كما يتحقق بالتلازم  
باعتبار العقل يتحقق التلازم باعتبار  
الوجود ايضا فالحق التردد والتفصيل  
على ما اشيرنا اليه ( قال المحاكمات  
ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج  
في الوجود لا ينافي الاستثناء بحسب  
المأهية ) اقول الظاهر نظر الى ما سبق  
انه اراد بالاستثناء بحسب المأهية  
الاستثناء بحسب الوجود المطلق فصار  
الحاصل ان الصورة تحتاج الى الهولي  
الخارجي في وجودها ومستغنى عنها بل

الاجزاء على السوية فان قلت قوله اراد به البسيط والمركب جميعا مانف لقوله  
الشكل متشابه لان الشكل ليس متشابهيا في جميع الاجسام المركبة بل في البسائط  
فتقول اعتبار الاختلاف والتشابه ليس في جميع الاجسام بل في البسائط  
فالمراد ان الشيخ اورد مثالين احدهما مختلف في البسائط والاخر متشابه فيها  
ولا ينافي هذا عموم الحكم بالوضع والشكل وقوله واشترط يدل على انه شرط  
زائد وليس كذلك لانه اذا عرض تأثير غريب لم يكن خلي وطباعه فهو  
عطف تفسيري وجعل الامام القضية كلية واورد الوضع المعين وقال انما  
لم يورد الوضع اذ ليس لكل جسم موضع بل كل جسم لو فرض خلوه عن  
جميع الامور التي لا يجب حصولها له وجب ان يحصل له وضع معين اعني لا بد  
ان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان له نسبة الى الآخر  
بالقرب او البعد منه ولا بد له من شكل معين اذ لا بد ان يكون له حد واحد كما  
للكرة او حدود كثيرة كما في المكعب وقال الشارح المراد بالوضع على تقدير  
ان يكون في النسخة جزء المقولة لا المقولة كما حله الامام عليه لانه مما يقتضيه  
تأثير غريب من خارج الان ذكر الشكل معن عن ذكر الوضع حيث دل ان الشكل  
هيئة الحد ود والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء فهو عارض للجسم  
بعد الوضع اقول الامام وان حل الوضع على المقولة الا انه صرح بارادة  
الوضع المقدر لا الوضع المحقق ولا شك ان الوضع المقدر لا يحتاج الى وجود  
امر في الخارج وايضا السؤال وارد على الموضع لانه انما يحصل من خارج  
فانه السطح الباطن للحدوي فوجب ان لا يكون مقتضى طبائع الجسم واما  
اغناء ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشيء عجيب لان غاية ان اعتبار الوضع  
سابق على اعتبار الشكل بل غاية ان الشكل معلول الوضع لكن ذكر  
المعلول لم يغن عن ذكر العلة قوله ( ولو كان الطباع مبدأ لهما او وجوديهما  
زال عند زوالهما ) فيه منع ظاهر لان المبدأ هو العلة لفاعلية والفاعل لا يستلزم  
المعلول لاحتمال التخلف لوجود مانع او عدم شرط نعم لو اريد بالمبدأ العلة  
النامة ظهر الفرق فان العلة النامة للاستيجاب والاستحقاق لا يستلزم  
الا الاستحقاق لا الاثر فالعلة النامة للشيء لا يتخلف عنها لكنهم لا يكادون  
بطلقون المبدأ على العلة النامة كما صرحوا به في تعريف الطبيعة والاولى  
ان يقال لو قال مبدأ ذلك او مبدأ وجوبه لا حتم ان يسبق الى الوهم امتناع  
تخلف الاثر عنه بخلاف مبدأ الاستيجاب قوله ( واعلم ان الجسم اما بسيط )

جزءه له بحسب الوجود المطلق وبالحققة يكون عليتها الهولي وتقدمها عليها باعتبار الوجود البسيط  
الذهني وهذا فاسد اذ التلازم بينهما انما هو بحسب الوجود الخارجي فيقتضي علية احدهما للاخرى بحسب الوجود  
الخارجي لا بحسب الوجود الذهني واما حل الكلام على ان الصورة عليتها الهولي باعتبار المأهية من حيث هي من دون

اعتبار الوجود المطلق معها فكلام خال من الحصول بل الحق في جواب المعارضة ان المسلم هو احتياج الحال الى  
المحل في الوجود والتشخيص وما وقع في كلام الشارح وسائر المحققين من احتياج الصورة في الوجود الى الهوى  
فانما المراد منه الاحتياج ﴿ ١٦٣ ﴾ في الوجود الشخصي من حيث انه شخص وبالحقيقة يرجع الى الاحتياج

في الشخص لا في اصل الوجود واللازم  
تقدم وجود الصورة على تشخيصها  
فلا محذور فيه هذا وقد عرفت جواب  
النفص (قال المحاكات فكان مستدركا  
في الكلام) لا يخفى عدم وقوع هذا الاراد  
اذ بيان كيفية التقدم يتوقف على  
بيان معروض هذا النحو من التقدم  
فذكره ليس مستدركا (قال المحاكات  
لكنك تعلم ان البرهان لا يدل الا به)  
اقول فان قلت وايضا المركب من الواحد  
الشخصي والواحد بالمعنى العام  
فلا يصلح ان يكون فاعلا للهوى  
الواحد بالعدد قلت ضم الكل  
الى الشخص يفيد الشخصية مثلا  
زيد الكاتب لا يكون كليا بل جزئيا  
(قال المحاكات واوجلتا العلة كذلك  
على الفاعلية لم ينحصر القسم  
الثالث) اقول وايضا حصر  
المتلازمين في ان يكون احدهما  
علة فاعلية الاخر او كونا معلولى  
فاعل واحد ممنوع (قال المحاكات وقوله  
من وجه في قوله وحينئذ يكون السبب  
الى آخره) اقول فائدة لفظ من  
وجه ان هذا السبب وهو العقل  
كان داخلا في المعين من وجه وكان  
سببا اصلا للهوى من وجه آخر بناء  
على انه السبب الموجد للهوى  
عندهم فله جهتا علية بالترتبة الى  
الهوى (قال المحاكات فيقال لانهم لزوم  
التسلسل بل تشخيص المادة بالصورة)

البسيط لا يمكن ان يقتضى الامكانا واحدا لما مضى من ان البسيط له طبيعة  
واحدة والطبيعة الواحدة لا يقتضى شيئا مختلفا واما جز البسيط فكانه جزء  
مكان الكل وهذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او الخلاه  
وان كان المراد به السطح الباطن فجزء مكان الجزء هو جزء مكان الكل  
لا في جميع الصور فان شيئا من مكان التدوير الذي هو جزء الفلك ليس من مكان  
الفلك اصلا والابداع يقال بالاشتراك على ايجاد لا يكون مسبوقا بزمان  
وهو مقابل للاحداث وعلى ما يقابل التكوين والاحداث معا فان الابداع  
اما ان يكون مسبوقا بمادة او زمان او فاعلا لم يكن مسبوقا فهو الابداع وان كان  
مسبوقا بزمان فهو الاحداث والافهوا التكوين فالاحداث ايجاد مسبوق بمادة  
وزمان كالاجسام المحدثه والتكوين ايجاد مسبوق بمادة دون زمان  
كالافلاك وليس ههنا قسم آخر وهو ايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل  
محدث فهو مسبوق بمادة ومدة وقوله يقتضى وجود الخلاه حالة الابداع  
فيه نظر اما ولا فلان المركب وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم  
فلا زمان الا يوجد في ذلك المكان مركب واما ثانيا فلم لا يجوز ان يتمكن  
في ذلك المكان بسيط قسرا ولو كان القاسر ضرورة الخلاه وقوله لوجب  
خلو مكانه الاول ممنوع وانما يخلو لو لم يخلل الجسم الذي حداليه واما ان مكان  
المركب ما يقتضى غاب اجزائه على الاطلاق او بحسب المكار فهو ممنوع  
ايضا بل وان يكون الصورة النوعية اتى المركب مقتضية لحصوله في مكان  
المغلوب فربما يفيد الصورة النوعية ثقلا عظيميا كما ارتقل الذهب ليس لثقل  
الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية واما مكان قسم الثالث  
فاتفق وجوده فيه لانه اذا المقلب شيء شئ من الاجزاء اصلا كانت نسبة  
جميع الامكنة اليه واحدة فلا ينتقل الى شئ منها بل يبقى حيث وجد في احدى  
النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه بالجيم وحينئذ يكون الضمير في عنه يرجع  
الى المكان الذي اتفق وجوده فيه ومعناه ان جذبات العناصر الكلية اياه  
متساوية كتساوى جذبات القطع المغناطيسية للصنم وهذا مجرد تخيل  
لان هناك جذبا محققا لما ثبت من ان حصول الجسم في المكان بحسب استحقاق  
طبيعي وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه بالخاء فلا يعود الضمير  
الى المكان اذ لا معنى له بل الى المركب يعنى ان مجاذبات اجزاء المركب  
متساوية فلا بد ان يقال عنه لانه لان المركب منشأ المجاذبات لان المجاذبات

اقول هذا الجواب ليس بحرر لان السائل بنى كلامه على ان كل نوع يحمل ان يكون له اشخاص انما يتشخص  
بالمادة ولزوم التسلسل فيه زعمانه ان المادة نوع له اشخاص متعددة والجواب هو منع كون المادة نوعا  
يحتمل اشخاص بل كل نوع منها منحصر في شخصه اما المواد الفلكية فظاهر واما العنصرية فلا فيها انما

تعمد وتكثر بالأعراض نعتدداً بخصيصتها لأشخاصها وأما أن تشخصها بالصورة أو بأمر آخر فلا  
 دخل له في الجواب بل الأقرب بأصولهم أن شخص المادة هو ماهيتها المحصورة في شخصها (قال الشارح  
 الأولى أن هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لأجل الهوى ﴿ ١٦٤ ﴾ إلى آخره) أقول هذا

مختص بالناصر إذا لما كانت هوى  
 كل فلك مخالفاً لهوى فلك آخر  
 بالماهية فيمكن استناد تشخص الصورة  
 فيها إلى ماهيات هوى لاتها الخصوصية  
 وصورها المتشخصة لا يمكن مقارقتها  
 لتلك الماهيات الخصوصية خصوصاً  
 نوعياً وبها في المناصر أن الهوى  
 في جميع المناصر شخص واحد  
 وتكثر وتعدد على سبيل التخصيص  
 وليس لها تشخصات متعددة بل  
 لها تشخص واحد بالذات وههنا  
 باختلاف أفراد الصور وأشخاصها  
 إنما هو باعتبار هذا التكثر التخصيصي  
 وذلك التكثر مستند إلى الأعراض  
 المتعاقبة الواردة عليها مقارنات للصور  
 المتعاقبة فهذه الصورة إنما يكون هذه  
 الصورة بهذه الحصة من هذا التشخص  
 للهوى فالتعين الشخصي للهوى فالتعين  
 الشخصي للهوى لا يكفي في تشخص  
 الصورة وهذا بل لا بد معه  
 من تعين زائد هو التعين التخصيصي  
 فكيف يكفي فيه ماهية الهوى من حيث  
 هي وأما هنية الهوى فلما اجتمعت  
 تلك الصور المتعددة فيمكن أن يقال  
 إنها مستندة إلى طبيعة الصورة (قال  
 المحاكات لأننا نقول ليس المراد بكونها  
 متشخصة إلى قوله بل كونها حالة  
 في الهوى بشخصها لازم لها بنوعها)  
 أقول ما ل هذا الكلام إلى نفي كون  
 الصورة لها عليّة ومدخلية في تشخص

مجاوزة عن المركب قوله (شرح في الشكل) المدعى أن الجسم  
 البسيط مستدير لأن الشكل مقتضى طبيعة الأجسام والطبيعة في الجسم  
 البسيط واحدة وتأثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون إلا متشابهها  
 فيكون شكله مستديراً لأن الشكل المضاع مختلف يكون جانب منه سطحا وآخر  
 خطاً وآخر نقطة وفيه نظر لأننا لم نأثر الفاعل الواحد في القابل الواحد  
 لا بد أن يكون متشابهها ولم لا يجوز أن يكون له جهات واعتبارات يصدر عنها  
 بحسبها في مادة واحدة أفعال مختلفة والثابت أن الواحد من حيث أنه  
 واحد لا يصدر عنه إلا واحد ثم أنه أورد على الدلائل معارضة واحدة ضالماً المعارضة  
 إليها إشارة بقوله فإن قيل إن الأما كن المختلفة فتقرر بها أن البساط لا يجوز  
 أن يشترك في الشكل المستدير لأن اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها  
 في الطبيعة كما أن اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة وإجاب  
 بأن اختلاف المعاولات يستلزم اختلاف العلل وأما اتحاد المعاولات فلا يستلزم  
 اتحاد الملة فإن تباين لوازم يستلزم تباين الملزومات بدون العكس فإن قيل  
 الاشتراك في المعلول إذا لم يستلزم الاشتراك في العللة فبطريق الأولى لا يستلزم  
 اختلاف العللة فحينئذ يمكن استناد الشكل إلى الجسمية المشتركة كما يمكن  
 استناده إلى الطبائع المختلفة لكن ذهبتم في الفصل السابق إلى أن الشكل  
 طبيعي إجاب بأن عروض الاسكال المعينة باعتبار عروض المدبر وعروض  
 المقادير مستند إلى الطبيع فلا بد من استناد الأشكال إليها نعم الشكل المطلق  
 يمكن أن يستند إلى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق  
 والمعين بازاء خصوصية الجسم أعني الصورة النوعية وأما النقض وإشارته  
 بقوله ولقائل أن يقول قهريره أن أجزاء الأرض بسيطة وهي ليست مستديرة  
 الشكل والجواب أن شكل أجزاء الأرض ليس سكالاً طبيعياً بل قسرياً والكلام  
 في الأشكال الطبيعية فإن قلت لو كان شكلها بالقسر فاذا خليت وطبعها  
 وجب أن يعود إلى الاستدارة إجاب بأن بيوتها مانعة من العود فإن قلت  
 لو كانت البيوت مانعة عن حصول الاستدارة وهي من مقتضيات الأجزاء  
 الأرضية فيلزم أن يكون طبيعة واحدة مقتضية لنفي ولما يمنع من حصوله  
 ومن البين استحالة ذلك إجاب بأن المنع بالعرض وهو حائر قوله (واعترض  
 الفاضل الشارح) اعترض الامام على الدليل المذكور بطرق الأولى أن لا نسلم  
 أن الشكل مقتضى طبيعة الجسم فإن الفلك عندكم لا يقتضي وضعاً معيناً مع أنه

الهوى حقيقة وإلى أن إطلاق الشخص عليها على سبيل التجوز ولا يخفى ما فيه من العسف لا يخلو  
 والحق على ما شرنا إليه أن مراد الشيخ في هذا الموضع بالفاعل القابل بقرينة المقابلة ولا شك أن الصورة كما كانت  
 شريكاً للفارق في قبضان الوجود على الهوى فكذلك كانت شريكاً في قبضان الشخص عليها فتأمل (قال المحاكات

واما انضمام الوجود الى الماهية فهو في العقل ( اقول الاوضح ان يقرر هكذا لاشك ان انضمام شيء الى شيء يتوقف على وجود الطرفين في طرف يكون الانضمام فيه لكن لما كان انضمام الوجود الى الماهية في العقل فقط لم يقض الوجود كل واحد منهما \* ١٦٥ \* في العقل وهو كذلك لا وجود هما في الخارج وهذا بخلاف انضمام

الصورة الى الهيولى فانه في الخارج فيقتضى وجود الطرفين فيه ( قال الشارح والاولان باطلاق الامر ) اقول قد مررت الاشارة الى ان ما مر من الدليلين على ما فسرهما الشارح لا يجري احدهما في الفلكيات ولا يجري الاخر في نفي الالية فتذكر ( قال المحاسن كما تفتقر الى ان الوضع في تعريف الكميات دال على ان المراد به فصل الكم الاظهر ان يحمل الوضع على معنى القبول للاشارة الحسية حتى يكون الوضع في التعريفات اشقة للسطح والخط والنقطة بمعنى واحد وكان احتراز عن الزمان كما ان في تعريف النقطة احترازا عن الجوهر المفسر باليسيط ( قال المحاسن وتصور الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا تصور الاجزاء الوجودية ) اقول فيه بحث اذ لاشك ان المركبات الحسارية اذا اريد معرفة كنهها من حيث انها في الخارج كان يحسب تحديدها بالاجزاء الخارجية حقيقة الانسان في الخارج ليس الا النفس والبدن وفي الذهن هو الحيوان الناطق وقد صرح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التحديد قد يكون بالاجزاء الخارجية والظاهر ان الحمل الاعتباري بين الحد والمحدود انما هو بين مجموع الحدود والمحدود لا بين اجزاء الحد

لا يخلو وضع معين فلم لا يجوز ان لا يقتضى الجسم شكلا معينا وموضعا معينا مع امتناع خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلى وطبعه يعلم بالضرورة انه مكانا معينا وشكلا معينا فيكون المكان المعين والشكل المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلى وطبعه لا يلزم ان يكون له وضع لان الوضع له بالنسبة الى غيره وفيه نظرا لزوم الشكل والوضع المعين ايضا ليس من طبيعة الجسم اما لشكل فلان لزومه للجسم موقوف على نهاية ابعاده ولا شك ان الجسم لا يقتضى من حيث طبيعته ان يكون متناهيا وما يعرض الشيء بواسطة ليست هي بالذات لا يكون عروضا بالذات واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن للحواس فاما لا يحيط حوايه لا يقتضى بان له مكانا فبمجرد النظر الى طبيعة الجسم لا يقتضى له بالمكان وهذا قد مر مرة الطريق الثاني النقض بالفلك فانه بسيط مع ان له اشكالا مختلفة اما ولا فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز والمتممين وللخارج المركز شكل وللمتممين شكل مخالف له واما ثانيا فلانه يشتمل على نقطة فيهما تدويرا وكوكبا والفلك شكل والنقطة شكل آخر والتدويرا والكوكب شكل آخر مخالف له فهذه الاشكال المختلفة اما ان تكون قسرية وهم لا يجوزون ان يكون شيء من احوال الفلك بالقسم اذ لا قسم هناك ولا قسم دائما والالزم التعطيل في الوجود واما ان يكون طبيعية فيلزم اختلاف افعال طبيعة واحدة فان قلت لا اختلاف في الشكل فان جميع اشكال الخارج والمتممات وجميع اشكال التدوير والنقطة والفلك مستديرة غاية ما في الباب تعدد الاشكال المستديرة ولا محذور فيه فتقول الدليل هو ان تأثير الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا يختلف فلو صح هذا الدليل لوجب ان لا يختلف اشكال البسيط وان كانت مستديرة وقوله متممات الافلاك والنقطة مخالفة لما يقتضيه الاستدانة ليس معناه ان اشكالها غير مستديرة فانه ظاهر البطلان بل معناه ان اشكالها مخالفة لمقتضى استدارة الفلك اى للشكل المستدير الذي للفلك والجواب ان اختلاف الاشكال في الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصور والفعل كما يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصل به صورة اخرى فرزت منه كرة اخرى هي خارج المركز والتدويرا والكوكب فحصل له اشكال مختلفة فان قلت حلول الصورة المختلفة لا بد ان يكون لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور في الفلك اجاب بمنع الحضر

والحدود ولا شك ان مجموع اجزاء الشيء عين نفسه ومحمول عليه فالقول بان تصور الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية ليس بصحيح على الاطلاق اللهم الا اذا خصص التصور بتصور الشيء على ما هو عليه في العقل ولا يذهب عليك ان تصور كلام الشارح لا يحتاج الى هذه العناية وكان تصور الشيء

بالكنه العقلي لا يفتي عن اثبات الجزء الخارجي له كذلك التضور بالحقيقة الخارجية لا يفتي عن اثبات الجزء العقلي له فتأمل  
( قال المحاكات لما كان العروض بعد عروض آخر ) ولو قال الشارح اضافة المعارض الى المعارض لا يتقدم على المعارض  
لا دفع النقص بالعروض ( قال المحاكات وهذا الجواب انما يتم ﴿ ١٦٦ ﴾ او كان الامكان امرا اعتباريا )

اذ حيث لم يعرض الامكان لم يتحقق  
فلم يتحقق اختلاف الاعراض للزم  
منه اختلاف المعارضات فتأمل ( قال  
المصنف في المتن وان ذلك للابعاد لا  
الهيولى ) المستفاد منه ان تداخل الجواهر  
انما يستحيل لانه يستلزم تداخل  
الابعاد والمقادير فتداخل الاحزاء التي  
لا تجري لا يمنع لعدم بعديتها  
ومقداريتها الا ان يقال يتحقق  
المقدرة فيها مقدارية غير منقسمة  
كما مررنا الاشارة اليه في بحث ابطال تركيب  
الاجسام من الاجزاء التي لا تجري  
اويا ول كلام الشيخ الى ان ليس  
سبب امتناع التداخل كون الشيء هيولى  
او صورة وان اقضى كون الشيء جوهرا  
ذلك ( قال الشارح قال الفاضل الشارح  
يعني بالخلاء ان يوجد جسمان الى آخره )  
اقول هذا التعريف بظهوره انما ينطبق  
على الخلاء الذي يقابل للماء والطاهر  
اراد دليل الشيخ بطل الخلاء بمعنى البعد  
المجرد الموهوم سواء كان خاليا او مملوا  
وكلام الشيخ حيث قال قد يجدها  
في اوضاعها تارة بحيث يسع في بينهما  
اجسام محدودة الخربا وما ذكرناه  
وقد اهل الشارح بياها وحصر اثبات  
قبول الزيادة والنقصان في البعد افرض  
الاجسام متباعدة ومتقاربة والاطهر  
ان يبين ذلك لفرض الاجسام العظيمة  
والصغيرة فيها حتى تقدر الخلاء بتقديرها  
فان هذا هو تقدير البعد بالاجسام حقيقة  
لما ذكره الشارح فتأمل ( قال المحاكات

فان من الجائز ان يتصل صورة كائنية ببعض البسائط في الفطرة الاولى  
لاسباب تعود الى العقول العاملة كما جاز اتصالها ببعض المركبات لأمور  
تعود الى القوابل في الفطرة الثانية والصورة الكمية هي التي لا تفارق الى  
دل اما انها لا تفارق اتصالا كالصورة الفلكية وانها تفارق بلا بدل كالصورة  
الحيوانية فليست اذا فارقت حلت بيد الحيوان صورة اخرى نوعية بل انحلت  
التركيب وكذلك النبات والصورة المعقبة للبدل كالصورة المنوية بقى ههنا  
اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي  
ولا بد ان تسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فلانها صورة الخارج  
تخص به فيكون له صورتان نوعيتان وهو محال وجوابه المنع من استحالة  
ذلك فان جميع صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى  
نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان  
نوعيتان والاخر انه لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى  
وطابع فلا يكون بسيطا وجوابه ان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء  
الجسم قوة وجزء آخر قوة اخرى حتى اذا كان الجسم مركبا من جزئين  
كان فيه تركيب قوتين وههنا تعللوا بالخارج قوة ليست  
في المتممين الا انه لا قوة فيها ليست في الخارج فلا يكون في الفلك تركيب  
قوى والاخر ان الجواب عن النقص لا بد ان يكون بحيث لا يرد على  
اصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك ان يتصل به صورة  
مختلفة هي مبادئ اشكال مختلفة فلم لا يجوز في البسائط حتى يكون صورها  
مبادئ افعال مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وجوابه ان كل  
صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يختلف  
تأثيرها فلا يقتضي الاشكال المستدير والاخر ان الصورة التي تتعاق  
بمجموع الفلك وتنوعه سارية في جميع احزاء الفلك فيكون الخارج  
والمتمم افرادا من نوع الفلك لان صورة الخارج والمتمم النوعية  
صورة الفلك الكلي النوعية كما نص عليه بقوله مع بقاء الصورة الاولى  
فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بحوب انحصار المبدع في شخصه  
فان قلت هذا اسؤال لا يرد في الخارج لان نوعيته لم يتحقق بمجرد صورة  
الفلك بل فيه صورة اخرى وحيث تنوقف نوعيته على الصورتين لا محالة  
فنقول نوعة الخارج ان لم تنوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر

وقول الشارح وهذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا ﴿ وان ﴾  
مفطورا منطور فيه ( قد اجلب بعض المحققين بان كلام الشارح ارادوا احد على الامام لا يراد ان وقدينه بقوله ولا يتناول  
الذي لا يتناهي وامانه يسمى بالبعد المنطور فالراد به انه يسمى به عند بعض من القائلين بالخلاء ما دفع النقص بالبعد

الغير المتناهي بانه غير متنازع فيه فليس له عذوبة اذ ينبغي تعريف ماهية الخلائق بين ان النزاع في المتناهي منه وهذا كما ان الجسم المطلق عرف ثم اطل قسم منه وهو الغير المتناهي ( قال المحاكات والذي تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية ) اقول ليس كذلك ١٦٧ بل امتناع التداخل الذي مر هو امتناع تداخل الابعاد من حيث كونها ابعادا

لاستلزامه كون الكل ليس باعظم من الجزء فظهر منه ان امتناع التداخل انما هو من جهة العظم والمقدارية على ما فصله الشارح واما كونها جسمانية فلست لها مدخل في الامتناع المذكور فاعلم ( قال المحاكات كما ان الخط والسطح امران يعرضان النهايات ) اقول لا ينبغي فساد كيف والسطح لا يعرض النهاية بل هو نهاية للجسم بل المراد بقول الشارح كالخط والسطح تمثيل النهايات والاطراف بالخط والسطح لا تمثيل عارضهما بهما ( قال المحاكات وهذا القياس مصادرة على المطلوب ) اقول وايضا يلزم لمية الشيء لنفسه لان المحمول الذي هو الاكبر هو كونها ذات وضع اي قال الاشارة الخدية فلا بد ان يكون المراد تناول الاشارة لها اقول تناول الاشارة لا تناولها لها بالفعل حتى يستلزم المطلوب وحينئذ لو كان الوضع حلة لها ولما لها على ما ذكره الشارح والوضع بمعنى قول الاشارة الحسية يلزم لمية الشيء لنفسه وايضا على هذا التوجيه لا بد من ارتكاب تجوز في تناول الاشارة وجعله بمعنى قبولها والحق ما وجهه به صاحب المحاكات ( قال المحاكات وهذا الجواب ليس بتمام ولا مطابق للمتن ) اقول مراد الشارح بجعل الصغرى اخص مما كان تخصيصها بالحركة التي الى الجهة وصولا او قربا منها لا تحصيلها

وان توقفت كان الخارج مخالفا في الطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بعيطا ولو كان يمنع بساطة الفلك الكل فما الحاجة الى الجمع بين الصورتين في الخارج والتدوير واعلم ان الامام قرر هذا النقص بوجه آخر وهو ان متمم الخارج مختلف الثخن فهذا الاختلاف ليس يقسرى عندهم بل طبيعي فيختلف فكل طبيعة الفلك في المقدار فلم لا يجوز اختلاف عملها في الشكل وايضا الفلك المكوكب له نفرة ترتكز فيها الكوكب وتلك النفرة في جانب من الفلك دون جانب فمما علمت طبيعة الفلك في مادته فعلا متشابهها واعلم الشارح انما غير هذا التقدير الى اختلاف الاشكال لان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد واختلاف الثخن ونفرة الفلك لا يفرج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما اذا اشتمل الشكل على السطح والخط \* والطريق الثالث النقص بالقوة المصورة فانها قوة طبيعية مبدء الاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فعملها ان كان بسيطاً يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كالحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محال واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك والجواب انا لأم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة وعملها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعملها في واحد واحد وكذلك لانها اذا كانت مركبة حلت في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ثم قوله ( يريد اثبات الميل وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا ) الاعتماد عندهم الميل اما الى فوق وهو الخفة او الى السفلى وهو الثقل ومحرك الجسم اما يحرك الجسم بتوسطه حتى ان كانت الطبيعة تحرك جسمها يحدث اولا الميل الى الحركة ثم يصدر عنه الحركة بواسطة والقاسر يحدث ميلا في المقصور فيحركه فان ادلم بالضرورة ان الرامي يحدث حالة في السهم فيحركه بحسبها وسبب

كما ذكره صاحب المحاكات بعينه الا انه بين ان تلك الحركة انما تكون اينية لان الكلام مخصص بالحركة الابدية حتى يكون مقدرة في نظم الكلام والله اعلم بحقيقته المقام وحقيقة المراد ( قال المحاكات \* لفظ الثاني \* في الجهات والاجسام باعتبار الجهات اما محدود الجهات الى آخره ) اقول اعلم ان ههنا جهات مطلقة لا تبدل هي الفوق وال التحت ومعدية على الاجسام

واحدا ومطلق الجهة وهو طرف الامتداد مطلقا ومحدد بها الاجسام المتكثرة ولما كان الكلام في مطلق الجهات اثبت لها اجساما (قال المحاكات و اشار الشارح في اثناء بيانه ) الطاهر كما افاده سيد المحققين قدس سره ان الشارح في صدد بيان الاعتبار الخاصي لكنه اخذ فيه الاعتبار العامي للتنبيه \* ١٦٨ \* على ان الاعتبار الخاصي

يشتمل على الاعتبار العمي حتى تتميز الجهات المتقابلة بعضها عن بعض مع زيادة هي فرض الابعاد الثلاثة على النحو المذكور ولا باعث على حمل كلامه على الاراد على ما نقله الامام عن الشفاء حتى يراد عليه الايراد بقوله ويمكن ان يقال السابق الى آخره (قال المحاكات فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم) اقول هذا السؤال لا وجه له بعد قوله هذا اذا كانت المضاعفات اجساما واما اذا كانت سطوحا لانه صريح في ان المراد بالمضاع ما يتناول المضاعفات السطحية ( قال المحاكات وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم الى آخره ) اقول كلام الشارح لا يحتمل هذا المعنى ومع ذلك كان كلاما في غاية السخافة بل الظاهر من كلامه كناية دي عليه عبارته ان المقرر فيما سبق ان الجهة طرف الامتداد المأخوذ من ذلك الشيء ذي الجهة فجهة الشيء طرف امتداد ذلك الشيء واضلاع المثلث ليست اطرافا لامتدادات المثلث بل امتداداته هي اطراف المثلث وهذا محمل اطلاق لكلام الشارح المحقق وعبارته ظاهر الانطباق عليه وكان ممما في نفسه فأمل وبه هذا التحقيق يمكن دفع التناقض عن كلام الامام بان يقال مراده بالكرة الجسم التعليمي لا الطبيعي

احتماج الحركة الى الميل ان الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة لا تختلف بهما وحينئذ لا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط امر يقبل الشدة والضعف وهما مقدمات ثلث اما ان الحركة تقبل الشدة والضعف فلان كل حركة انما تقع في زمان يمكن ان يتصور وقوعها في زمان اقل فيكون اسرع او في زمان اكثر فيكون ابطأ فهي لا يتخلو عن حد من السرعة والبطؤ والسرعة والبطؤ يقبل الشدة والضعف لان اي حد من السرعة يفرض فقد يتوهم حد آخر اسرع منه وحد آخر ابطؤ منه وقوله هو شيء واحد بالذات معناه ان الحد الذي هو السرعة عين الحد الذي هو البطؤ وانما صار ذلك الحد سرعة بالاضافة الى حركة وبطؤ بالقياس الى حركة اخرى واعترض بان الحد الذي هو سرعة وبطؤ باضافتين ليس الا هو نوع من السرعة والبطؤ وهو ليس بقابل للشدة والضعف وانما القابل لهما مطلق السرعة والبطؤ فكيف قال وهو كيفية تقبل الشدة والضعف وايضا انواع الكيف اربعة والسرعة والبطؤ ليسا من الكيفيات المحسوسة لان المحسوس بالذات هو الاضواء والالوان وليست السرعة والبطؤ منهما بل الحركة بعينها لا يحس بهما ولا من الكيفيات المختصة بالكم لان الحركة ليست بكم ولا من الكيفيات النفسانية والاستعدادية وذلك ظاهر بل السرعة والبطؤ اضافتان عارضتان للحركة لانهما كيفيتان تعرض لهما الاضافة وانت خير بان هاتين الفضيفتين اللتين وردا الاعتراض عليهما مستدر كثر لاحاجة اليهما في البيان واما ان الطبيعة لا تقبل الشدة والضعف فلانها جوهر وسيبضح ان الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف واما انه يلزم من هاتين المقدمتين استناد الحركة الى الطبيعة بتوسط الميل فلان الطبيعة لما لم تكن قابلة للشدة والضعف كانت نسبتها الى جميع الحركات على السوية فصدور حركة معينة منها ليس باولى من صدور حركة اخرى فلا بد من امر متوسط بين الطبيعة والحركة تقبل الشدة والضعف وهو الميل فانه يختلف اما بحسب اختلاف احوال الجسم في المقدار فان الجسم الكبير يكون الميل فيه اكثر من الصغير وفي الخلخل والتكاثف كما ان شبر من الجمد يكون الميل فيه اكثر من الميل في شبر من الماء او في الاندماج والانتفاش كشر من الحجر يكون فيه الميل اكثر من الميل في شبر من القطن المنفوش واما بحسب اختلاف امور خارجة عن الجسم كرفة الماء وغلظته

\* فان \*

و السطح ليس طرفا لامتدادها حقيقة بل امتداد هو طرف لنفسها وصار الحاصل ان اضلاع المثلث وبسيط الكرة بالمعنى المذكور بالنسبة الى المثلث والكرة اطراف لجهة فليأمل (قال المحاكات واما انه طرف الامتداد الخطي فلا) لا يقال يلزم ذلك مما ذكره في بيان اعتبار الجهات وسنده من قوله الامتدادات التي يمر نقطة لان ذلك ليس

سندا على الامام لانه كلام من يف عنده ( قال المحاكات ولا شك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط ) منوع  
والسند ظاهر نعم الغالب هو الامتداد الخطي على ما هو المشهور ( قال المحاكات والام ينقلب اليمين يسارا واليسار  
يمينا بمجرد تبدل الجانب ﴿ ١٦٩ ﴾ القوى والضعيف في النادر ) اقول مراده بتبدل الجانب القوى ضعيفا

وبالعكس ليس بتبدل نفسه بان صار  
ما هو قوى ضعيفا بل تبدله باقتباس  
الى الوجه بان صار ما هو في الجانب  
القوى منه بحسب الغالب في الجانب  
الضعيف منه اى صار نسبة اليمين  
اليه النسبة التي كانت للشمال اليه  
وحل الكلام على انه فرض الوجه  
في الموضوع الذي هو الآن خلف  
الرأس مع فرض ان الجانب القوى  
صار ضعيفا بعيدا من العبارة مع ان  
الفرض الاخر مستدرك اذ يكفي  
الفرض الاول ولا يكفي الفرض الثاني  
اذا المدار بان الغالب لا النادر نعم يمكن فرض  
آخر لاجل تبدل اليمين والشمال بان  
يفرض ما هو القوى بحسب الغالب  
هو الذي الآن هو الضعيف في الغالب  
على ما اشار اليه الشريف قدس سره  
في الحاشية ( قال المحاكات وكأن هذا  
الكلام اعتراض على الشيخ ) اقول  
لو حله على الاعتراض لصار كلاما  
ظاهر الدفع اذ يمكن الجواب بان بناء  
كلام الشيخ على التفسير الثاني للفوق  
والبحث فالاولى ان يحمل الكلام على  
التحقيق والتفصيل واقول حينئذ المراد  
بالولاء هو القرب على ما هو المتبادر الشائع  
في استعمال هذا اللفظ وحينئذ نقول  
ما يلي رأس كل شخص بهذا المعنى ليس  
الا السماء وما يلي قدم كل متمكن هو  
المركز وذلك لان السماء اقرب الى رأس  
كل منهما بالنسبة الى القدم والمركز

فان قيل السبب الذي يستند اليه الميل اما ان يكون قابلا للشدة والضعف  
اولا فان لم يقبلهما مكن استناد ما يقبلهما الى غير القابل فلم لا يجوز  
استناد الحركة الى الطبيعة بالذات فان قبل الشدة والضعف فلا بد له  
من سبب آخر فاما ان ينتهي الى غير قابل للشدة والضعف او يتناول  
وبعباره اخرى لولم يجوز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها قابلة  
للشدة والضعف لم يجوز ايضا استناد الميل الى الطبيعة بالذات لكونه  
قابلا لهما فلا بد من ميل آخر لا يقابل اصل الميل من الطبيعة واما  
استداده وضعفه فيحسب اختلاف الاحوال الداخلة والخارجة لانا  
نقول فلم لا يجوز ان يكون كذلك في الحركة ثم ان وقعت المساعدة  
على انه لا بد من امر آخر متوسط فلان انه هو الميل فلم قلتم انه كذلك  
فقول ليس المقصود في هذا الكلام اثبات الميل فان الميل يدهي الوجود  
ومحسوس ومن البين الواضح ان له مدخلا في حركة الجسم فانا نحس  
بالميل في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وفي الحجر المسكن في الهواء  
ونعلم بالضرورة انه يقتضي صعود الزق وزول الحجر ولهذا عنون الفصل  
بالتنبيه بل المراد ان يبين لما احتاجت الطبيعة في تحريك الجسم الى الميل  
وما الحكمة في ذلك وقد اشار اليه في اول الكلام بقوله وسبب احتياجه الى  
ذلك وغاية توجيهاه ان الطبيعة قار الذات غير قابلة للشدة والضعف  
والحركة غير قار الذات وقابلة للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة  
ان العلة لا بد ان تناسب المعلول فلما كانت الطبيعة في غاية البعد من الحركة  
لم يمكن ان يصدر عنها الحركة بالذات فاقتضت اول الميل وهو قار الذات  
قابل للشدة والضعف فناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة والضعف  
وناسب الطبيعة من جهة انه قار الذات فامكن ان يصدر الحركة عن الطبيعة  
بتوسطه فهذا مجرد بيان مناسبة ما قوله ( وهذا الامر محسوس في الحركة  
الاينية ) الميل محسوس في حال الحركة وفي حال عدمها اما في حال  
الحركة فكما اذا تحرك الحجر الى السفلى ولاقاء اليد في مسافة حركته  
فلا شك ان الحجر يؤثر في اليد وليس ذلك لتأثير بمجرد ملاقات الحجر لليد  
اذ لا معنى لملاقات الحجر لليد الا اتصال سطحه الظاهر بسطح اليد الظاهر  
ومن البين ان مجرد اتصال السطحين لا يؤثر في اليد وكذلك اذا وقع الحجر  
على شيء وكسره فليس الكسر بمجرد اتصال السطحين بل بحسب ثقل

اقرب الى قدم كل منهما بالنسبة ﴿ ٢٢ ﴾ الى الرأس اذا كانت القدم والرأس على النهر والطبيعي والحاصل ان  
اقرب الجهتين الى الرأس اذا كان على النهر الطبيعي وهو الفوق واقرب الجهتين الى القدم اذا كانت على النهر الطبيعي  
هو التحت وحينئذ لا يتبدل الجهتين بانفسه بل الاول ايضا ( قال المحاكات والالكان قدم الشخص الآخر لو فرض ضمنا

الى آخره) وذلك لان النسبة الطبيعية التي لذى الجهة بالنسبة الى الجهة لا تبدل ولا تتغير اذا تحركت الى سمت جهتها .  
فلو كان النسبة التي تقدم هذا الشخص الاخر بالنسبة الى هذا النصف من سطح السماء طبيعية ينبغي ان لا يتغير  
ولا تبدل غير طبيعية حين الحركة الى سمتها مع انها عند هذا القرض غير ١٧٠ \* طبيعية فعلم ان النسبة

التي كانت غير طبيعية اقول وايضا يمكن  
ان يقال لو كانت تلك النسبة طبيعية  
لكانت الحركة الى سمتها حركة على نهج  
واحد اذ تمام ان حركة قدم هذا الشخص  
الى سمت هذا النصف من السماء بعضها  
هبوط وهي الحركة الى المركز وبعضها  
صعود فتأمل (قال المحاكات والالكان  
قوله فيما يلينا مستدركا) توضيحه  
ان قيد فيما يلينا في المشبه به هو المقصود  
بالافادة لان القيد في الكلام المشتمل  
عليه هو المقصود بالكلام على  
ما تقرر في موضعه والمقصود بالذات  
في المشبه به من حيث انه مشبه به هو  
هذا القيد فكان المراد التشبيه بما يلينا  
اي تشبيه اليين والشمال لا فيما يلينا  
باليين والشمال فيما يلينا (قال المحاكات  
قلولان الفوق والحت جهتان متميزتان  
بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام  
متوجها الى احديهما بالطبع) اقول  
لا يذهب عليك ان بمجرد كون بعض  
الاجسام متوجها الى احديهما بالطبع  
والبعض الاخر الى الاخرى لم يثبت  
التمايز بين الجهتين بالطبع ما لم يلاحظ  
معه مقدمة اخرى هي ان التوجه  
الى احديهما هاربة عن الاخرى او  
ان التوجه الى احديهما لم يتوجه  
الى الاخرى فالاولى الاكتفاء في الدليل  
على التمايز والتقابل بقوله لان الاجسام  
الطالبة الى آخره بل نقول ان التقابل  
مغن عن اخذ التمايز ضرورة ان المتقابلين

الحرفان المؤثر والكاسر ليس بسطح الحجر ولا حركته بل شيء آخر وهو الميل  
والى ذلك اشار بقوله وبحس المانع واما في حال عدم الحركة فكما  
يجده الانسان في الزق المنفوخ والحجر الساكن واليه اشار  
بقوله وان تمكن من المم لان الميل اذا احس به عند التمكن من منع الجسم  
عن الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة واما الرواية الاولى وان يتمكن  
من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فليس فيها اشارة الى ذلك لان غاية ما فيها  
انه اذا ضعف الميل في الجسم تمكن المانع من منع الحركة واما الاحساس  
بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه فلهذا خصص الشارح الاشارة  
الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بارواية الثانية وقوله الا فيما يضعف  
ذلك فيه على الرواية الاولى استثناء من قوله وان يتمكن من المنع وعلى الرواية  
الثانية من قوله وبحس المانع وتقدير الكلام حينئذ ان المانع يحس بالميل  
مطلقا سواء لم يتمكن من المنع او تمكن منه الا فيما يضعف الميل فيه فانه اذا كان  
الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت عن الحس ادراكه فان قلت  
لما ثبت ان الميل موجود في حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة  
في الحركة فقط بل وفي السكون ايضا فنقول من احس بالميل حال عدم الحركة  
علم بالضرورة انه مقتضى الحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا المقدار  
قوله (لما كان الميل هو السبب القريب) لميل لما كان حيا قريبا للحركة بوجدها  
وهو كونه آلة للحركة انقسم بانقسام الحركة فكما ان الحركة تنقسم  
الى الحركة الذاتية والحركة القسرية والحركة الذاتية تنقسم الى الحركة  
الطبيعية والفسادية كذلك الميل ينقسم الى الميل الذاتي والقسري والميل  
الذاتي الى الطبيعي والفسادي اما الميل الطبيعي فكميل الحجر عند هبوطه الى  
آخر الامثلة قوله (ولما كان الميل هو السبب القريب) لاشك انه بمنع ان يتحرك  
جسم واحد حركتين مختلفتين بالذات لان كل حركة تقتضي توجهها  
آخر فالحركات المختلفة متنافية وتنافي العلولات يستلزم تنافي العمل فيثبت  
بمنع ان يجتمع في جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين لان كل واحد منهما  
يقتضي اندفاع الجسم الى جهة ويلزم من ذلك توجهه الى جهتين دفعة واحدة  
وانه محال ثم كان سائلا يقول الجسم اذا تحرك بالقسر الى خلاف جهته  
فلاشك ان فيه ميلا قسريا الى جهة حركة القسر وفيه ميل طبيعي الى جهة  
حركته الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان اجاب بان القاسر اذا قسر جسمه

متمايزان غاية التمايز (قال المحاكات يكون الاخر غاية البعد عنه) اقول اي غاية البعد الموجود لانه  
لا يتصور ولا يتوهم ما هو ابعد منه لان هذا غير لازم مما ذكر بل غير واقع لان المركز وان كان غاية البعد عن المحيط بهذا  
المعنى لكن المحيط ليس غاية البعد من المركز بهذا المعنى اذ يتصور ان يكون قطره اطول مما كان (قال المحاكات المحاضرة

تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه) اقول هذا مشعر بانه جمل التشابه في كلام الشيخ صفة للخلاء والملاء معا  
اي لكل واحد منهما على ما فطره الشارح وسبجي تزييف كلام الشرح بذلك بانه شرح غير مطابق للمتن وايضا  
لا يلام ما ذكره اولاي \* ١٧١ \* ملاء لا اختلاف فيه اصلا لانه طاهر في جعله صفة للملاء فقط والعذر

بان هذا حاصل المعنى لان حال الخلاء  
يعرف بالمقايضة مشترك بين كلام  
الشارح وكلامه (قال المحاكات فلا  
يكون تحدد الجهتين بالجسمين معا  
بل باحدهما لامن حيث انه واحد)  
اقول لا يذهب عليك ان بمجرد ابطال  
تحديد الجهتين بجسمين احدهما  
محيط بالآخر لا يلزم ان يكون تحدد  
الجهتين بجسم واحد لامن حيث انه  
واحد ما لم يثبت عدم تحدد هما  
بالتباين فالاولى ان يقول فلا يكون  
تحديد الجهتين بجسمين يكون احدهما  
محيط بالآخر بل اما بجسم واحد  
لا من حيث انه واحد واما بجسمين  
متباينين (قال المحاكات لانا نقول  
قد عرفت ان جهة الفوق والتحت  
متقابلتان الخ) تحرير الجواب  
عند هذا الاصل اما من النظر  
في التوجيه الاول فبان نختار الشق  
الاول ونقول سواء كانت الابعاد  
المروضة يحتاج الى محدد اول  
يحتاج لبد ان ينتهي المتمد من  
احديهما الى الاخرى بحيث لا يتجاوز  
عنها وفي صورة التباين لاشك ان  
المتمد من احديهما يتجاوز عن  
الاخرى وفيه بحث لانه ان اراد  
انه لابد ان يكون كل بعد فرض  
من احديهما متبعا الى الاخرى  
بحيث لا يتصور ولا يتوهم التجاوز  
عنها فذلك مما لم يثبت فيما مر بل

فالم نصر طبيعته مقهورة بالقياس الى القاسر لم يحرك بالقسر واذا صارت  
مقهورة حدث فيه ميل قسري فانه عدم الميل الطبيعي وتحرك الجسم  
الى جهة القسري ثم يأخذ الميل القسري في التناقض والضعف بحسب  
معاوقة الطبيعة وما فيه الحركة من الملاء وامور اخرى ككبر المقدار الى  
ان يعادل الطبيعة الميل القسري وحينئذ يعدم الميل القسري فهناك يسكن  
الجسم زمانا لوجوب تحلل لسكون بين الحركتين المساعدة والهابطية  
ثم يحدث الميل الطبيعي ضعيفا وزداد قوته الى ان ينتهي الى موضعه الطبيعي  
فان قلت سكون الجسم ليس بلازم وانما يلزم اول يمكن المعادلة بين الطبيعة  
والميل القسري آنية فانها اذا وقعت في آن لا يلزم سكون قطعا فقول سيثبت  
هذا ببرهان في النمط السادس قبل لاشك ان الجسم اذا تصاعد بالقسر حدث  
فيه ميل شديد فاذا اخذ في الضعف فينتفي نوع منه ويوجد نوع آخر اضعف  
الى ان يبلغ الغاية ثم يوجد الميل الطبيعي نوعا بعد نوع فعمل هذه الانواع صادرة  
عن القاسر او الطبيعة او عن الفاعل القياض اجيب بان التحقيق يقتضي  
ان يكون انواع الميول القسرية صادرة عن القياض لانه قد تطلق على المعد  
النام انه فاعل فلما كان لقاسر اعداد الجسم لحدوث الميل اعدادا تاما يقال ان القاسر  
احدث فيه الميل واما انواع الميول الطبيعية في الطبيعة فذلك طاهر وشبه التقاوم  
المذكور بين قوة الطبيعة والميل القسري بالتفاعل بين البرودة الطبيعية والحرارة  
المرضية في الماء ووجه الشبه امران احدهما انه كما لا يجتمع في الماء حرارة  
وبرودة الى آخره وثانيهما انه كما كان فعل الطبيعة المائية الى آخره  
قوله (كما يقال لولا اجتماع الميولين) اخرج من جوز اجتماع ميولين مختلفين  
في جسم واحد بوجهين الاول ان الحجرين المتساويين اذا رمي احديهما  
قوى والاخر ضعف كان صعود الحجر الذي رماه القوى اسرع من صعود  
الآخر فلولا عدم الميل الطبيعي لحدث الميل القسري فلا معاوقة للميل القسري  
في الحجرين فيلزم ان يتحركا حركة متساوية والجواب ان المعاق هو مبدأ الميل  
الطبيعي وهو الطبيعة لا الميل الطبيعي ولهذا يتحرك الجسم الكبر بالحركة  
القسرية اقل من الصغير لان مبدأ الميل هناك اكثر لانا الميل اكثر وايضا المعاق  
الخارجي قائم والميل في احد الحجرين ضعيف فجاز ان يعوقه عن الحركة بخلاف  
الحجر الاخر الثاني اذا جذب جاذبان طرفي حبل بقوتين متساويتين فلا شك  
ان ذلك الحبل لا يختلف وضعه فلا يتقدم ولا يتأخر اصلا فلو لا اجتماع الميولين

لم يكن مطابقا للواقع على ما مر من الاشارة اليه اذا بعد المتمد من المركز يتجاوز عن المحيط اللهم  
الا ان يقال بعد التجاوز عن المحيط لا يمكن توهم امتداد البعد وفرضه فرضا مطابقا للواقع بان كان له منشأ  
صححة الانتزاع كما يمكن في الملاء بل فرض البعد فيما وراء الفلك كفرضه في الجردات وحينئذ يقول من قال

بان محذوذاً للجهتين هما الجسمان المتباينان لا يقول بامكان فرض تجاوز البعد المتعدد من احد بهما من  
الاخرى فرضاً مطابقتاً بل عندئذ ليس هذا الا مثل فرض البعد فيما وراء الفلك ويمكن ان يقال يكفي  
في الجواب كون احد بهما غاية البعد عن الاخرى ولا يتوقف الكلام ﴿ ١٧٢ ﴾ على كون كل واحد

منهما غاية البعد عن الاخرى اذ حينئذ  
نقول ليس شئ من المتباينين بغاية  
البعد عن الاخرى لامع انه لا بد ان يكون  
احد بهما هو التخت غاية البعد عن  
الاخرى وهي المحيط واما عن النظر  
في التوجيه الثاني فبان نختار الاول ايضاً  
ونقول على هذا الاصل يكون التخت  
جميع الابعاد من الفرق ثم اقول لو ثبت  
ان جميع الابعاد المفروضة الممتدة  
من احد بهما ينتهي الى الاخرى ثبت  
كون احد بهما محيطاً بالاخرى لان  
ذلك لا يتصور الا في صورة الاحاطة  
فلا يحتاج الى مؤنة المقدمات الاخرى  
( قال المحاكات فان تحدد جميع ابعاده  
بالجسم الاخر كان محيطاً ) اقول صحة  
الكلام واستقامته يقتضي ان يكون المعنى  
كان الجسم الاول محيطاً بالثاني لكن  
الملائم لما بعده حيث قال الجسم واحد  
محيط بالجسم الاول ان يكون المعنى  
كالجسم الاخر محيطاً بالاول وهذا  
فاسد لان ما يقوم به جهة الفوق هو  
المحيط وبما ذكرنا ظهر ان قوله بجسم  
واحد محيط بالاول فاسد البتة وغاية  
توجيهه ان يقال اراد بجهة القرب  
المركز والجسم الذي فرضه اولاه والذي  
يحدد المركز به بان يكون المركز في ثخته  
او جوفه وبالجسم الاخر يا يحدد به  
الفوق وهو المراد اذ بجهة البعد وحينئذ  
ينطبق الجميع لكن لا يخفى ما فيه من مخالفة  
سابقه ولا حقه اذ جهة القرب فيها

المساويين فيه لما تعاد لا والجواب ان عدم اختلاف الوضع لا اجتماع الميادين  
بل لا تنفس الميادين فان كل واحدة من التوتين لو انفردت احدثت  
في الحل ميلاً واذا اجتمعتا انتفى الميلان فلا يترك الحل اصلاً  
قوله ( فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له فيه ميل )  
لار ذلك الميل اما ان يكون الى الحيز الطبيعي او عنه والاول ظاهر البطلان  
لان الميل الى الحيز الطبيعي طائفة وطائفة الحاصل محال والثاني كذلك  
والامكان المطالب بالطبع مهور وباعنه بالطبع وفي نقل جواب الامام سمعناه  
قال الحيز انما يكون في موضعه الطبيعي او كازم كرقلة منطبقاً على مركز  
العالم وهذا هو جواب الشارح وجلة الكلام ههنا ان المكان الطبيعي للارض  
ليس معناه ان يكون داخل الماء والهواء فقط بل معناه ان يكون داخل الماء  
والهواء بحيث ينطبق مركز رطله على مركز العالم ومركز الثقل مالو حل  
الثقل عليه لم يترجح جانب من الجسم على جانب آخر ولا شك ان بعض الارض  
المنفصل عنه ليس في داخل الماء والهواء بهذا الحيزية - حتى يكون مكانه جزء  
مكان الكل بخلاف ما اذا كان متصلاً قوله ( وكلما كانت الحركة بالبليل القسرية )  
قال الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميادين المختلفين في الجسم  
الواحد لان البطو في الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعي جامعاً  
لا محالة لكن المراد بميل الميل الطبيعي على ما قرره الشارح قوله ( يريد بيان  
ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع قدم على الخوض  
في بيان البرهان ابحاثاً اربعة البحث الاول على حركة قلهما ثالثة اشياء زمان  
ومسافة واحد من السرعة والبطو وكل حركتين متفتتين في واحد من هذه  
الامور فلو اختلفتا في الامر الثاني اختلفتا في الامر الثالث على التناسب  
اي يكون النسبة بين المختلفتين في الامر الثالث كالنسبة بين المختلفتين في الامر الثاني  
سواء كانت الحركتان من جسم واحد او من جسمين فقوله اذا اتفق كل واحد  
من هذه الامور واختلف الباقيان ليس بصواب لان اتفاق كل واحد مع  
اختلاف الباقيين تناقض والصواب اتفاق واحد واختلاف الباقيين واذا  
اختلف الباقيان فمعرض التناسب واجب متيقن فقد في قوله فقد عرض  
للتحقيق وهو كثير الوقوع في كلام القوم وبيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا  
في واحد من تلك الاشياء واختلفتا في الباقيين فاما ان يكونا متفتتين في السرعة  
والبطو مختلفتين في الباقيين او يكونا متفتتين في المسافة مختلفتين في الباقيين  
او تكونا متفتتين في الزمان دون الباقيين فان اتفقتا في السرعة والبطو واختلفتا

هي الفوق والبعد هي التخت ( قال المحاكات فيكون المحدد محيطاً كريا وهو المطلوب ) لا يخفى عليك ﴿ في ﴾  
انه لا يلزم من مجرد ذلك كون ذلك الجسم كريا بل انما ثبت كون المحدد للجهتين جسماً واحداً محيطاً بجهة التخت وليس  
في كلام الشيخ ولا في كلام الشارح ههنا هذه الزيادة في هذه الدعوى بل ثبت كروية تته بسلطنته على ما سيجي فتأمل ولما الله

لم يثبت بما ذكر كرويته فلاته يجوز ان يكون يضيأ بل مضاعفا ايضا فان قلت قد ثبت ان جهة التخت غاية البعد  
عن المحيط الذي هو جهة الفوق وغاية البعد لا يتصور في غير الكرة قلت ان اريد غاية البعد عن كل واحد  
واحد من الاجزاء ﴿ ١٧٣ ﴾ فذلك لا يتصور في الكرة ايضا لان غاية البعد من كل جزء ما يقابله من الجزء الآخر

من المحيط وان اريد غاية البعد من المجموع  
من حيث هو مجموع بمعنى انه لا يتصور  
ابعد من المجموع غيره فذلك يتصور  
في غيرها من الاشكال اذا نقطة  
المفروضة فيها التي يتساوى كل خطين  
خارجين منها الى المحيط ممتدين الى نقطتين  
متقابلتين من المحيط المتصلين على  
الاستقامة وهي غاية البعد عن المجموع  
واقول الذي يدفع هذا الاشكال ان يقال  
لا شك ان الحركات الطبيعية واقعة  
من كل جانب من التخت الى جهة الفوق  
الذي هو المحيط والحركات الطبيعية  
انما كانت في مسافات هي اقرب  
الطرق الى المحيط الذي هو مطلوب  
تلك الاجسام فلو كان المحدد مضاعفا  
مثلا لكان بعض اجزائه اقرب الى  
النقطة المفروضة من بعض فلم يتصور  
الحركة من هذه النقطة الى الاجزاء  
البعيدة مع انه يشاهد ان الحركات  
الطبيعية يتوجه الى جميع الجوانب  
من التخت (قال المحققون) لان  
اراد اثبات محدد الجهات على تقدير  
تناهي الابعاد الخ ) قال  
قدس سره لا يقال قد سبق  
ان تنهى الابعاد من مبادئ اثبات  
المحدد وقد قرره بان الابعاد اذا لم  
يكن لها اطراف وحدود لم يكن ثمة  
محدد في الكلامين تناف لانقول  
لامتاف لجواز ان يكون لاثبات المحدد  
دليل يتوقف على التناهي والاخر

في الباقيين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل وللآخرى مسافة  
قصيرة وزمان قصير فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان  
الطويل الى الزمان القصير لان تلك الحركة كلما كان زمانها اطول كان مسافتها  
اطول وكلما كان اقصر كانت مسافتها اقصر وان اتفقتا في المسافة واختلفتا  
في الباقيين فاحدى الحركتين سريعة والاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة  
اسرع كان الزمان اقصر وكلما كانت ابطأ كان الزمان اطول فقصر الزمان  
بازاء السرعة وطوله بزاء البطء فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة  
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة هي اربعة احدى المقدارين  
المتجانسين من الآخر والحركة كما تعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان  
ولما فرض اتفاق الحركتين في كمية المسافة فاختلاف الحركتين في الكمية  
وتناسبها انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان  
القصير وكمية الحركة البطيئة هي الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة  
الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وان اتفقتا في الزمان  
واختلفتا في الباقيين فالحركة السريعة مسافة طويلة والحركة البطيئة مسافة  
قصيرة لانه اذا اتحد الزمان فكما كانت الحركة اسرع كانت المسافة اطول  
قطعا وكمية الحركة مختلفة هي كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة  
البطيئة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر من ههنا ان طول  
المسافة وقصر الزمان بازاء السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بازاء  
البطء وقوله المتحرك في الاقسام الثلاثة اعم من ان يكون واحدا او متعددا  
وان اوهم الوحدة لان مقدمة البرهان ما اذا كان الحركتان من جسمين  
\* البحث الك في ان الحركة لا تقتضي الزمان والمسافة بنفسها بل بحسب  
السرعة والبطء لانه لا ينفك عن السرعة والبطء فهي مفردة عن السرعة  
والبطء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا في الخارج فالمستدعي  
للزمان هو الحركة مع حدد من السرعة والبطء وفيه نظر من وجهين  
اما اول فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضي شيئا بحسب نفسه لان كل شيء  
يفرض فهو لا يخلو عن احد التقيضين اي تقيضين كما يفهمون مفردا عنهما غير  
موجود بل كل شيء فرض فله لازم لا يكون وحده موجود بدون اللازم  
وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد التقيضين او اللازم  
دخل في اقتضاء الشيء واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شيء

لا يتوقف وكذا عدم توقف دليله على التناهي لا ينافي استلزام وجود المحدد للتناهي بحسب نفس الامر كما يستفاد  
من عبارته في تقرير المبدئية فاعلم اقول فيه تأمل اما في السؤال فلان ما سبق من ان تنهى الابعاد من مبادئ اثبات  
المحدد انه مما يتوقف عليه وجود موضوع بهذه المسئلة لان هذه المسئلة يرجع الى قولنا المحدد محيط ووجود المحدد

موقوف على تناهي الابعاد فتناهي الابعاد من المبادئ البعيدة لهذه المسئلة واما ما ذكره من ان اثبات المحدد يمكن على تقدير التناهي وعلى تقدير اللاتناهي فحاصله ان التناهي لا يكون من مقدمات هذا الدليل فلا منافاة فتأمل واما ما في الجواب فلانه اذا كان الدليل المذكور ههنا لا يتوقف على تناهي ﴿ ١٧٤ ﴾ الابعاد فتوجيه ما ذكر سابقا

من انه من مبادئ اثبات المحدد بان يكون دليل آخر يتوقف على التناهي غير نافع لان الشارح هناك في صدد بيان ان الشيخ لما ذكر تناهي الابعاد بانه من مبادئ اثبات المحدد فاذا كان الاثبات المذكور ههنا لا يتوقف عليه فلم يكن من المبادئ التي ينبغي ذكرها ههنا ولعله لورود هذا الامر بالتأمل (قال المحاكات والدليل على استحالة التحدد بهم مشترك كما صاروا قسما واحدا) يريد توجيهه لشرح بانه ليس مبنيا على جعل التشابه صفة للخلاء والملاء معا بل على انه نظر الى اشتراك الدليلين فجعلهما قسما واحدا بحسب المال والظاهر حل التشابه في كلام الشيخ على ان يكون صفة لكل واحد منهما حتى لا يقوته التعريض لتحديد الخلاء وهو لتبادر من عبارة الشارحين ايضا (قال المحاكات الان الدلالة ليست يتوقف على هذا الاختلاف بل اولم يكن الاجهزة واحدة لا يجوز ان يتحدد بالتشابه الى آخره) اقول فيه نظر لان المخالفة في عبارة الشيخ شارة الى مقدمة من دليل آخر وهو انهما مختلفان فكيف يوجد في التشابه وفيه تكلف والحق انه اولم يذكر حديث المخالفة وتمارز الجهتين لم يثبت عدم تحدهما في التشابه اذ لا حد ان يقول تميز وضعها في التشابه ليس

فلا نسلم انها غير موجودة واما الماهية بشرط لا شيء فسلم انها ليست بموجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة والبطء دخل في اقتضاء الزمان ويمكن النقضي عن النظرين بان يقال ليس المطلوب ان للسرعة والبطء دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا يقتضي الزمان الامع وصف السرعة والبطء لانه فان الحركة لا يقتضي الزمان الا اذا وجدت في الخارج ولا يوجد في الخارج الا اذا كانت سرعته او بطيئته وهذا القدر كاف في تحرير البرهان \* البحث الثالث اختلاف السرعة والبطء في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف التخييل والارادة حتى ان النفس ان تخيل حركة سريعة ينبعث منه ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة وان تخيل حركة بطيئة ينبعث منه ميلها واما ان كانت طبيعة او قسرية فاختلف الحركات سرعة وبطئا ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت فيها ولا شعور لها ولا من القاسر لانه مفروض على اتم الاحوال بل لان المفروض تحريكه بقوة واحدة فان قلت سيقدر في النمط الرابع ان للطبيعة شعورا ما فسلب الشعور عنها ينفيه فنقول المراد بالشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة وان قدر ان يكون لها شعورا لا ان تحريكها بطريق الايجاب لا بالاختيار ضرورة ان الحجر لا يمكن ان لا يتحرك الى اسفل فلا يتصور ان يختلف اقتضاؤها فانما يكون اختلاف السرعة والبطء في الحركات الطبيعية والقسرية من المعاق لان الطبيعة والقاسر لا يقتضيان بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي او القسري لكن لما كان خارجا عنهما فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة فهما لا يقتضيان الحركة الا لاقتضاؤهما الحصول في المكان الطبيعي او القسري فلو لا معاوقة عنهما لكانت الحركة واقعة في زمان لو امكن فلا يختلف بالسرعة والبطء فلا حركة ولما كان المعاق قسمين اما داخليا وخارجيا والمعاق الداخلي يمنع ان يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركة الطبيعية على المعاق الداخلي بل يستدل باختلافها على المعاق الخارجي ويستدل على المعاق الداخلي باختلاف الحركة القسرية \* البحث الرابع المشار اليه بقوله ووجه الاستدلال قد ثبت ان الحركة لا توجد في الخارج الا سريعة او بطيئة ولا توجد سرعته وبطيئته الا بحسب المعاق ولما كان اختلاف السرعة والبطء لاجل اختلاف المعاق كانت المعاق القليلة بازاء السرعة والمعاق الكثيرة بازاء البطء فيكون نسبة المعاق القليلة الى المعاق الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى

يمكن بان يكون بعض حدود جهة دون بعض حتى يلزم الترجيح من غير مرجح بل كل حد يفرض ﴿ الحركة ﴾ فيه فهو جهة واما اذا قيل لا بد من جهتين مختلفتين فلا يمكن تعيينهما في التشابه لئيم الكلام اذ حيث تدعى ككلام الشيخ انه ليس حد من حدود التشابه اولى بان يجعل جهة بخلافه لجهة اخرى بان كانت فوقها والاخرى تحتي

من غيره بان كان ذلك الغير فوقاً وهذا تحتاً وحيثئذ ينبغي توجيه كلام الشارح ليوافق هذا وحيثئذ ظهر انه لا بد ان يجعل القسم تحدد الجهتين معاً كما فعله الشارح (قال المحاكات لكن هذا انما ينم بالاستعانة باحد الوجهين) اقول يمكن تقرير الوجه الثالث ﴿ ١٧٥ ﴾ على وجه لا يستعين باحد الوجهين الاولين ولا يلزم استدراك

بان يقال الجهتين المعيتين بالطبع لا يكون الاثنتين واو كان تحدد هـما في الخلاء والملاء المتشابه لكانتا غير متاهيتين لان كل اثنين فرضنا هاتين الجهتين وكل اثنين آخرين فرضنا حالهما كذلك ضرورة عدم التمايز ومن المعلوم ان عددا لاثنين المفروضين غير متساو فيلزم عدم تساوي الجهتين المعيتين مع انهما اثنتان بحسب الغرض (قال الشارح فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود) اقول الدليل المشار اليه بقوله لان البعد عنه ليس بمحدود وليس ظاهر الانطباق على الدعوى بل هذه المقدمة اخذها الشيخ في موضع آخر وهو ان يكون المحدد بحسبين متباينين والشارح لم يتعرض لها هناك وذكرها ههنا ويمكن ان يقال الجسم الواحد من حيث هو واحد اذا حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن من هذه الحيثية ان يحدد ما يقابله بالبعد لان البعد عنه لا يتصور حيثئذ ان يكون داخليا او الاما بمحددات الجهتين من حيث انه واحد والمقدر خلافه فتعين ان يكون خارجا وقد علمت انه غير محدود وايضا الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يحدد الاتجاه القرب الذي يليه ولا يحدد البعد عنه لان لو حدد البعد عنه لكان البعد عنه محدودا والحال انه غير محدود اذ لو كان البعد عنه محدودا

الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة وايضا فنسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة نسبة المسافة الى المسافة على التكافؤ اي على ان يكون القلة في المسافة بازاء الكثرة في المعاوقة والكثرة بازاء القلة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لانه قد تقرر ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة اذ عند اتحاد الزمان يكون طول المسافة بازاء السرعة وقصرها بازاء البطء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة اما اولاه عكس تلك النسبة واما ثانيا فلان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة ونسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كما ذكر وايضا نسبة المعاوقة في القلة والكثرة نسبة الزمان الى الزمان في القلة والكثرة على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة ونسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطء وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير بالوجهين المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات في هذا البحث وفي مقدمتي المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالكثف كيف يكون نسبة المسافة الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة المسافة القصيرة ومن الفضلاء من سمعته يقول النسبة على عكس ما ذكر فانه اذا رمى واحد بقوة واحدة بحجرين مختلفين بالاعظم والصغير فلا شك ان الحجر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة والحجر الصغير لقلة المعاوقة فيه يقطع مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى اذا كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القليلة كانت المسافة الطويلة ضعف القصيرة وعلى هذا وكذا نسبة المعاوقة القليلة

الكان تحديده جهة البعد ليس من حيث انه حدد ما يليه وهو القرب بل من جهة هذا البعد المعين فلم يكن بمحددات لهما من جهة واحدة والمفروض خلافه وفيه ان تعيين البعد مستدركة في البيان بل يكفي ان يقال تحديد احدي الجهتين من حيث القرب والاخرى من حيث البعد فلم يكونا من جهة واحدة ويرد على التوجيه

الاول ان ماذكرته في نفي التعديد للبعد اليدا خل يكتفي في نفي التعديد للبعد مطلقا فليأتني ( قال المحاكات وهو  
 آصين جهة القرب المذکور في كلام الشيخ بقوله وهو مايليه ) ولا يخفى عليك ان هذا الاستدراك  
 وقع في تقريره المخلص ( قال المحاكات المصواب فيه ان يقول ) اقول ﴿ ١٧٦ ﴾ كثيرا ما يستعمل ليس

كل للسلب الكلّي فيحمل قول الشارح  
 كل واحد منهما على انه قيد لنفي لا للنفي  
 فيكون سلبا كليا لكن لم يندفع اليراد  
 ( قال المحاكات واما ان المحدد يجب ان  
 يحدد الجهتين معا الى اخره ) اقول المحدد  
 يجب ان يحدد الجهتين معا اعم من  
 ان يكون بسيطا ذلك المحدد او مركبا  
 بان يحدد كل واحد واحد او المجموع  
 يحدد المجموع هذا ثم ههنا احتمال  
 آخر لم يتعرض له في الدليل وهو ان  
 يكون المحدد جسما ن تحدد مجموعهما  
 مجموع الجهتين لان يحدد كل واحد  
 واحد على سبيل التوزيع وانت خبير ان  
 ما ذكر في صورة التوزيع يجري ههنا  
 فتأمل ( قال المحاكات فالسؤال لا يرد  
 على الشيخ آه ) اقول فيه بحث لان  
 السؤال الثاني لم يندفع من كلام الشيخ  
 من جهة الاكتفاء بذكر الجهة كيف  
 والسائل يعرض لها رابعا ولم يرد  
 في الجواب على امادة الدعوى كذا  
 السؤال الاول يمكن اجراؤه على  
 تقدير الشيخ بان يكون نقضا بخلاصة  
 الدليل وذلك بان يقال ما ذكرتم  
 في الجهة من الجسمين المفروضين  
 يجري في البعد الذي بين المحدد وجهة  
 التخت او ذلك لانه وان كان المركز  
 غاية البعد عن المحيط ولكنه ليس  
 فيه المحيط غاية البعد من المركز بل  
 بتصور ما هو ابعد منه بل بتصور ما  
 هو اقرب منه ايضا على ما ذكره

الى المعاوقه لكثرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فلو كان الاول  
 النصف كانت الثانية بالنصف وهكذا وحيث لا بد من القدر في احدى مقدمتي  
 الدليل وكان في المقدمة الثانية قادما قوله ( اذا ثبت ذلك فلتفرض  
 بعد تقديم الابحاث ) سلك في اثبات الدعوى طريقين طريقا يعبر به المعاوقه  
 الخارجيه وهي الملاء والداخلية وهي الميل وطريقا يخص الميل اما  
 الطريق العام فهو ان افترض جسما عديم المسافة يتحرك في مسافة  
 فاما ان يكون حركته لاني زمان وهو محال او يكون حركته في زمان  
 فلتفرض جسما آخر مع معاوقه يتحرك في تلك المسافة فيكون حركته  
 في زمان اطول لان الحركة اذا كانت مع المعاوقه يكون ابطأ من الحركة  
 لامع المعاوقه وقد تقرر في البحث الاول ان الحركتين اذا اتفقتا في المسافة  
 واختلفتا في السرعة والبطؤ اختلفتا في الزمان ايضا ويكون طول الزمان  
 بازاء البطؤ ولا شك في ان بين الزمانين نسبة فلتفرض جسما آخر مثاله معاوقه  
 اقل من الاولى على نسبة الزمانين اي يكون نسبة معاوقته الى معاوقه كثير  
 المعاوقه نسبة زمان عديم المعاوقه الى زمان كثير المعاوقه فهو لا محالة يقطع  
 تلك المسافة في زمان عديم المعاوقه فتقرر في البحث الرابع ان كثرة الزمان بازاء  
 كثرة المعاوقه وقلة الزمان بازاء قلة المعاوقه حتى ان المعاوقه كلما كانت اكثر كان  
 الزمان اكثر وكلما كانت اقل كان اقل فاذا كانت حركة عديم المعاوقه في ساعة  
 مثلا وحركة كثير المعاوقه في ساعتين كان حركة قليل المعاوقه ايضا في ساعة  
 مثلا لان نسبة المعاوقه الى المعاوقه نسبة الزمان الى الزمان وزمان عديم المعاوقه  
 نصف زمان كثير المعاوقه فيكون معاوقه قليل المعاوقه نصف معاوقه كثير  
 المعاوقه فيلزم ان يكون الحركة مع الة ثقي كالحركة لامع العا ثقي هذا خلف  
 وقوله الا ان يجعل حركة عديم المعاوقه استثناء من قوله ويلزم من ذلك  
 الخلف اي يلزم الخلف الا ان يفرض حركة عديم المعاوقه في آن فيكون حركة  
 كثير المعاوقه في زمان وحركة قليل المعاوقه في زمان اقصر ولا يلزم خلف  
 فهذا البرهان لو اقيم على اثبات الميل كانت الاجسام الثلاثة مختلفة الذات يتحرك  
 في مسافة واحدة بقوة واحدة فسرية ولو اقيم على اثبات الملاء فرضت  
 اجسام مختلفة في الطبيعة والمقدار يتحرك في مسافات متفقة في المقدار مختلفة  
 خلاء وملاء غليظا ورقيقا وافترض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات  
 لكان كذلك ايضا واعترضوا بانه ليس يلزم من كون المعساوقتين على

الشارح فما ذكرته في سبب تخصيص البعد الواقع بالوقوع تقول في سبب تخصيص الجهة ﴿ نسبة ﴾  
 الواقعة في الصورة المفروضة بالوقوع واما قوله على انه امر زائد في البيان فظاهره انه اراد يلزم الاستدراك  
 اذا الدليل يتم باخذ الجهة فقط فالجواب عنه ان هذه اشارة الى دليل آخر ولزوم محذور آخر وهو طلب الترجيح

بين الابعاد كما ان الاول مطلب الترجيح بين الجهات فليتل (قال المحاكات اذا المطلوب هو ان تحدد الجهات متقدماً على الاجسام المستقيمة الحركة لا من حيث الذات بل من حيث من شأنها الحركة) اقول جعل الشارح الحيثية كون تلك الاجسام ذوات جهات ١٧٧ \* وحيث تقدم المحدد من حيث كونه محدد على تلك اجسام

من تلك الحيثية ظاهر لا حاجة الى حديث المعية مع انه مدخول على مامر وجعل صاحب المحاكات تارة كونها متحركة كما وقع في السؤال وعبرة الشرح حيث قال لانه لا يتصور ان يكون متحركاً في جهة الى آخره ناظراً اليه وحالها كحال المذكور اذ لا شك في تأخر كون الشيء متحركاً الى جهة عن تلك الجهة وجعل ثانياً كونها بحيث من شأنها الحركة اى استعداد الحركة وحيث لا يظهر التقدم ولا يبعد ان يحتاج الى اخذ المعية والحق ان يحمل الحيثية المذكورة اما على صلاحية كونها ذوات جهات او صلاحية كونها متحركة في عبارة الشرح حتى يصح التردد من الشارح بين التقدم والمعية ولا يكون حديث المعية مستدركا واما ما وقع في عبارة صاحب المحاكات في عبارة السؤال فن قبيل المسامحة في الكلام او الاعتماد على ما سيبيته (قال الشارح وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدماً على الجهة لانه لا يتصور) اقول لما بين ان هذا الجسم لا يحدد به الجهة ثبت عدم تقدمه على الجهة فلا حاجة الى اثباته ثانياً فان قلت اذا ثبت هذا المطلوب وهو تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل يثبت به المطلوب الآخر وهو امتناع الحركة المستقيمة على المحدد بناء على انه

على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة وانما يكون كذلك لو لم يكن زمان الحركة الازاء المعاوقة وهو ممنوع فان من الجائز استدعاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان بازاء المعاوقة قدرا آخر وحيث لا يلزم الخلف المذكور وهو كون الحركة مع العائق كهي لامع العائق ولا المحال المذكور وهو وقوع الحركة في الآن ففي الفرض المذكور لما كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة كانت تلك الساعة بازاء الحركة نفسها فلا يكون بازاء المعاوقة الكثيرة الساعة واحدة وحيث لا يكون حركة قليلة المعاوقة في ساعة ونصف ساعة فلا محذور والجواب ان ما ثبت من ان الحركة لا تخلو من السرعة والبطء وهما لا يتحققان الا بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة لا محالة وقد زاد ههنا ايضا بان الحركة او وجدت لامع السرعة والبطء في زمان كانت في نصف ذلك الزمان اسرع وفي ضعفه ابطأ وكانت مع السرعة والبطء هذا خلف واعلم ان هذا البرهان لو اورد على اثبات معاوقة مطلقة او على اثبات المعاوقة الخارجية انضح وجه التخصيص عن هذا الاشكال فيه بما ذكر واما لو اورد على اثبات معاوقة داخلية وهي الميل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع معاوقة خارجية وحيث يستدعى قدرا من الزمان وقوى الميل يقتضى زمانها وزمانا آخر بازاء الميل فضعيف الميل زمانها وقدرا آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور واما الطريق الخاص فهو انه لو امكن ان يتحرك بالقسر مالا مبدء ميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع المعاوق كالحركة لامع المعاوق والثاني باطل ببيان الملازمة انما لو فرضنا عديم الميل يتحرك في مسافة بالقسر وجسم آخر فيه ميل بتلك القوة القسرية بعينها في تلك المسافة فلا بد ان يكون زمان حركته اطول ثم اذا فرضنا جسماً ثالثاً فيه ميل اقل فهو يقطع في الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت في البحث الرابع ان طول المسافة بازاء قلة المعاوقة وقصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض ان المسافتين على نسبة الزمانين اى يكون نسبة مسافة ذى الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمان ذى الميل القوى الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول في الزمان الاطول قلنا محالة يقطع المسافة الاقص

يلزم من كونه متحركاً حركة ٢٣ \* مستقيمة تقدمه على نفسه قلت لان المطلوب السدى ثبت هو تقدم محدد الجهات على وصف تلك الاجسام اى كونها ذوات جهة فاللازم من كون المحدد ذوات جهة تقدم ذاته على وصفه وهو واقع (قال المحاكات والاولى ان يوجه الكلام في هذا المقام بان

المسافة من تعيين آخره الى آخره) اقول لا يخفى على من تأمل في عبارة الشرح انه لا ينطبق الا على ما وجهه به ذلك البعض ولا ينطبق على توجيهه صاحب المحاكات والظاهر ان مقصوده توجيه آخر الكلام الشيخ لانه يصدد تفسير الشرح وتوجيهه ويمكن ان يقال فائدة التقيد المذكور ان الحركة ١٧٨ المستقيمة قد تكون

من غير الجهة الطبيعية والى غيرها والشابت فيما ان الفلك هو المحدد للجهتين الطبيعيتين لاجمع الجهات فلا يجوز له الحركة عن الموضع الطبيعي واليه لانها لما تكون عن الجهة الطبيعية او اليه وهذا الوجه مما اشار اليه سيد المحققين في هذا الموضع وعلى هذا فحري بالدعوى بانتناع الحركة المستقيمة على المحدد على اطلاقه كما فعله الشارح ليس على ما ينبغي اقول نعم بعد ان ثبت ان المحدد لا بد ان يكون محيطا على الاطلاق على ما سيحى في الفصل الا ترى ثبت في الحركة المستقيمة عن المحدد مطلقا من وجهين احدهما انه لا يتصور له موضع حيثئذ والحركات المستقيمة انما يتصور من الموضع وفي الموضع والى الموضع لانها مفسرة بالحركة الانسية وثانيهما ان ليس وراءه حيثئذ فضاء يمكن الحركة فيه فهي كالحركة في الخلاء اذ لا شك ان الدليل الدال على امتناع الحركة في الخلاء يجري فيه (قال المحاكات فنقول لعل التردد الى آخره) اقول لا تردد في عدم الكفاية ضرورة ان تلك الصفة اى كونها ذات جهات يتوقف على موصوفها ايضا والمحدد الحساوى لا يكون حالة مستقلة للموصوف الذى هو المحوى بل لا يكون

في الزمان الاقصر لان مع وحدة التحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا لو تحرك عديم الميل في ساعة ذراعا وقوى الميل ذراعا في ساعتين فلو فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافة اخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى كنسبة زمان قوى الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته في ساعتين ذراعين فيكون حركته في ساعة ذراعا فالحركة مع القوة كالحركة لضعفه قلنا في هذا البرهان زمانان ومسافتان بخلاف البرهان الاول فانه كفى في تصويره مسافة واحدة وزمانان وقوله دلى نسبة يقتضى مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين يشمل على امرين احدهما ان الجسم الثالث يقطع مسافة اطول وهو بالدلالة والاخر ان تلك المسافة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرض واما قوله لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف فاعلم انه لا بد لنا ان نبين اولاهذه القضية ثم نبين وجه تعلق الحجة بها اما الاول فهو انه تبين في البحث الرابع ان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة كنسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فيكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة لان هذه النسبة عين تلك النسبة والمعاوقة الكثيرة والقليلة ههنا هما الميل القوى والضعيف فيكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوى الى الضعيف واما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو انه لما فرض المسافتين على نسبة الزمانين فربما يمنع امكان ذلك فنال لاشك ان بين الزمانين نسبة والميل كلما كان اضعف كان المسافة اطول لان نسبة المسافتين كنسبة الميلين ولما كانت مراتب ضعف الميل الى ما لا يتناهى وجد في مراتب الضعف ما يقتضى مسافة اطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا وقد عرفت ان التمسك بالنسبة ضعيف لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا يكون نسبة الميل القوى بالنصف على انه لا حاجة في انعام البرهان اليه اصلا لانه لما قطع ذو الميل القوى مثلا في ساعتين ذراعا وكلما ضعف الميل بزيد المسافة فلا شك ان زيادة الذراع تصل الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل وحيثئذ يكون نسبة مسافة ضعيف الميل الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين

✽ وانما ✽

حالة له اصلا ولذا استندا المعلول الى امر خارج عن المتقدم غير مستند اليه بالاستقلال

لا يكون مقدمة عليه بالعلية البتة (قال المحاكات على ان الصواب حيثئذ الجزم بتقديم الجهة على الاجسام ذات الجهة الى آخره) اقول يعنى ليس الصواب الجزم بعدم التقديم كما فعله الامام فلو اورد الاعتراض على ما صدر عن الشيخ

من التردد فبقي اليراد غليته بان الواقع الجزم بالانقدم لالجزم بعذمة واقول هذا الكلام انما يرد على الامام  
والشيخ لو اراد بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات جهة تقدمها عليها  
من حيث انها ذوات ﴿ ١٧٩ ﴾ جهة بالفعل على ما يترامى من عبارة الشرح على ما ذكرنا ولو اراد بالحيثية

حيثية كونها صالحة لان يكون ذات  
جهة ملائمة للمهم من صاحب المحاكات  
حيث فسرهما بصلاحيية الحركة  
لم يتوجه ذلك فليتامل (قال الشارح  
وذكر الفاضل الشارح ان الابق  
بما ذكره في النقط السادس الى آخره)  
اقول ان ما ذكره الامام انما يدل على  
عدم تقدم الجهة على ذات الجسم  
ذى الجهة لان المقارنة انما هي  
بين عدم الخلاء وذات الجسم المحوى  
لا يئنه وبين الوصف المذكور كيف  
وهو ما اخرج عن موصوفه بالضرورة  
فيتأخر عن عدم الخلاء ايضا ولعل  
الشارح اكتفى بتحرير الدعوى عن  
ارد على الامام صريحا هذا لانه قال  
لا حاجة في بيان ان الحاوى ليس  
صلة للمحوى الى اخذ الامكان لان  
وجود المحوى اذا كان متأخرا عن  
وجود الحاوى كان عدم الخلاء  
الملازم له متأخرا عنه في مرتبة وجود  
الحاوى تحقق الخلاء لا نأقول في  
مرتبه وجود العلة ليس وجود المعلول  
ولا عدمه على ان يكون المرتبة ظرفا  
لاجدهما وان تحقق ههنا عدم  
الوجود في المرتبة على ان يكون  
المرتبة ظرفا للوجود الوارد عليه  
العدم كيف ولو تحقق العدم في المرتبة  
لزم مدخلية العدم في الوجود بل ليس  
فيها الا الامكان للصرف فان قلنا  
فيلزم امكان عدم الخلاء على اى

وانما غير الفرض الذى فى الطريق الاول الى هذا الفرض حسما لمادة  
الاعتراض بالكلية ولحذاة ما فى الكتاب وغفل الامام عنه حتى اورد  
هذا الاعتراض عليه ووجه ثالث وهو ان ضعيف الميل لو فرض حركته  
فى زمان قوى الميل كان يقطع مسافة اطول وعلى القاعدة التى مهدها  
نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل  
القوى فلو فرض ان نسبة الميل الضعيف الى الميل القوى كنسبة الزمان  
القصير الى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة  
القصيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وانه محال فقد ظهر  
ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض محال على القاعدة المذكورة  
**قوله** (واما المحال بسبب الزمان هو وقوع الحركة فى الان  
فمنذ كرم بعد) فان قلت قد قال فى الطريق الاول وهو محال لما مر  
وههنا يقول منذ كره من بعد وينهما مخالفة فنقول قوله منذ كره  
اشارة الى التذكير الا فى الذى هو تذكير ما مر فى النقط الاول من حال  
احتمال المقادير قسمه بغير نهاية فلا منافاة **قوله** (واعترض الفاضل  
الشارح) منع الامام اولا الملازمة اقلالة لو كان الجسم قابلا للحركة  
القسمية بلا مبدأ ميل كانت الحركة مع العائق كالحركة لاعمه  
بناء على ان الزمان ليس كله بازاء الميل فقد اعترض بعد ذلك رمنع استحالة  
اللازم وانما يكون محالا لو كان الميل كلما يضعف لى اثره بنسبة الميل  
القوى وهو ممنوع لجواز ان يئهى فى مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له  
اثر معاقبة حتى يكون الحركة مع العائق كهي لاعم العائق وذلك  
كما ان قطرات الماء اذا سالت وتثرت اثرت فى نقر الحجر ولا تأثير  
اصلا للقطرة من الماء فى النقرة وكذلك من مس الحجر الهابط يكسر  
ما يلاقيه وليس لاصغر جزء منه اثر فى انكسر لاقبال القوة الحادة  
فى الجسم لا بد ان تنقسم بانقسامه فالذى يخص الجزء الصغير منه  
ان كان قوة مؤثرة فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوة مؤثرة كان حال  
حصه كل جزء من الاجزاء الصغيرة التى لذلك الجسم كذلك فعند اجتماع  
تلك الاجزاء ان لم يحصل القوة المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك  
الفعل وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان حصلت القوة المؤثرة انقسمت  
بانقسام المحل وحينئذ يعود الكلام المذكور لانا نقول حصه كل جزء

حال لمقارنته لوجود المحوى الذى هو متأخر عن علة الذى هو العقل قلت المقارنة بينهما انما هو بعد وجود  
الحاوى فى مرتبة علية الحاوى لامقارنة بينهما حتى يلزم من امكان احدهما وهو وجود المحوى امكان  
الاخر الذى هو عدم الخلاء فليتامل (قال المحاكات غاية ما فى السباب ان وجود الاجسام لازم) انما قال

هكذا اشارة الى انه يمكن منه ايضا اذ يمكن تحقق هدم الخلاء من كون الجسم المحوى مطلقا سواء انصف بكونه ذاجهة ام لا بان لم يكن هناك حاو ولا محوى اذ لا شك في تحقق هدم الخلاء اذ الخلاء المحال بالذات على ما مر هو ان يوجد جسمان لا يوجد بينهما جسم وسيجيء بيانه في النمط السادس \* ١٨٠ \* ان شاء الله تعالى (قال الشارح بالجسم

ذى المكان بما فيه ذلك السطح الباطن) اقول هذا القيد الاخير للاحتراز عن مثل السطح الباطن لفلك الزهرة بالنسبة الى فلك القمر (قال المحكات) واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط ذى المكان فتعريف الشئ بنفسه) اقول في الجواب المراد بالمكان في التعريف مسمى هذا اللفظ او المراد به المعنى العرفي والمعرف المعنى المصطلح عليه ويمكن ان يقال ايضا المكان قبل التعريف متصور بالوجه لا يمكن الاكتساب واخذه في التعريف مبنى على تضرره بهذا الوجه وعلى التقديرين دفع اراد تعريف الشئ بنفسه ولعل صاحب المحكات للاشارة اليه قال والاولى ولم يقل والصواب (قال المحكات) واقول التشكيك ليس في ان المحدد شئ واحد او اثنين الخ) اقول لا يذهب على المتأمل ان ما ذكره الشارح لازم للتشكيك الذى ذكره وذلك لان المحدد ان كان محيطا على الاطلاق كان واحدا بالضرورة وان كان محيطا لم يزد تعدد المحدد لان تحدد جهة موضعه لا بد ان يكون بالمحيط فالمحيط محدد قريبا لجهة المحيط ومحدد بعيدا لجهات الحركات المستقيمة والى ما ذكرنا من انه على تقدير ان يكون المحدد هو المحيط لا بد ان يكون المحيط ايضا له دخل في التحديد اشار الشيخ حيث قال فان كان للقسم الثانى وجود يحدد بالاول الى آخره (قال

من اجزاء الجسم من تلك لقوة انما يكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزاء واما عند الانفصال فربما ينتهى جزء الجسم في الصفر الى حد لا يبقى حصص من القوة مؤثرة فلا يمكن القطع بخصه وجود الميل المؤثر على اى نسبة يراد وعندى ان ذلك السؤال غير موجبه فان السؤال انما يتوجه او اشعر بمحذور وذلك السؤال قد انتهى الى عود الكلام المذكور ولا معنى له الا تكرر ذلك الكلام فان القوة المؤثرة الحاصلة عند اجتماع الاجزاء تلك القوة المفروضة اولاً ومحملها هو الجسم المفروض وهى متقسمة بانقسام الجزء فآخر السؤال رجع الى الاول ولا محذور فيه ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية وبالحركات الفلكية واما قوله ويلزم منه محالات فالمراد منه احد المحالين فانه قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عائق فذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة ولليل المائق عنها وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جائزا لزاله عن الفلك وهو شرط للحركة الفلكية وجواز زوال الشرط يستلزم حوازل والمشرط فيلزم حوازل السكور على الفلك وهو محال واجاب الشارح بان الكلام في القوة المتقسمة بانهام محلها والمفروض تجريد القوة عن الموانع الخارجية وقوة الجزء اذا جرد النظر اليها من غير مانع خارجى من الصفر وغيره لا بد ان يكون مؤثرة والام يمكن قوة وعن النقض بالحركات الطبيعية بالفرق من حيث ان المعاوقة الخارجية كافية فيهادون الحركات القسرية لقيام الحجة بعينها مع فرض الحركات في الملاء المتشابه والمراد بالحجة ما هى المبنية على نسبة المسافتين لا ما يبنى على نسبة الميلين لانه غير تام على ما وقفت عليه وعن النقض بالحركات الفلكية بان اختلافها ليس لاختلاف المعاوقات بل لاختلاف التخيلات كما مر قوله (وهو وتنبه) تقرير الوهم اننا لانسلم ان لزوم الشكل والوضع او الموضع للجسم بحسب استحقاق طبيعى ولم لا يجوز ان يكون بتخصيص محدث الاجسام او غيره من اسباب خارجية اتفاقية فانه كما جاز ان يكون جزء من الجسم مكانا بشكل اتفاقا لا بحسب طبيعة جاز ان يكون مكان كل الجسم وشكله كذلك كما ان الدرة اذا انفصلت من الارض حصلت في بعض الامكنة لا باقتضاء طبيعتها بل بالاتفاق فلم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك واما قوله صار اولى به فلا دخل له في السؤال بل جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال لو كان حصول الوضع

المحكات وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين الى آخره) اقول كلام الجيب حيث \* او الشكل \* جعل احد شق التردد المحدد بكل واحد من المحيط والمحيط مبنى على تفسير الشارح للتشكيك فيه وليس مبنيا على ان احدث شق التشكيك ان المحدد هو المحيط والاخر هو المحيط على ما فسر به صاحب المحكات وليس مراده ان كل واحد

من المحيط والمحاط هذه مستقلة لعدد جهات الحركات المستقيمة بل أن المحاط يحاذي لجهات الحركات والمحيط  
يحدد جهة المحاط فيعدد العلل ههنا بان يكون احديهما قريبة والاخرى بعيدة على مامر آتفا في توجيه الشرح  
وصد هذا يدفع ماورده عليه ﴿ ١٨١ ﴾ صاحب المحاكات ( قال المحاكات فان قلت الشيخ لم يشك في ان

او الشكل للجسم بالاتفاق لا يحسب الطبع لم يبق الجسم عليه وانتقل  
عنه لا بسبب ناقل وليس كذلك اجاب بانه اذا حصل للجسم صار  
اولى به فلهذا لم ينتقل ما انتقل منها الا بسبب ناقل وانما قال فافرض كل  
جسم كذلك لان كلام السائل ينتظم في بعض الاجسام فناقضه في الجواب  
واما قوله فاقصر على الوضع لان الموضوع يختلف باختلاف الاجسام ففيه  
نظر لانه ان اراد الموضوع المعين فالشكل والوضع المعين يختلفان ايضا  
باختلاف الاجسام وليس بالزمان الجسمية كما تقدم وان اراد الموضوع  
المطلق فهو لا يختلف باختلاف الاجسام كما ان الشكل والوضع المطلقين  
كذلك بل ذكر اوضح ليصح القول بالكلية والاتفاق بسبب طبيعي  
او ارادى باعرض ليس دائم الايجاب ولا اكثريا فان تأدية الاسباب  
الى المسببات ان كان دائمية او اكثرية سميت اسبابا ذاتية وان كانت اقلية  
سميت اتفاقية قوله ( احوال الجسم ) حال الجسم اما ان يكون له  
بحسب طبعه او بحسب غيره فان كانت واجبة له بحسب طبعه فلا يمكن  
ان يتبدل اصلا وان كانت واجبة له بحسب غيره فهي بالنظر الى الفير  
ممتعة التبدل وبالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والموضع والوضع  
اذا كانا من قبيل القسم الثاني امكن زوالهما باعتبار طبع الجسم فيمكن  
ان يزولهما القاهر عنه فيقبل الحركة القسرية وقد ثبت بالحجة المذكورة  
ان كل ما يقبل الحركة القسرية ففيه مبدأ ميل طبيعي فيكون في الجسم  
ميل وانما شرط في الحكم ان يكونا من قبيل القسم الثاني اما الموضع  
فلانه غير واجب للجسم الفلكي مستحق للجسم العنصري باعتبار طبعه  
لا واجب والامتنع خروجه عنه واما الموضع فلانه اذا كان بمعنى قبول  
الاشارة او جزء المفولة فهو واجب واذا كان بمعنى المفولة فهو غير واجب  
وفيه نظر لان زوال الوضع عن الجسم لا يجب ان يكون بحسب حركته  
بل يجوز ان يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز ان يمتنع حركته ويحول  
وضعه بحسب حركة غيره قوله ( حصول كليسات الاجسام  
في مواضعها الطبيعية واجب لعل يقتضيها الاصول ) المراد بالاصول  
العهول المفارقة فان قلت لما كان وجوب حصولها بحسب العلل امكن  
انتقالها بالنظر الى طبيعتها فلا فرق بينها وبين الجزئيات فنقول  
انتقال الكليات ممتنع بحسب الغير لا يتحقق اصلا واما انتقال الجزئيات

يحدد الجهة الى آخره ) اقول يمكن ان  
يقال معنى كلام الشارح ان الشيخ  
شكك في وجود القسم الثاني على ما  
يدل عليه كلمة ان وقد علمت ان التشكيك  
فيه يرجع الى التشكيك في ان المحدد  
هل هو واحد او متعدد واما ما تبين ان  
المحدد الاول هو القسم الاول فيجزم به  
على ما ذكره العلامة في شرح القانون  
من ان من اعاد الشيخ ان يصدر  
مخسراته بلفظ كأن او يشبهه او ما  
اشبههما لكنه اشار اليه على سبيل  
التعريض لا على سبيل التصريح  
اذ حيث بذنى بيانه بمثل ما ذكره  
الشارح وهو في عرضة عنه كفاية  
ومعنى قوله وان كان الحق في نفسه  
الى آخره انه شكك في وجود القسم  
الثاني في انه هل يمكن ان يكون  
المحدد هو المحاط لا المحيط على  
الاطلاق وان كان الحق ان المحدد  
الاول لا يكون الا المحيط على الاطلاق  
وفيه تكلف ( قال المحاكات فقد عرض  
بان الحق ان المحدد الاول هو  
القسم الاول ) اقول لا يذهب عليك  
ان ما نقلنا آتفا اقوى في التعريض  
( قال المحاكات وفيه نظر لان الكلام  
في تحديد الجهة لا في تحديد الموضع )  
اقول لا وقع بمثل هذا الا براد اذ يمكن  
ان يقال المراد بمحدد الموضع محدد  
جهة الموضع بناء على ان محدد جهة  
الموضع له دخل في تحديد الموضع

في الجملة ولو نوقش نقدر مضاهيا اي جهة الموضع ( قال المحاكات وهو ظاهر الفساد لانه لا يلزم الخ ) لا يبعد ان يقال لم يرد  
الامام بقوله انما لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد  
عنه بما فهمه صاحب المحاكات واعتراض عليه بل اننا علم ان الجهتين يحدد بالمحيط وحده وان نسبة وجود المحيط

وَعَدَمَةُ الْيَهْمَاءِ عَلَى السَّوَاءِ فَلَمْ يَكُنْ لَهُ دَخْلٌ وَتَأْثِيرٌ فِي تَحْدِيدِهِمَا وَلِهَذَا لَمْ يَنْقُلِ الشَّارِحُ تِلْكَ الشَّرْطِيَّةَ مِنْهُ بَلْ أوردَ حَاصِلَهَا وَالْمُرَادُ مِنْهَا وَحَيْثُ تَوَجَّهَ السُّؤَالُ الَّذِي أوردَهُ بِقَوْلِهِ وَلَقَائِلُ أَنْ يَقُولَ إِذَا حَاصِلُهُ أَنَّ هَهُنَا أَمْرَيْنِ يَصْلُحُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَنْ يَكُونَ عِلَّةً كَافِيَةً أَيْ مُسْتَقِلَّةً لِلْمَحْطُولِ الْمَفْرُوضِ وَالْحُكْمُ بِأَنَّهُمَا ﴿ ١٨٢ ﴾ هِيَ الْحَيْطُودُونَ الْحَاطِطُونَ

أَنَّمَا يَسْتَقِيمُ إِذَا تَحَقَّقَ هَهُنَا مَا يَرْجَحُ بِهِ الْأَوَّلُ عَلَى آخِرِهِ وَالْمَرْجَحُ مَزْعَمُهُ هُوَ التَّحَدُّدُ فِي الْوُجُودِ وَهُوَ بَاطِلٌ ( قَالَ ) الْحَاكِمَاتُ وَمَا نَقَلَهُ الشَّارِحُ مِنْ دَخُولِ الْحَاطِطِ فِي التَّحْدِيدِ بِالْعَرَضِ عَلَى مَا مَرَّ فَهُوَ نَقْلٌ غَيْرُ مُطَابِقٍ وَمَعَ ذَلِكَ عِبَرُ مُسْتَقِيمٌ ( أَقُولُ ) لَيْسَ كَذَلِكَ إِذْ ذَكَرَ الشَّيْخُ بِطَرِيقِ التَّعْرِيفِ أَنَّ الْحَقَّ أَنَّ الْمَحْدَدَ الْأَوَّلَ هُوَ الْحَيْطُودُ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَقَدْ مَرَّ أَنَا فِي كَلَامِ صَاحِبِ الْحَاكِمَاتِ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَحْدَدِ الْأَوَّلِ هُوَ الْمَحْدَدُ بِالذَّاتِ أَيْ الْمَحْدَدُ الْحَقِيقِيُّ فَعَنَى كَلَامُ الشَّارِحِ الْمَقُولُ عَنْ الْأَمَامِ أَنَّ الْمَحْدَدَ بِالذَّاتِ هُوَ الْحَيْطُودُ لِأَنَّهُ كَافٍ فِي تَحْدِيدِ الْجِهَاتِ بِالذَّاتِ وَأَوْفَرُضُ أَنَّ الْحَاطِطَ مَحْدَدًا كَانَ دَاخِلًا فِي التَّحْدِيدِ بِالْعَرَضِ لَا بِالذَّاتِ وَبِذِكْرِنَا ظَهَرَ أَنَّ مَا نَقَلَهُ وَأَنْ لَمْ يَكُنْ مَصْرُوحًا بِهِ فِي كَلَامِ الْأَمَامِ لَكِنَّهُ مِمَّا يُلْزَمُ مِنْهُ وَلَعَلَّ وَجْهَ التَّعْرِضِ لَهُ وَأَنْ كَانَ الْكَلَامُ يَتِمُّ بِدُونِهِ أَنَّهُ كَانَ فِي صَدَدِ أَجْرَاءِ الْكَلَامِ عَلَى سَبِيلِ إِرْخَالِ الْعَنَانِ وَالْمِمَاشَةِ مَعَ الْحَصْمِ لَتَسْكِيَّتِهِ لِأَنَّهُ أَسْهَلُ لِمَسَاكِنِهِ عَلَى مَا هُوَ الْمُتَعَارَفُ الشَّابِعُ وَأَمَّا وَجْهُ الِاسْتِغْنَاءِ فَهُوَ أَنَّ الْمَقْرُوضَ أَنَّ الدَّعْوَى وَأَنْ كَانَ هُوَ كَوْنُ الْحَيْطُودِ مَحْدَدًا وَاحِدًا لَكِنْ الْمَعْنَى عَلَى مَا شَارَ إِلَيْهِ أَنَّ الْحَيْطُودَ مَحْدَدٌ بِالذَّاتِ وَالْحَاطِطُ لَوْ كَانَ مَحْدَدًا فَلَيْسَ بِالذَّاتِ بَلْ بِالْعَرَضِ فَيَكُونُ الْحَاطِطُ مَحْدَدًا

فَهُوَ مُمْكِنٌ بَلْ وَاقِعٌ وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا حَاصِلٌ وَقِيلَ الْمُرَادُ الْأَصُولُ الْحَكِيمِيَّةُ وَذَلِكَ أَنَّ خُرُوجَ كُلِّ الْعَنَانِ إِلَى مَكَانٍ آخَرَ قَامًا أَنْ يَكُونَ إِلَى مَكَانٍ طَبِيعِيٍّ فَيُلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْجِسْمُ مَكَانًا طَبِيعِيًّا وَهُوَ مُحَالٌ وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ إِلَى مَكَانٍ قَسْرِيٍّ وَهُوَ أَيْضًا مُحَالٌ إِذَا قَامَ هُنَاكَ قَوْلُهُ ( يَرِيدُ اثْبَاتَ مَيْلٍ مُسْتَدِيرٍ ) الْمَطْلُوبُ أَنْ فِي مُحَدَّدِ الْجِهَاتِ مَبْدَأٌ مَيْلٍ مُسْتَدِيرٍ لِأَنَّ الرُّضْعَ لَيْسَ بِوَاجِبٍ لَشَيْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ الْمَفْتَرَضَةِ فِيهِ بِطَبِيعِهِ أَمَّا أَوَّلُ الْفَلَانِ وَضَعُ أَجْزَائِهِ بِحَسَبِ مَحَالَّتِهِ لِبَعْضِ الْأَجْسَامِ الدَّاخِلَةِ فِيهِ وَهِيَ حَالُهَا بِالْقَبْرِ وَكَأَنَّ ذِكْرَ الْمَحْدَدِ مَعَ الْوَضْعِ فِي كَلَامِ الشَّيْخِ إِشَارَةٌ إِلَى هَذَا الْوَجْهِ وَأَمَّا ثَانِيًا فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ لَيْسَ أَوَّلُ الْوَضْعِ مِنْ بَعْضِ لِبَسَاتِنِهِ فَبَطَرِيقِ الْأَوَّلِ أَنْ لَا يَكُونَ وَاجِبًا لَهُ فَيَجُوزُ انْتِقَالُهُ عَنْ ذَلِكَ الْوَضْعِ وَيَكُونُ فِيهِ مَبْدَأٌ مَيْلٍ لِمَا تَقَرَّرَ فِي الدَّرْسِ السَّابِقِ لَكِنْ ذَلِكَ الْمَيْلُ لَا يَكُونُ إِلَى الِاسْتِغْنَاءِ لَا مَتَاعَ الْحَرَكَةِ الْمُسْتَقِيمَةِ عَلَى مُحَدَّدِ الْجِهَاتِ بَلْ إِلَى الِاسْتِدَارَةِ فَيَكُونُ فِيهِ مَبْدَأٌ مَيْلٍ مُسْتَدِيرٍ ثُمَّ لَمْ يَثْبُتْ أَنَّ فِي الْمَحْدَدِ مَبْدَأٌ مَيْلٍ مُسْتَدِيرٍ عَلِمَ أَنَّهُ مُتَحَرِّكٌ بِالِاسْتِدَارَةِ بِالْفِعْلِ لِأَنَّ مَبْدَأَ الْمَيْلِ الْمُسْتَدِيرِ يَقْتَضِي الْحَرَكَةَ الْمُسْتَدِيرَةَ فَيَكُونُ الْمُقْتَضَى لِلْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ مَوْجُودًا وَالْعَائِقُ عَنْهَا مَعْدُومًا لِأَنَّ الْعَائِقَ عَنْهَا أَمَّا عَائِقُ طَبِيعِيٍّ أَوْ خَارِجِيٍّ وَكِلَاهُمَا مَعْدُومَانِ أَمَّا الْعَائِقُ الطَّبِيعِيُّ فَلَا يَسْتَحَالُ أَنْ يَقْتَضِيَ الطَّبِيعَةُ شَيْئًا وَمَا يَدَّوْقُهُ وَأَمَّا الْخَارِجِيُّ فَلَا يَكُونُ الْخَارِجِيُّ أَمَّا جِسْمٌ سَاكِنٌ أَوْ مُتَحَرِّكٌ وَالْجِسْمُ السَّاكِنُ لَا يَدَّوْقُ إِذْ مَسَاةُ السَّاكِنِ لَا تَتَحَرَّكُ غَيْرَ مُتَعَتَّةٍ وَأَمَّا الْجِسْمُ الْمُتَحَرِّكُ فَلَا يَكُونُ حَرَكَتُهُ أَمَّا أَنْ يَكُونَ مُسْتَدِيرَةً وَعَدَمُ مُنْعِهِ لِلْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ ظَاهِرٌ أَوْ حَرَكَةٌ مُسْتَقِيمَةً أَوْ مَرَكِبَةً وَأَمَّا يَدَّوْقُ الْمَحْدَدَ لَوْ كَانَ حَرَكَتُهُ حَرَكَةً مُسْتَقِيمَةً أَوْ مَرَكِبَةً وَهِيَ مُحَالٌ أَنَّ عَلَى الْمَحْدَدِ فَقَدْ ثَبَتَ أَنَّ الْعَائِقَ عَنْ الْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ مَعْدُومٌ وَمَتَى وَجَدَ مُقْتَضَى الْحَرَكَةِ خَالِيًا عَنْ وُجُودِ الْعَائِقِ وَجِبَ الْحَرَكَةِ فَثَبَتَ الْقَطْعُ بِكَوْنِ الْمَحْدَدِ مُتَحَرِّكًا بِالِاسْتِدَارَةِ هَكَذَا سَمِعْتُ هَذَا الْمَوْضِعَ وَفِيهِ مِنَ النَّظَرِ مَا لَا يَنْخَفِي عَلَى أَنَّهُ لَا يُلْزَمُ مِنْ وُجُودِ مَبْدَأِ الْمَيْلِ مَعَ عَدَمِ الْعَائِقِ وَوُجُودِ الْحَرَكَةِ الْجَوَازِ تَخْلُفُهَا عَنْهُ لِعَدَمِ الشَّرْطِ كَعَدَمِ الْحَالَةِ الْمَلَأَمَةِ قَوْلُهُ ( وَالْفَاضِلُ الشَّارِحُ ) أَعْلَمُ أَنَّ الْأَمَامَ فَصَلَ هَذَا الْفَصْلَ إِلَى ثَلَاثَةِ ابْحَاثٍ الْأَوَّلُ فِي امْكَانِ الْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ لِلْمَحْدَدِ وَلِخُصِّ كَلَامِهِ فِي بَيَانِهِ أَنَّ بَعْضَ

بِالْفَرْضِ عَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ لِلْفَرْضِ الْمَذْكُورِ أَنَا ( قَالَ الْحَاكِمَاتُ فَإِنْ أَشَارَ بِهِ إِلَى الدَّلِيلِ لَمْ يَتَوَجَّهْ ) أَجْزَائِهِ ﴿ السُّؤَالُ ﴾ أَقُولُ جَعَلَهُ إِشَارَةً إِلَى الْمَقْدَمَةِ الْأَوَّلَى مِنَ الدَّلِيلِ وَهِيَ كَفَايَةُ الْحَيْطُودِ فِي التَّحْدِيدِ عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِ الْحَاطِطِ فَاعْتَبَرْتُ بِأَنَّ هَذِهِ الْكِفَايَةُ عَلَى التَّقْدِيرِ بِنِجْمَةِ سَوَاءٍ كَانَ الْحَيْطُودُ مُتَقَدِّمًا عَلَى الْحَاطِطِ أَوْ لَا فَلَا مَعْنَى لِقَوْلِهِ هَذَا أَنَّمَا يَسْتَقِيمُ

لو كان الفلك الاول متقدما والجواب انه اشارة الى المقدمة الثانية المشار اليها بقوله فاذا كان وحده في ذلك كافيا لم يكن لغيره تأثير في ذلك ورجع الكلام الى ان الكفاية على تقدير عدم المحاط لا يستلزم عدم تأثير المحاط على تقدير وجوده الا اذا ثبت ان المحاط ١٨٣ متقدم على المحاط، وذلك لانه اذا اجتمع عدل يصلح كل منها للعلية كان كل منها كافيا في العلية

على تقدير عدم الآخر فكفاية احدهما على تقدير عدم الاخرى لا يدل على ان ليس للآخرى تأثير في الواقع عند وجودها لان هذه الكفاية مشتركة بينهما بل الكفاية المذكورة انما يدل على صلاحية كل منهما للتأثير ولا بد لاثبات كونها مؤثرة بخصوصها من مرجح آخر مثل تقدمها على الاخرى وبما قررنا ظهر ان ما ذكره المحاكات بقوله وهو ظاهر الفساد هو ما ذكره الامام بعينه هذا توجيه لكلام الامام على ما فهمته منه فتأمل (قال المحاكات لكن هذا يقتضي امكان الخلاء ولا جرم اوله الشارح) اقول ههنا نظرا لانه على تقدير ان يكون المحيط علة لذات المحوى لا يلزم امكان الخلاء وعلى تقدير ان يكون علة لعدم مكانه يلزم بيانه ان امكان الخلاء انما يلزم من ان يكون بين عدم الخلاء ووجود المحوى تلازم فاذا كان احدهما وهو وجود المحوى ممكنا في مرتبة الخاوي الذي فرض كونه علة كان الآخر وهو عدم الخلاء ايضا ممكنا فيها وانت تعلم ان وجود المحوى في خارج الخاوي لا يستلزم عدم الخلاء فوجوده مطلقا وهو الذي يستفاد

اجزائه المفروضة محاذ لبعض الاجسام و ليس ذلك الجزء اولى بتلك المحاذاة من سائر الاجزاء لتشابهها بل يمكن حصولها لسائر الاجزاء ولا يمكن حصولها لسائر الاجزاء الا بالحرارة المستديرة فقد امكن على محدد الجهات الحركة المستديرة والشارح عرض بقوله اورد حجة من نفسه بان شرحه لا ينطبق على المتن وذلك لان الشيخ لم يتعرض للجواز لا انتقالا على المحدد لا الانتقال بالاستدارة ولا حاجة له في برهانه الى ذلك فانه لما صح انتقاله كان فيه مبدءا ميل لمستقيم بل مستدير فبيان الامام يتوقف على امكانين امكان زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لسائر الاجزاء وكلام الشيخ لم يتوقف الا على امكان الاول فلا مطابقة بينهما فان قيل زوال الوضع لا يجب ان يكون بحركته وحصول الوضع لسائر الاجزاء لا بد ان يكون بحركته لان فرض الكلام في وضعه مع ما يتبع حركته بالاستدارة كجزء من الارض فان امكان تبديل وضعه اما ان يكون بامكان حركته او بامكان حركة جزء الارض والثاني محال لان ما فيه ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة كما يجيء بيانه فنقول ما فيه ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة بالطبع لا مطلقا وكفى في جواز تبديل اوضاع اجزاء المحدد جواز حركة جزء الارض في الجملة ولو قسرا والثاني وجود الميل فيه لما ثبت ان الميل لا يقبل الحركة وهذا الكلام من الامام يدل على ان قبول الحركة مطلقا كاف في الاستدلال والثالث وجود الحركة المستديرة له بالفعل ودل على انه مراد ايضا من الفصل ما قرره الشيخ في النجاة من الاستدلال بوجود الميل على حركته بالاستدارة وذلك لان الميل قوة محركة والفلك لا عائق فيه عن قبول الحركة لانه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة بلا عائق وجت الحركة ولا يستتراب في انه لا يدل الاعلى عدم العائق الطبيعي فلا يتم الابعاد ذكره الشارح واعترض على ذلك بان المعلول له امكانان الامكان بحسب ذاته والامكان الذي هو الاستعداد التام ولا يحصل الا عند حصول جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع فان اريد بقوله الفلك يصح عليه الحركة المستديرة الامكان الاول فهو مسلم لكن لا يلزم منه وجودا مبدءا الميل فيه فان امكان احتراق القطن لا يستلزم وجود المحرق وان اريد الامكان الاستعدادي فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادي يتوقف على العلم

من الخاوي على تقدير كونه علة لذات المحوى لا يستلزم عدم الخلاء لكن وجود المحوى داخل الخاوي متبعا للمكان به يستلزم عدم الخلاء وههنا بحث مشترك وقد اشير اليه وهو ان عدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوى لتحقيقه في صورة عدم الخاوي والمحوى معا والجواب ان عدم الخلاء داخل الخاوي هو المستلزم لوجود المحوى اذ لا يتصور

تحققه بنون الحاوي واقول فيه بحث لان عدم الخلاء بعد التقييد المذكور صار ممكنا ذاتيا ويخرج عن الوجوب الذاتي وسيجي تفصيل الكلام في النقط السادس ان شاء الله تعالى (قال المحاكات وايضا الجهات المعتبرة هي جهات الحركات المستقيمة الخ) اقول فيه نظرا ما اولا فلانه يمكن حل كلام ١٨٤ الامام على عدم الشك في هذا

الشك كما في الاولين بان يكون كلامه استدلالا على نفي التقدم بالطبع على طريق القياس الاستثنائي الا انه لم يذكر المقدمة الاششائية التي هي عين المقدم فكأنه قال لكنه ليس محمدا لسائر الاجسام بالبيان الذي ذكره صاحب المحاكات واما ان كلمة ان تدل على الشك فملا يسمع في هذه المقدمات البرهانية واما ثانيا فلانه لو سلم ان كلامه محمول على الشك فنقول التردد فيه مبنى على التردد في ان الجهة التي كانت معتبرة ههنا هي ما يكون مقطع الحركات المستقيمة او منتهى الاشارات فعلى الثاني كان متقدما بالطبع على سائر الاجسام واما على الاول وهو الظاهر فلم يكن متقدما بالطبع على سائر الاجسام بل على الاجسام المستقيمة الحركة فتأمل لا يقال في الجواب عنه كما تخصص الجهات بالجهات المعتبرة فتخصص الاجسام بالاجسام التي لها جهات معتبرة وهي الاجسام المقابلة للحركة المستقيمة لانا نقول مراد الشيخ ان الفلك الاول متقدم في رتبة الابداع على جميع ما سواه لاصلي الاجسام المنصيرية فقط (قال المحاكات هذا بيانه من قبلنا) اقول قد علمت ما على هذا البيان وهو

بان فيه مبدأ ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدأ ميل يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادي لزم الدور وفيه نظر لان العلم بان الجسم مستعد للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل لان الاستعداد يرجع الى القابل لا الى الفاعل ومبدأ الميل حلة فاعلية للحركة على انه لا حاجة في اتمام السقوط الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال لو اريد بصحة الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات المذكورة في الدلالة واما قوله واورد اعتراضات اخر فالذي في حكم المكرر اعراضه على قوله الاجزاء لما تشابهت في الماهية صح على كل منهما ما يصح على الآخر وهو ان الجزئين وان تساويا في الماهية الا انه يحتمل ان يكون شخصية احدهما شرطا لذلك وشخصية الآخر مانعة عن ذلك وقد مر مثل ذلك في النقط الاول والذي ينحل بالاصول المذكورة اعراضه على قوله لما ثبت وجود الميل في الفلك وجب ان يكون متحركا على الاستدارة بان قال قبول الحركة القسرية لا يدل الاعلى بل طائق عن الحركة والميل العائق عن الحركة لا يلزم ان يكون مقتضيا للحركة وقد تحقق في الاصول المذكورة ان الميل آلة الطبيعة في الحركة وان وجد حال سكون الجسم فلا بد ان يكون مقتضيا للحركة والجواب عن الاعتراض الاول بان ما اد بالامكان الامكان الذاتي وهو كاف في ثبوت المطلوب لامكان فرض التحريك القسري وحيث يطرده الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعي في الحركة القسرية وعن الاعتراض الثاني بان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع بخلاف المحدد فانه لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه وكان سائلا بقول الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة واما ان كل مانع ميل مستقيم فهو ممنوع فلا يلزم من انتفاء الميل المستقيم في المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة فاجاب بان المانع عن الحركة المستديرة محصور في الميل المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط اما ميل مستقيم او مستدير لانحصار الحركات في ثلثة وعلى هذا ينحصر المانع في واحد وهو الميل المستقيم فان قلت المانع البسيط ينحصر في الواحد واذا انضم اليه المركب يكون المانع اثنين فنقول المركب انما يمنع لاجل الميل المستقيم لاجل الميل المستدير فيكون المانع بالحقيقة واحدا وحاصل هذا الجواب ان الحركة

القسرية

ان غاية البعد بالمعنى المعتبر ههنا يتحقق في غير الكرة على ما فصلناه فيجب الرجوع الى ما حققنا ١٨٥ وهذا البيان من قبلنا (قال المحاكات كان كل منهما مختص بمحاذات الاجسام الخ) اقول فيه بحث وهو انه يجوز ان يتركب الحديد من اجسام يكون بعضها فوق بعض بان وقع الجميع في سميت واحد ومجاذاتها بالنسبة

الى الاجسام الداخلة واخذة ويمكن ان يجاب بان الاشتغال على الاجزاء ان كان على نحو يستلزم اشتغال  
السطح المحيط على الاجزاء بالفعل فلزوم ما ذكره من اختصاص كل جزء بمحاذاة ظاهر لاسترة فيه وان لم يكن على  
هذا التحويل على نحو ١٨٥ لا يلزم الاجزاء بالفعل في المحيط فافرضت ليس وجود الاجزاء في المحدد

من حيث انه محدد اذ لا شك ان تلك  
الاجزاء التي بلى المقعر لا تدخل لها  
في تحديد السطح وايضا هذا  
الاحتمال يدفع بما اخذ في دلائل  
الاستدراة من ان بعض الاجزاء اقرب  
الى المركز وبهذه جهة ابعاد فكانت ذوات  
جهة فليأمل (قال المحاكات  
وهذا ان السؤالان واردا على دليل  
الاستدراة) قول ههنا مزيد آخر  
وهو انه على تقدير عدم الاستدراة  
الحقيقية يجوز ان لا يكون فيه اجزاء  
بالفعل فيئذ ليست تلك الاجزاء  
الفرضية ذات جهة بالفعل حتى  
يقتضى تحديد الجهات لانها  
ولو كنى الوجود الفرضي في كونها  
ذوات جهة فعلى تقدير الاستدراة  
كانت هناك اجزاء مفروضة ذوات  
جهة ولا فرق بين الصور بين  
الايان الجهات مختلفة في صورة  
عدم الاستدراة متشابهة فيها (قال  
المحاكات فالحركة انما هي مستندة  
الى العناصر والثمار والمراد استنادها  
الى طبائع العناصر والثمار  
وقواها على ما اشار اليه آنفا حيث  
قال يجب استخدام طبائع تلك  
الاجسام والقوى التي فيها واما  
اجسامها فاعلة قابلية للحركة لفاعلية  
(قال المحاكات الا ان القاسم  
لماشابه في الظاهر المبدأ الفاعل الخ)  
اقول وبهذا التوجيه يدفع انظار

القسرية لا تقتضى الاميلا طبيعيا لكن هذا الميل في العناصر ميل مستقيم  
لا مستدير واما في المحدد فهو ميل مستدير لا مستقيم فاندفع النقض  
ومن الاعتراض الثالث بالتزام صحة حركته بحركات غير متناهية  
فان فيه مبدءا مبول غير متناهية ولا يلزم منه تحركه بحركات غير متناهية  
بالفعل لجواز ان يكون اختصاصه ببعض الحركات دون بعض لامي  
عائد الى محركه ولقائل ان يقول لجواز هذا فليجز ان يتحرك المحدد  
حركة مستديرة ويكون فيه مبدءا ميل مستدير ولا يتحرك اصلا لامي  
عائد الى موجوده ومشوقه قوله (وانت تعلم ان تبدل السببة عند  
التحرك) كون الجسم متحركا يستلزم تبدل نسبتته الى غيره ولذلك لا يحس  
بالحركة ما لم يحس بتبدل نسبتته لكن المتحرك اما ان ينسب الى الساكن  
او الى المتحرك فان نسب الى الساكن وجب تبدل نسبتته على الاطلاق  
وان نسب الى المتحرك لا يجب تبدل نسبتته مطلقا بل بشرط الاختلاف  
في الحركة اوفى المنطقة هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام قوله  
(وهي في الاجسام المقنضية للبول ظاهرة) نبه على المسئلة المذكورة  
بالاستفراء فانما يتعدى الاجسام وجدنا فيها ميولا مخالفة ففي بعضها  
ميل الى حصول وضع وهو ملازم لمكانه وفي بعضها ميل صاعد وفي بعضها  
ميل هابط والميلان لا يتوجهان الى مكان واحد بل الى مكانين فتجد الانواع  
المخالفة مختلفة في المكان ثم قرن هذا البيان بوجه كلى وهو ان الطباع  
المخالفة لا تقتضى من حيث هي مخالفة شيئا واحدا وفيه نظر لجواز  
اشراك الاشياء المتباينة في لازم واحد اذا تقرر هذا فنقول الكون  
اما ان يكون في مكان غريب اوفى مكان طبيعي للكائن فان كان في مكان  
غريب فلا بد ان يتحرك الى مكانه الطبيعي فبحركة مستقيمة ففيه ميل  
مستقيم وان كان في مكانه الطبيعي كان في ذلك المكان قبل الكون  
لا بحالة وحينئذ زاحم الجسم الذي فيه واخرجه من مكانه فالخروج  
من المكان يكون بحركة مستقيمة والكائن من جوهر ذلك الجسم فهو  
ايضا قابل للحركة المستقيمة واما قوله فان تشككت فهو معارضة  
وتفريها ان الجسم الكائن لا يجب عليه الانتقال لجواز ان يكون ملاصقا  
بالنوع الذي يفسد اليه فاذا كان اتصل به من غير انتقال فالجواب  
ان المجاورة للمكان الطبيعي غير المكان الطبيعي فليزيم الانتقال والامام

ثلاثة من كلام الشرح ٢٤٠ احدها ما ذكره المحاكات بقوله فان قلت وثانيها انه لا حاجة الى القيد الاول  
للاحتراز عن النفوس الارضية لخروجها بقيد المبدأ لانها لما كانت مستخدمة للطباع والكهفيات في الحركة  
كان الفاعل حقيقة هذه القوى لا النفوس لان المستخدم ليس بمصدر الخدمة التي هي الفعل بل الخادم هو المباشر

للفعل وثالثها دفع التدافع بين الكلامين حيث أحترز بقيد ما يكون فيه عن القاصر وهذا يقتضي أن يكون القاصر مبدأً وقاصلاً حتى لم يخرج بالقيد الأول ويقيد بالذات عن طبيعة المقصور وهو يقتضي أن يكون فاعل الحركة القسرية حتى لم يخرج بقيد المبدأ وحاصله أن القاصر وإن لم يكن فاعلاً حقيقة وعلى تقدير أن يكون فاعلاً حقيقة

لا يكون فاعلاً أول حقيقة لكن لما توهم أنه فاعل والله فاعل أول زيد هذا القيد حتى يصح التعريف على التحقيق وعلى تقدير التوهم (قال المحاكات وإن كان مبدأ للحركة بالذات أي لا يحسب القاصر) أقول قسر قيد بالذات بما يقابل الحركة القسرية لا المعنى المشهور وهو ما يقابل الحركة بالعرض حتى يخرج طبيعة المقصور بالنسبة إلى الحركة القسرية ويدخل مبدأ الحركة العرضية حتى يحتاج إلى القيد الأخير أي لا بالعرض ولا يخفى ما فيه من الكلف بل الأولى الاكتفاء بقيد بالذات أحترزاً عن مبدأ الحركة القسرية والعرضية معاً (قال المحاكات) ثم في هذا الكلام نظر من وجوه أحدها أن قسمة الحركة غير حاصرة) أقول الشارح المحقق وإن جعل المقسم مبدأ الحركة كما هو الظاهر لكن عند التحقيق كان المقسم هو الحركة ولهذا جعل قيد على نهج واحد ولا على نهج واحد وما عطف عليه قيوداً للحركة كما هو الظاهر من كلامه وأما الشيخ فقد جعل المقسم حقيقة هو مبدأ الحركة ولهذا جعل القيود التي يختلف بها الأقسام قيوداً للحركة حيث جعل بالإرادة ومنعته بالتحريك صفة لمبدأ وهذا هو الذي بذكره من أن الشيخ أورد القسمة على القوة لأعلى الحركة كما أورده الشارح

وجه الشك على المنفصلة القائلة أن حصول الصورة إما أن يكون في مكانها الطبيعي أو لا يكون في مكانه الطبيعي بأن يقال ليس كذلك بل في موضع ملاصق لمكانها الطبيعي وانت خبير بأن هذا المانع غير موجه لأنه منع القسمة الدائرة بين النقيض والاثبات وكان الشارح أشار إلى ذلك بقوله والقسمة مزدوجة وأعلم بأن هذا الدليل إنما يجري في الأجسام التي لها مكان وأما الجسم الذي لا مكان له كالحدد فلا يجري فيه على أن المقصود منه إثبات أنه ليس بكائن فاسد نعم يمكن أن يستدل به على أن السائر الأفلاك ليست بكائنة ولا فاسدة إذا ثبت أن ليس فيها ميل مستقيم قوله (الجسم البسيط) أي الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يتنع أن يقتضي ميلاً مستقيماً سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود الميل المستديراً وفي غير حاله لما تقرر أن الطبيعة الواحدة لا يجوز أن تقتضي أمرين مختلفين واستدل الشيخ عليه بأن الميل المستقيم يقتضي توجهه إلى جهة والميل المستدير يقتضي صرفه عن تلك الجهة ومن المحال أن يكون الشيء منصرفاً بالطبع عما يتوجه إليه بالطبع قوله (وعليه سؤال مشهور) هذا السؤال يمكن أن نورد على دليل الشيخ بأن يقال المحذور هو الانصراف بالطبع عما يتوجه إليه بالطبع وأما يلزم لواجب الميلان في الجسم في حالة واحدة أما لو اقتضى ميلاً مستديراً في حالة وميلاً مستقيماً في أخرى فلا يلزم المحذور ويمكن أن يورد على دليل الشارح ويقال أن الطبيعة الواحدة إنما لا تقتضي أمرين مختلفين بأنفرادهما وأما بشرطين فرعاً تقتضي كما أن الجسم يقتضي الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز أن يقتضي ميلاً مستديراً في حالة وميلاً مستقيماً في أخرى وأجاب عن هذا الإراد ولم يجب عن الإراد على دليل الشيخ لأنه من دفع بما ذكره من الدليل فإنه لو اقتضى جسم واحد ميلاً مستديراً في إحدى الحالتين وميلاً مستقيماً في الأخرى لزم أن يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة وذلك غير جائز فالإيراد لم يبق إلا على دليله وتقرير جوابه أن اقتضاء الحركة والسكون يرجع إلى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي فإن كان غير حاصل فيه اقتضى بحسبه الحركة وإن كان حاصل فيه اقتضى السكون بل لا يقتضي الحركة لأن السكون ليس شيئاً موجوداً يقتضيه

فاندفع سؤال الحصر فجعل مناط النظر يلزم فساد الحصر جعل الشارح المقسم الحركة الطبيعة فاندفع سؤال الحركة مبني ما قررنا وبيان النظر عند هذا أن حركة البعض حركة حيوانية فلا بد أن يكون داخلها في تعريف الحركة الحيوانية مع أنه لم يدخل فيه وذلك لأن قيد لأعلى نهج واحد لما كان قيداً للحركة

وكذا قيده بالارادة المطوف عليه صصار المعنى ان تلك الحركة حركة لا على نهج واحد وكان غائباً بارادة  
والمتبادر من تلبس الحركة بالارادة ان يكون تلك الارادة متعلقة بها ومعلوم ان الارادة لم يتصلق بحركة النبض  
ولم يكن صدورهما ﴿ ١٨٧ ﴾ بسببه فيخرج من الحركة الحيوانية ويدخل في الحركة النباتية بل يصدق

تعريف حركة النفس النباتية  
على النفس الحيوانية لانها وان كانت  
مبدأ للحركة التي لا على نهج واحد  
وبالارادة كالحركات الارادية كانت  
ايضاً مبدأ للحركة التي لا على نهج واحد  
من غير ارادة كحركة النبض وبما قررنا  
ظهر ان الحركة التسخيرية لا يخرج  
عن التقسيم بل اللازم خروجها  
عن الحركة الحيوانية ودخولها  
في النباتية اللهم الا ان يريد بخروجها  
عن التقسيم خروجها عن التقسيم  
الذي كانت داخله فيه ثم لما كان  
يتحقق في الحيوان هذان القسمان  
من الحركة واثبت الشارح اكل منهما  
مبدأ ونفساً لم يتحقق نفسين فيه  
وهذا هو نظره الثاني هذا غاية  
توجيه كلامه ولك ان ترجع هذا  
التقسيم الى التقسيم الذي نقله  
عن الشيخ بان يحصل القيود قيوداً  
للمبدأ لا للحركة بل القيد الثاني اشبه  
بان يكون قيوداً للسداً لان الارادة  
وعدمها صفة للمبدأ ومعنى كون  
المبدأ على نهج واحد لا على نهج واحد ان  
مبدئيه للحركة اما كذا واما كذا ورجع  
الى ما ذكره الشيخ انه متضمن التحريك  
اولاً وحينئذ يندفع النظر ان اما الاول  
فلان الحركة التسخيرية وان لم يكن  
بارادة لكن مبدأ الحركة التسخيرية  
ذا ارادة في الجملة واما الثاني فلان  
مبدأ الحركتين حينئذ قوة واحدة

الطبيعة فليس هناك الاقتضاء الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء  
الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع الى شيء واحد هو اقتضاء الحصول  
في المكان الطبيعي اما اولاً فلان اقتضاء الميل المستدير مغاير لاقتضاء  
الحصول في المكان اذ قد ينفك الحصول في المكان عنه في محدد الجهات  
وبالعكس في العناصر وقد يحتمل ان معاني صائر الافلاك واما ثانياً  
فلان المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان والمطالع بالحركة المستديرة هو  
الوضع والمكان يمكن ان يكون طبيعياً يقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع  
فانه لا يجوز ان يقتضيه الطبيعة لان كل وضع يفرض ان يكون مطلوباً  
بالحركة المستديرة يكون مهروباً عنه بالمطالع والمطلوب بالطبع لا يجوز  
ان يكون مهروباً عنه بالطبع فالحركة المستقيمة مستندة الى الطبيعة والمستديرة  
ليست بمستندة الى الطبيعة بل الى النفس الفلكية فاقتضاء الميل المستدير  
ليس هو اقتضاء الميل المستقيم لتغاير المبدئين واقول السؤال بالحقيقة  
منع ونقض اما المنع فبان يقال لان ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي  
امرين مختلفين وانما لا يجوز لو كان اقتضاؤها بانفرادها اما اذا كان مع  
شيء آخر فعدم جواز اقتضاؤها امرين ممنوع لا بدله من بيان واما النقص  
فبالحركة والسكون فان الطبيعة الواحدة تقتضيها في الحالتين وهما  
امران مختلفان وايضاً اذا لم يستند الميل المستدير الى الطبيعة فلا يلزم  
من اجتماع الميل المستدير والمستقيم في الجسم اختلاف مقتضى الطبيعة  
ولا الانصراف والتوجه بالطبع فيبطل الدليلان بالكليته لا يقال نحن  
لانقيد الدليل بالطبع بل نقول الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير  
انصراف عن تلك الجهة ويمتنع ان يكون الجسم الواحد في الزمان  
الواحد متوجهاً الى جهة ومنصرفاً عنها لانا نقول اما ان يقيد التوجه  
والانصراف بالطبع ولا فان قيد لم يزل الاشكال والالتماس بالحركة المركبة  
كحركة الكرة المدحرجة والجملة قوله ( وذلك لوجهين احدهما

وحينئذ يختص بان يكون لا على نهج واحد من غير ارادة بالنفس النباتية ( قال المحاكات وثالثها ان النفس الفلكية  
خرجت بقيد الاول ) اقول يمكن ان يقال مراد الشارح من النفس الفلكية التي اخرجها بقيد عدم الارادة هي  
النفس الطبيعية الفلكية المباشرة لتحريك الفلك على ما سبق واما النفس المجردة الفلكية فيخرج بقيد

الاول لانها مستخدمة للنفس المطبوعة وتخصيص الشارح النفوس الارضية بالخروج عن التعريف بقيد الاول بالقياس الى النفس المطبوعة الفلكية وخروجها بقيد عدم الارادة بناء على ان المراد من غير ارادة مطابقا والحركة الفلكية ارادية وانما احتز عنها في تعريف الطبيعة اذ الطبيعة بالعني الاخص ﴿ ١٨٨ ﴾ مقابل لما يطلق عليه

النفس مطلقا وما يذكره من انها داخلية في الطبيعة مخالف لما سيجي في الشرح موافقا للمشهور حيث قال وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والقول بان الصورة النوعية الفلكية التي مبدأ اول للحركات التي هي الطبيعة غير النفس المطبوعة بل النفس المطبوعة مستخدمة لها مع انه غير موافق لما نقلنا عن الشارح يرد عليه انه فصل في الافلاك بل الظاهر ان النفس المطبوعة الفلكية هي الصورة النوعية الفلكية وهي مبدأ للدراكات الجزئية والتعريكات بجهات مختلفة فامل ( قال المحاكات الا اذا جرى الكلام على الوجه الذي نقلناه من الشفاء ) اقول وذلك بان حل الطبيعة على المعنى الاخص وفسر ذلك المعنى بمبدأ جميع الحركات الذاتية وسكونها بالذات لا باعرض وحينئذ يخرج النفوس ولا حاجة لآخر اجها الى اخذ قيد كونها على نهج واحد حتى يصير الكلام هذيانا ( قال المحاكات لاشك ان في هذا الكلام تساها لان الحد الاوسط ليس بمركر ) اقول فان قلت تكرر الحد الاوسط لا يجب ان يكون بتمامه كما نقلناه في النمط الاول عن بعض المحققين وهذا مثل قولنا

ان ما فيه ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم ثبت ان لامل مستقيم فيها كما ان المحدد لما تقرر ان لا يفارق موضعه تقرر ان لامل مستقيم فيه فقله ايضا اشارة الى ذلك والامام ايضا تخيل ان اثبات الميل المستدير في المحدد لاثبات هذا المطلوب وليس كذلك بل لاثبات كونه متهركا بالفضل فان الارصاد لا يدل على حركته بل على حركة الافلاك المكوكية قوله ( ان الكون والفساد ) يطلق بالاشتراك الاسم على معنيين على حدوث صورة وزوال اخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود والمنع من المعنى الاول لا الثاني فان المحدد كائن بمعنى انه موجود بعد عدم لانه محدث حدوثا ذاتيا ولا يمتنع عليه عدم بعد الوجود لانه ممكن بحسب الذات قوله ( فان امتناع الخرق لا يتعلق بالامتناع الكون والفساد ) قال الامام ظاهر الكلام ههنا يشعر بان يكون قوله لهذا اشارة الى امتناع الكون والفساد ووجهه بان الخرق عبارة عن الانفصال فاذا انفصل الجسم يفسد الجسم التي كانت ويتكون جسميتان اخريان فهو يتضمن الكون والفساد وكذلك النمو لما كان بحسب نفوذ اجزاء فيه يقتضي زوال اتصاله وكذلك الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر فهذه الاحكام مفردة على امتناع الكون والفساد وشار الشارح بقوله لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الى ان هذا التفرع ليس بصحيح لان الاصطلاح في الكون والفساد على حدوث صورة نوعية وزوالها لا على حدوث صورة مطلقا وزوالها فقله ولهذا اشارة الى وجود الميل المستقيم لا الى امتناع الكون والفساد قوله ( ان الحركة الابدية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر ) اي بالطبع لانه تبين ان الحركة في الجوهر وهي الكون والفساد والخرق والالتيام يستلزم الحركة المستقيمة فانتهاء الحركة المستقيمة يستلزم انتهاء الحركة في الجوهر ولا ينعكس فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقديما طبيعيا لان التقدم الطبيعي هو ان يكون المتأخر بحيث يلزم من انتهاء المتقدم انتهاء من غير عكس كما قالوا الجنس متقدم على الفصل بالطبع لانه يلزم من انتهاء الجنس انتهاء الفصل ولا ينعكس فكذلك ههنا واما قوله عند القائلين بها فهو احتراز عن قول المحققين لا حركة في الجوهر فان المادة لو كانت متهركة في الصورة لكانت حركتها اول ووسط وآخر والصورة انما يحصل في انتهاء الحركة

زيد ابن عمرو وعمر كاتب فانه لاشك انه يتبع قولنا زيد ابن كاتب من غير حاجة الى ارجاعه فيكون ﴿ فيكون ﴾ الى شيء آخر وملاحظته بوجه آخر قلنا حينئذ لا يكون النتيجة حين المطلوب اذ النتيجة تصير قولنا الجسم البسيط ما يقتضي شيئا صليفا ( قال المحاكات ) وفي بعض النسخ ( اقول يمكن ان يقال مراد صاحب الجواهر ان منع

الامام متوجه على المقدمة الثانية بعد تفسيرها ليصلح جعلها كبرى القياس على ما هو الظاهر وذلك بان يقال كل ماله طبيعة واحدة لا يقتضي الاشياء غير مختلف وحينئذ يرجع كلامه الى التوجيه الذي ذكره صاحب المحاكات وفهمه من كلام الامام \* ١٨٩ ( قال المحاكات وذلك لما لبس ليس الا طبيعة الجسم ) اقول لقائل

ان يمنع ويقول لا يمكن فرض تخليتها عن الامكنة فلعل تلك الامكنة تجذبها كالمفناطيس وليس في نفسها اقتضاء بل الاقتضاء ناش من طبيعة الامكنة وانت اذا تأملت وجدت ما يدفع به ذلك ( قال المحاكات ) اجيب بان المراد الجسم البسيط الكلي اقول هذا الجواب انما يصح لو جعل اجزاء العناصر نقضا للدعوى الكلية ان كل جسم فله موضع طبيعي بان جزء البسيط ليس كذلك فاجيب بتخصيص الدعوى بماء عاء واما اذا قرر النقض على الدليل بانه لو لم يدل على ان جزء البسيط له مكان طبيعي ايضا بجر يابه فيه وليس كذلك كما قرره لم يندفع بهذا الجواب بل الجواب حينئذ ما نقله الشارح بان جزء العنصر مادام منفصلا عنه لا يكون في المكان الطبيعي ( قال المحاكات ثم النقض بالركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان للغاب ) اقول هذا النقض ان اورد على الدعوى الكلية فيمكن دفعه بان البراد بالموضع المعلن ما يكون معنا شخصه كما يمكن البساط الكلي او تنوعه كما يمكن تلك المركبات او بان المراد بالمكان الطبيعي ما يكون مقتضى له الطبيعة وان كان بشرط وضع خاص واختلاف تلك الامكنة لا اختلاف تلك الاوضاع واما اذا اورد النقض على الدليل فلا يدفع بشيء

فيكون المادة في الاول والوسط خالية عن الصورة هـ قوله ( وقتين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة ) الذي تبين من قبل ان المحدد متقدم على حركات الاجسام ذوات الجهة فاما ان حركته يتقدم على حركاتها فلا غاية ما في الساب ان حركته معه بالزمان لكن تقدم مامع المتقدم معية زمانية غير لازم قوله ( اراد ان يتكلم ايضا على المنصرية ) لما ذكر الشيخ انا نجد في الاجسام المنصرية قوى مهبأة نحو الفعل وقوى مهبأة نحو الانفعال وعدد منها قوى وجب البحث عن ثلاثة امور عن معنى القوى وعن معنى التهيئة نحو العمل وعن تلك القوى المسدودة فشرع الشارح وقال المراد بالقوى ههنا الكيفيات وبالتهيئة اعداد موضوعاتها للفعل والانفعال فالكيفيات ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعله بل الفاعل موضوعاتها الى الاجسام التي قامت الكيفيات بها وكذا المفعول فالحرق هو النار لا الحرارة والحترق هو القطن لا القوة القائمة به لكن الاجسام انما تهبط وتستعد للفعل والانفعال لاجل الكيفيات القائمة بها فهي معدة للاجسام نحو الفعل والانفعال ومبادئ التغيير والتغير ثم قوله والبرودة كقيمتان ملموستان شروع في بيان القوى المسدودة واما قوله اي من المركبات فانما قيد التعريف به لان الحرارة قد تجمع المختلفات وتفرق المتشابهات في البساط فان النار اذا اثرت في الماء تصاعد منه بخارات وليست هي الا الاجزاء المائية مع الاجزاء الهوائية فان بعض الماء يفسد و يصير هوا و اذا تصاعدت استحب بعض الاجزاء المائية المخلوطة به قوله ( لا تعريفاتها ) اي لان تعريفات المحسوسات لا يمكن الا باضافات كسهولة قبول الاشكال في تفسير الرطوبة واعتبارات لازمة لها كما من شأنه احداث الخفة والخلل في تعريف النار وههنا نظر لانه ليس يدل الاعلى انه لا يعرف الجزئيات من المحسوسات والتعريف انما هو لماهية الكلية والجواب ان الاحساس بالجزئي كاف في ادراك الكلي فان الحاسة اذا احست بالجزئي وانطبع صورته في خزانة الخيال تصرفت النفس فيها حتى يصير تلك الصورة الجزئية المحسوسة معدة لقيضان الصورة الكلية من واهب الصور فصول الجزئيات كاف في تصور الكلي فلا يحتاج الى التعريف واما اللذع فكحرارة الماء المفرط الحرارة اذا صلب على عضو وتفرق اتصاله تفرقا متقارب الوضع

من الوجهين ص كما لا يخفى على المتأمل ( قال المحاكات وقوله واشترط بدل على انه شرط زائد ) اقول هذه الدلالة بمنوعة لانه لم يجعل قوله اذا خلى وطباعه شمرطا او لا بل ذكر اولا فائدة اختيار الطباع على لفظ الطبيعة ثم اشار الى فائدة اشتراط ان لا تعرض له من خارج تأثير غريب وهو ~~مفعول~~ مفعول قوله

اذا خلى وطباعه وتفسيره واهذا لم يتعرض لقاعدة اشتراط التخلية مع طباعهما ( قال المحقق واقول الامام  
وان حل الوضع ) اقول لو حل الوضع على هذا المعنى فمع ما فيه من التكلف وعدم ملائمته لقرينه الذي هو الشكل  
واته لا فائدة بصحتها في اثبات الوضع بهذا المعنى افرضي رد عليه انه ﴿ ١٩٠ ﴾ لا حاجة الى مبدأ موجود

حتى لا يحس الابالم الجلة واما التخدير فهو تبريد العضو وهذا بنا في قوله  
فيما بعد وظاهر ان هذه الكيفيات لان فعلية التبريد من مقولة ان يفعل  
لامن الكيف ولعل المراد البرودة لمخدره كما ان المراد بالذبح الحرارة للذابة  
واما الطعوم فبساؤها تسعة لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون  
اطيافا او كشيما او معتدلا والفا حل في الثلاثة اما الحرارة او البرودة او القوة  
المعتدلة فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الخرافة اوفي الكثيف  
حدثت المرارة اوفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة وان فعلت في اللطيف  
حدثت الحموضة اوفي الكثيف حدثت المفوضة اوفي المعتدل حدث  
القبض والقوة المعتدلة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة اوفي الكثيف  
حدثت الحلاوة اوفي المعتدل حدثت القاهة الغير البسيطة ونحن نقول  
لاشك ان في المفوضة قبضا اشد لان القابض يقبض ظاهر اللسان والعنق  
يقبض ظاهره وباطنه فاختلف الطعوم بحسب الشدة والضعف اما ان يقتضي  
احلاهما في النوع ولا فان كان مقتضيا لاختلاف النوع فالطعوم  
البسيطة غير متناهية لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب غير  
متناهية في الشدة والضعف كما في الحلاوة والحموضة وغيرهما وان لم يكن  
مقتضيا للاختلاف النوعي فلا يكون المفوضة والقبض نوعين بل نوتا  
واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف واما قوله على ما هو  
المشهور في كتب الطب فيشربانه من المباحث الطبية وليس كذلك  
بل من المباحث الطبيعية على ما هو مذكور في الكتب الحكيمة قوله  
( والرطوبة قد فسرهما الشيخ ) قال في الشفاء بعض الاجسام  
الرطبة الجوهر كالماء اذا اقتشنا احواله نجد فيه التصاقا بجمسه وسهولة  
تشكل بغيره فالجواهر طنوا ان الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك  
والا لكان ما هو اشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل  
ارطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو عرف الرطوبة بنفس الالتصاق  
لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه  
ولاشك ان الماء اكل في هذا المعنى من الدهن والعسل ونقول الاكلية  
في سهولة الالتصاق بموعة بل انها مساوية في سهولة الالتصاق  
واما سهولة الانفصال فغير متحققة فيها قطعا بل الدهن والعسل اصبر  
انفصالا من الماء والحاصل ان الرطوبة ان فسرت بالالتصاق بالغير

فلا ثبت كونه طبيعيا ويمكن ان يقال  
هذه الصفة وان كانت قرصية  
اعتبارية لكن لاشك ان انصاف  
الجسم بها كان بحسب نفس الامر  
فلا بد له من سبب فلا يكون الا الطبيعية  
لاختلافها فتأمل بقى ههناشي وهو  
ان الوضع بهذا المعنى ليس جزءا  
للمقولة بل ما هو جزء المقولة ما هو  
الحق اى النسبة الى خارج موجود  
لا انه بحيث لو وجد في الخارج  
كان له نسبة اليه اذ لو كان كذلك لزم  
تحقق الوضع بالنسبة الى الخارج  
المحيط في المحدود وقد صرحوا بنفيه  
كما مر في اخر ح قيل هذا في بحث  
الجهة عند قول الشيخ تذيب  
فيجب ان يكون الجسم المحد للجهات  
الخ حيث قال والوضع يطلق بالاشتراك  
على معان ثلاثة كما مر والمراد ههنا  
ما هو احدي المقولات ان قوله القسم  
الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكنه  
بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض  
وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما  
بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا انتهى  
واراد بالقسم الاول المحيط على  
الاطلاق ( قال المحقق ) وايضا  
السؤال وارد على الوضع ) اقول  
هذا السؤال لا يرد على الشارح  
اذ فرضه انه اذا وقع الوضع في العبارة  
فينبغي حله على جزء المقولة اذ يمكن  
جعله طبيعيا بخلاف ما لو حل على

المقولة اذ لا بدح من اعتبار تأثير ضرب فيمكن طبيعيا واما ان مثل هذا لا يرد على الفسحة ﴿ يلزم ﴾  
الاخرى لم يدفع عنها فهذا اراد على الشيخ لا على الشارح هذا غاية توجيه كلام الشارح والحق على ما اشترنا  
ليمانه لا يعتبر الطبيعى ان لا يكون للغير دخل فيه بل ان يطلبه الطبيعة ويكون مقتضى ايمانها وان كان بعض

الشرائط وحيث يتدفع الارادة عن الشيخ والامام ايضا ويمكن حل كلام صاحب المحاكات على التحقيق لا الارادة على الشارح او كان الاراد عليه واجما الى ان مثل هذا الاراد وارد على الشيخ في النسخة التي كانت اصح واولى فها هو جوابك عن قبل ﴿ ١٩١ ﴾ الشيخ فهو جواب من قبل الامام فتأمل ( قال المحاكات واما اغناء

ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشيء عجيب ) اقول ليس غرض الشارح المحقق الا ترجيح النسخة الاولى على الثانية بان في الاولى لا يلزم من كون شيء من الوضع والشكل طبيعيا كون الآخر كذلك فشيء من العبارتين لم يفد ما يفده الاخرى لا صريحا ولا التزاما بخلاف النسخة الثانية اذ كون المعلول طبيعيا لم يلزم لكون العللة طبيعية لان الاستدلال الواسطة الغير المستندة الى الطبيعة يتا في كون المستند طبيعيا وليس غرضه الارادة على النسخة الثانية بل ترجيح النسخة الاولى عليه وما ذكره يصلح لذلك فظهر ان كلام الشارح المحقق ليس محالا للتشنيع على ما نقله ( قال المحاكات وهذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المقطوع ) اقول يمكن ان يقال مراد الشارح من اجزاء البسيط ليس الاجزاء الخارجية الموجودة في الخارج بوجودات متميزة بل الاجزاء الفرضية الموجودة في الخارج بوجود الكل لكن لان حيث انها اجزاء متميزة على ما فصلنا في النقط الاول واراد بجزئتها بجزئتها وهما فرضا وسبب التجزية الفرض او الوهم واختلاف الاعراض والدليل على ما ذكرنا في بيان مراده ان رآه ان الاجزاء البسيطة اذا انفصلت في الخارج وصارت موجودة فيه بالفعل لم يكن لها امكنة طبيعية لانها اذا خليت

يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء كما ذكره الشيخ وان فسرت بسهولة الالتصاق يلزم ان يكونا متساويين الماء في الرطوبة لتساويهما في سهولة الالتصاق فلم يبق للرطوبة الاسهولة التشكل فارطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بالغير وسهل التركيب له واما قوله فليس ذلك تعريفا لها فهو جواب سؤال انكم نقلتم عن الشيخ انه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالاقتوال الشارحة فكيف عرف الرطوبة وهي من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفا لها بل تفسير للفظ والسبب في ذلك ان الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق حتى لا يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه التصاق بالغير فنبه الشيخ على خطائهم بتفسير اللفظ ولا ينافي ذلك بداهة مفهومه واما قوله فالجمهور يفسرون الرطوبة بالبلل فهو خطأ في النقل لان الشيخ بعد ما عرف البلل بمنقلبه الشارح قال الرطوبة قديقال للبلل وقديقال للكيفية وكلامنا في رطوبة الكيفية ثم نقل مذهب الجمهور وليس كلامه الا ان رطوبة الكيفية عندهم كصفة الالتصاق وعندنا كصفة الشكل قوله ( وذكر الشيخ في الشفاء ان الرطوبة هي الرطوبة في الشفاء ان ههنا رطب الجوهر ومبتلا ومنقعا فرطب الجوهر هو الجسم الذي يقتضي صورته النوعية الرطوبة والمبتل ما يكون هذا الجسم جازيا على ظاهره والمتنقع ما يكون نافذا الى باطنه والجفاف بازاء المبتل كان اليابس بازاء الرطب واما قوله ولم يذكر البلل والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث فهو مبني على ان الجمهور ذهبوا الى ان الرطوبة واليبوسة هي البلل والجفاف فلم يذكروهما لانهما مذهبهم وهو لا يريد البحث قوله ( ولا نشغل بالبيانات القياسية والمنافضات الاعتبارية ) تعير الامام انه اشتغل بذلك في هذا الموضع مع ان الشيخ يأمر بالتأمل فيما مر من قوله نجسد فيها الار الوحدان لا يكون الا بالتأمل وفيما يأتي من قوله ثم انك اذا فتشت واجدت التأمل اما البيان القياسي فقل ان يقال الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاد الاستسكان عن التشت ولو لا ان الرطوبة كيفية الالتصاق بالتفسير لم يحصل ذلك فان الهواء اذا اختلط بالتراب لا يفيد استسكا عن التشت واما المناقضة فكما قال لو كانت الرطوبة كيفية سهولة

وطبائها انفصلت بالكل واندمت فلم يكن لها امكنة هي مقتضى طبيعتها الجزئية اللهم الا اذا اختص ذلك الجزء بطبيعة نوعية كافي التدوير والكواكب وتبين حاله والاجزاء الفرضية للبسيط حين انفصلت بكله لا تحتاج الى مكان سوى جرمه مكان الكل وغرضه ان الاجزاء المفروضة لكل البسيط موجودة في الاجزاء المفروضة لمكان الكل

وأما النقص بمكان التدوير فقد فسده ان المراد أن كل بسيط واحد له مكان واحد على الانفراد فلا يمكن أن يكون له مكان واحد وهو لا يعتبر على أنه جزء بسيط بل على أنه بسيط وصار الحاصل ان البسيط إما موجود بالفعل فله مكان موجود بالفعل والتدوير من هذا القسم ﴿ ١٩٢ ﴾ وإما موجود بوجود الكل

فكانه جزء مكان الكل هذا في الاجزاء الظاهرة وإما في الاجزاء المفروضة في العمق فليس له مكان اللهم الا بحسب الوهم (قال المحاكات فيه نظر اما اولا فلان المركب وان كان افراده محدثة الخ) اقول لا يقال اذا كان كل شخص حادثا كان النوع حادثا لعدم تحققه الا في ضمن الفرد وايضا كما ان كل شخص من المركب مسوق بشخص من الاستحالة لتحصيل المزاج كان النوع مسبوقا بنوع الاستحالة فكل حادثا لا نأقول تحقق النوع ليس في ضمن شخص معين حتى يحدث محدوده وفي كل زمان فرض وجود شخص كان النوع موجودا في ضمنه ومسبوقية النوع بالاستحالة عبارة عن مسبوقية كل شخص منه بشخص من الاستحالة هذا وإما اقول بان القاسر يمكن ان يكون بسيطا في ذلك المكان مدة غير متناهية وكذا القول بان الجسم الذي حوالبه تخلخل في تلك المدة الغير المتناهية على ما يلزم من ابراده الثاني والثالث في تلزم لتعطيل الوجود مدة غير متناهية وتقدم بهر ايدى القاصر ويرى اننا قد ذكرنا في القسم الاول من هذا الكتاب ان لو لم يكن برهاننا يمكن به اسكات الخصم لكن الطبع يتلقاه بالقبول فتأمل (قال المحاكات وإما ان مكان المركب ما يقتضيه غائب اجزائه على الاطلاق الخ) يمكن ان يقال مرادهم

التشكل لكان النار رطبا لسهولة قبولها الاشكال الغريبة وهما من بان اما الاول فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب يختلط باليابس فيفسده الاستسالة بل ذلك انما يكون هو في بعض الاجسام الرطبة واليابسة وإما الثاني فلانهم ان النار سهل التشكل بالاشكال الغريبة والشيخ قد صرح في الشفاء بذلك ثم انما يدل على ان الرطوبة لا يجوز ان يكون كيفية سهولة الالتصاق ان التراب المسحوق غاية السحق سهل الالتصاق بكاشي وليس رطب قوله ( وإما للين كما في العجين فينتقل عن وضعه بالنصب اي لا يكون اقوامه سيلان حتى ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا) احتراز عن اللزج كما في الناطق قال الامام الجسم اذا كان يتطامن ويتغير تحت الاصبع او ما يجري مجراها يقال انه لين وهناك امور ثلاثة الانغماز وهو الحركة الحاصلة في سطحه وشكل النقر الذي يحدث فيه مقارنا لتلك الحركة واستعداد الانغماز واذ لم يتطامن الجسم تحت الاصبع يقال انه صلب وهناك ايضا امور عدم الانغماز وبقاء شكل سطحه كما كان واستعداد عدم الانغماز وليس اللين والصلابة الا لاختلاف فيرجع حاصل البحث الى ان اللين هو الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن الشكل الحاصر والصلابة هي الكيفية التي يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فلا يكون بينهما وبينهما فرق اجاب بان الفرق من وجوه احدها ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة والملموسة واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات ليست بمحسوسة فضلا عن انها ملموسة وفيه نظر لان اللين والصلابة ليسا بنفس استعداد الانغماز وعدمه لان استعداد الشيء من مقولة الاضافة وايضا منهما بل هما معروضان الاستعداد ولانهم ان معروضه ليس بمحسوس لجواز ان يكون كيفية محسوسة يترتب عنها هذه الاضافة ولهذا عدهم بعضهم من الكيفيات الملموسة وثانيها ان اللين والصلابة والرطوبة واليبوسة حقايق متفارقة مدركة بالحواس والتجربة وما ذكر في تعريفاتها انما هو آثارها العقل ما هيئاتها امتازا بعضها عن بعض فليس اللين هو قبول الانغماز ولا الرطوبة سهولة التشكل بل هما لازمان لهما نفسان بهما على ضرب من التجوز فانهما في اللوازم

ارما هو مقتضى التركيب ذلك وإما انه يقهر الصورة النوعية التركيبية ويمنعه عما اقتضاه لا يستلزم وان كان محتملا عند العقل لكن علم بالتجربة والملاحظة انه غير واقع فحكمهم بعدم الوقوع مستند الى التجربة والملاحظة وما ذكره ههنا فهو وجه مناسب التركيب لكان الذي يوجد فيه المركب فليأمل (قال الشارح وتقريره

ان المركب اما ان يكون احدا جزاءه غالبا على الباقية على الاطلاق ( اقول لا يمكن في كون المكان الطبيعى مكان الجزء  
 الغالب اى بحسب الميل غلبته على كل واحد واحد من الباقية اذ يجوز ان يكون احد الاجزاء غالبا على كل واحد  
 واحد كالارض مثلا لكن ١٩٣ مجروح الجزئين الموافقين في الجهة كالهواء والنار غالبا على مجموع

الارض والموافق له في الجهة اى الماء  
 بان يكون مثلا كل واحد من الخفيفين  
 باعتبار القوة خفة اجزاء والارض  
 ستة اجزاء والماء جزآن فينتد قوة  
 الخفيفين مع اعظم من الثقيلين فكانه  
 ليس مكان الارض التى كانت غالبة  
 على الاطلاق بل ههنا الصورة  
 داخله في القسم الثاني فالمراد بالغالب  
 على الاطلاق الغالب على مجموع  
 الواقى سواء كان غلبته على مجموع  
 الاخيرين المتخالفين له في الجهة  
 اعتد انفسه او عدد الموافق له  
 في الجهة وكذا المراد في القسم الثاني  
 ثلاثة مجروح الموافقين في الجهة ثم  
 اقسام اثلاث عم من ان يكون يتساوى  
 جميع اجزائه او يتساوى الطرف بالطرف  
 بالوسط بالوسط او غير ذلك وعلى جميع  
 التقادير كان مكان الطبيعى عن  
 تساوى المحاذيات ثم اعلم ان اقله على  
 لاطلاق او بحسب جهة المكان  
 وتساوى المحاذيات قد يختلف في جسم  
 واحد باختلاف احواله مثلا  
 اذا تساوت الاجزاء في الميل في مكان  
 النار مثلا ماذا وقع هذا المركب في مكان  
 الارض لم يبق يتساوى ميل الاجزاء  
 بل صار الجزء الارضى حيثئذ  
 غالبا على الاطلاق وذلك لان الميل  
 الطبيعى يشد عند القرب الى المكان  
 الطبيعى في الجهة الطبيعية فيقلب  
 الصورة الثالثة الى الصورة الاولى  
 فالمراد ان مكان المركب مكان الجزء  
 الغالب على الاطلاق مادام ذلك الجزء

لا يستلزم اتحادهما في الخفة واليه اشار بقوله والشبح اما ذكر آثارهما  
 الى آخره وثالثها ان معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين اعتبر  
 فيه قبول الانفعال من المشكل الحاضر والقوام الغير السال وان لا يتبدل  
 كثيرا ولا يتفرق بسهولة وقول الانفعال هو معنى الرطوبة والفرق بين  
 لكل الجزء طاهر ورابعها ان معنى اللين يشتمل على عدم التفرق بسهولة  
 ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق والانفعال فيظهر الفرق وتذا فلما  
 ان معنى اللين يشتمل على عدم التفرق بسهولة لان اللين عبارة عن استبعاد  
 الانفعال مع وجود القوام العبر السيل وعدم التفرق بسهولة وهذا المعنى  
 يتضمن عدم سهولة التفرق وفيه نظر لان احد المرقن غير صحيح لان  
 سهولة التفرق والوصل اما ان يعرف معنى الرطوبة او لا فان اعتبر لا يكون  
 مفهوم الرطوبة جزأ من مفهوم اللين ولا يصح الفرق الثالث وان لم يعتبر  
 لم يصح الفرق الرابع لانه معنى على اعتبار سهولة التفرق في فهم الرطوبة  
 قوله (والسلاسة والهشاشة سما لما يقابلها) وهى كيفية تقضى صفة  
 التشكل وسهولة التفرق وذلك لكثرة اداس وقلة الرطب مع ضعف  
 المزاج قوله (وهما يقتضيان كون الشيء مائلا لا فعالا) بل ان يقول  
 المزاج معنى على تفاعل الكيفيات الاربع وليس مائلا كما علمت ان نفس  
 الكيفية فاعلة او متفعلة بل لفاعل والمفعول هو الجسم بتوسط الكيفية  
 فيكون الجسم بتوسط كل كيفية منها فاعلا وتوسط الآخر متفعلا  
 فكل منهما كيفية فعلية وانفعالية فتخصص الحرارة والبرودة بكونهما  
 فعليتين والرطوبة واليبوسة بكونهما انفعاليتين تخصيصا لا تخصص  
 فقوله في جوابه نعم كذلك الا ان الفعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر  
 كما ان الانفعال بتوسط الرطوبة واليبوسة اظهر وهذا لم يفسد الحرارة  
 والبرودة الا بالوازع الفعلية من احداث الخفة والتخلخل والجمع والتفريق  
 ولم يفسد الرطوبة واليبوسة الا بالوازع الانفعالية من قبول التشكل  
 والتفرق والانفعال قوله (او وجته منتبها الى الحرارة والبرودة) عطف  
 على قوله انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته يعنى اذا اعتبرت كل باب  
 من القوى الفعالة غير الحرارة والبرودة تجدان جسمين يوجد عديما لجنس  
 ذلك الباب او تجد ذلك الباب منتبها الى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب  
 منها كل كيفية فعلية غير الحرارة والبرودة بمعنى ان كل كيفية غيرهما فاما

غالبا وهكذا في القسمين الاخيرين ٢٥ ( قال المحاكات ولم لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات  
 اى جهات مختلفة بالنوع حتى يصح صدور الانواع المختلفة بسببها فتأمل ( قال المحاكات فان تبين  
 اللوازم الخ ) اقول فيه بحث لانه ان اراد تبين اللوازم اختلا فها بالمناهي فتبين اللوازم بهذا المعنى لا يقتضي

تباين ملزوماً أنها تجوز أن يكون لشيء واحد أي لما هبة واحدة لوازم مختلفة بالماهية وإن أراد به عدم صدقها على ذات واحدة فتباين الوازم بهذا المعنى إنما يقتضي تباين ملزوماتها أو كانت الوازم الوازم ملحوظة على ملزوماتها وما نحن فيه ليس من هذا القبيل ضرورة عدم التصديق ﴿ ١٩٤ ﴾ بين العال والمعلولات

أن تكون تلك الكيفية منتجة اليهما أو يوجد جسم يعرض عنها قوله (الاجسام العنصرية الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة) والاجسام قد تخلو عن أربعة أقسام منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات المصورة ويوجد جسم خال عن الكيفيات المسموعة وجسم خال عن الكيفيات المسموعة وجسم خال عن الكيفيات المذوقة بخلاف الكيفيات الملوثة فإنه لا يوجد جسم خال عنها وذلك لأن احساس كل حس من الحواس الأربعة لا يتحقق إلا بجسم متوسط بينهما وبين المحسوس كالهواء فإن الإبصار والسمع والشم متوسطه والماء فإن الذوق متوسطه وذلك الجسم المتوسط يتمتع أن يكون متكيفاً بتلك الكيفية المحسوسة لامتساع أن يكون الشيء متوسطاً بين نفسه وتغيره مثلاً الواسطة بين الذات ثقة والمذوق يجب أن تكون خالية عن سائر الكيفيات المذوقة والالكان الشيء آلة لنفسه وأما الملوّسات فلا يحتاج إلى متوسط فلا تخلو الاجسام عنها وأما قوله وإيضاً فهو إشارة إلى حكم آخر أن الحيوان قد يتخلو عن المشاعر الأربعة ولا يتخلو عن اللمس فذلك أي لما ذكر من الحكمين وهما أن الملوّسات تعم الاجسام فإن اللمس تعم الحيوانات سميت بأول مثل المحسوسات قوله (ويستدل بذلك على عدتها) فيقال العنصران حار أو بارد وكل منهما إما رطب أو يابس وضرب الاثنين في الاثنين أربعة قوله (ويستدل عليها) أي على عدتها أيضاً بالاعتصام ما خفيف أو ثقيل والخفيف ما أخفيف مطلق وهو النار أو بالاضافة وهو الهواء والثقيل ما ثقيل بالاطلاق وهو الأرض أو بالاضافة وهو الماء وقال وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الأول وثانياً اقتصر على الاستدلال والمراد طلب ما يدل على ماهيات العناصر والأنسب استعمال لفظ آخر فإن الاستدلال في المعارف هو استنبات التصديق والمراد ههنا استنبات التصور قوله (وتشبهه به بخره وتصاعده) النار إذا أثرت في الماء يرتفع منه بخار وليس ذلك إلا أن النار تلطف أجزاء ماثة وتخففها وتخلط بأجزاء هوائية كاثنة في الماء ويتصاعد الماء إلى حيز الهواء فتشبه الماء بالهواء هو صبرورته لطيفاً أخفيفاً وتصاعده إلى خيز الهواء ولولا أن الهواء أسخن من الماء لم يشبه به حين ما سخن قال الامام في شرحه لما اقتضت سخونة الماء بخره وفي البخار أجزاء هوائية فسخونة الماء سبب لا انقلاب الماء هواء ولولا أن السخونة أمر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سبباً

(قال المحاكات فيحذف ما مكن استناداً إلى آخره) أقول فإن قيل الشكلي المستدير لم يوجد في المركبات مع تحقق الصورة الجسمية فيها فلو كان مستنداً إليها لم يتخلف عنها قلت يمكن أن يقال الصورة التوعية التركيبية تعبر الصورة الجسمية عن اقتضائها كما أن عند استنادها إلى الصورة التوعية تعبر الصورة التوعية التركيبية الصورة التوعية البسيطة عن اقتضائها الاستدارة (قال المحاكات وعروض المقادير الخ) أقول اختلاف المقادير أن كان بالنوع يقتضي اختلاف مقتضياتها أنواعاً لما قرر عندهم أن اختلاف المعلولات بالنوع يستند إلى اختلاف العال كذلك لكن المقدار العظيم والصغير عندهم متوافقان بالنوع لواقضى الاختلاف الشخصي للمقادير اختلاف علالها بالنوع ولا شك أن الاختلاف الشخصي يتحقق في الأشكال نفسها فلا حاجة إلى توسط المقادير بل الحق أن الاختلاف الشخصي أو الصنفي للمقادير إنما يقتضي اختلاف علالها كذلك وحينئذ نقول لعل اختلافها يستند إلى الاختلاف الشخصي أو الصنفي للجسمية المشتركة فإن قلت اختلاف المقادير يوجب اختلاف الصورة شخصاً فكيف يستند إليه قلت

كون تلك الأعراض مشخصة معناه أنها لوازم للشخص لأنها علل الهذية والشخصية كما مر على أن الشخص لو كان لكان نوعياً لا شخصياً إذ قد يفارق أشخاصها عن شخص الصورة مع بقائها بحالها (قال المحاكات الأول أنا لا نسلم الخ) أقول الظاهر أن هذا الطريق يرجع إلى النقض الإجمالي وهو أنه

يلزم من الدليل المذكور ان لا يتغير وضع الفلك لكونه طبيعيا ( قال المحاكيات بل انحل ) اقول سيجي ان النطفة في الرحم صارت نباتا ثم انقلبت حيوانا على ما دل عليه الكلام المجيد وايضا قد اشهر ان الكلب اذا التقي انا ارضي الملح صارت ملحها فلا يكون الصورة ١٩٥ ﴿ النباتية والحيوانية صورة كناية بهذا المعنى ( قال المحاكيات وجوابه

المنع الى اخره ) اقول ههنا بحث مشهور وهوانه لو كان صور العناصر باقية في المركبات لكان الجزء المائي الموجود في الياقوت مصورا بالصورة النوعية الياقوتية فكان ماء وياقوتا معا واجيب تارة بالتزام ان الصورة المائية لم يبق في الياقوت مثالا بل الجزء المائي خلت الصورة المائية ولبست الصورة الياقوتية لكن هذا الرأي براسمائه الشيخ مذهبا غريبا منافيا لتحقيق المزاج وسيجي ابطاله وتارة بالتزام ان الصورة النوعية الياقوتية لا تحل في كل جزء بسيط من اجزاء الياقوت بل تحل في كل جزء مركب من العناصر الاربعة وتارة بالتزام بقائها في الياقوت لكن لا على وجه يرتب عليه الآثار بل الصورة الياقوتية سائرة لها فلم يرتب عليها آثار الصورة المائية فلم يصدق عليها انها ماء وهذا قريب من الاول وههنا احتمال آخر وهوان الصورة الياقوتية كانت حالة في الجزء المائي ايضا لكن ترتب الآثار المطلوبة منها مشروط بحلولها في المركب فلا يلزم كون الجزء المائي ياقوتا وان حل فيه الصورة الياقوتية ونظير ذلك السيف الخشب فان صورة السيف اى هيئته المخصوصة متحققة في الخشب وليس بسيف لان السيفية انما هي بحلول هذه الهيئة في المادة الحديدية حتى يرتب عليها الآثار المطلوبة من السيف ( قال المحاكيات

لا انقلاب الماء هو وهذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه لم ينطبق على كلام الشيخ لان الاستدلال بنشء الماء بالهواء وتشبيهه به ليس بكونه هواء فان الشيء لا يكون شبيهها لنفسه واليه اشار بقوله لا تكونه هواء فان ذلك ليس تشبيها بقوله ( ولما كانت المحنة الاخيرة في الفصل المتقسم مشتملة على الاستدلال ) الاستدلال باختلاف الامكنة على تبين الصور يتوقف على ان لجزئيات العناصر حركات وميول طبيعية مختلفة لكن ههنا احتمال لان احدهما ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكلبيات بالطبع بل بالقصر وذلك اما بجذب من القصر الكلي الذي ينحرك اليه او يدفع من القصر الذي ينحرك منه مثلا حركة جزء من الهواء من مكان لثاني الى مكانه اما لان كل الهواء يجذبه او كل النار يدفعه والاخر ان يقال العناصر كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل يضغط فيرسل والاعف يدفع فيطفو وما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعا قوله ( فنقول تغيرات الاجسام ) الاجسام تتغير اما في الصورة او في الكيفيات وتغيرها في الصورة كون وفساد آتى وتغيرها في الكيفية استحالة زمانى وذلك لان الصورة لا تشتد ولا تضعف بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت مشتدة لم يكن الصورة حاصلة في اول الاشتداد وفي وسطه لان حصول الصورة حينئذ تدريجي فهي لا تحصر الا في انتهاء الاشتداد فتكون المادة خالية عن الصورة في الاول والوسط وانه محال وهذا المحال لا يلزم في الكيف لجواز خلو المادة عن الكيف وفيه نظر لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فلو خلا الجسم عن الكيف في اول الاشتداد او وسطه فلا حركة له في الكيف ضرورة انتفاء الحركة بانتفاء ما فيه الحركة ونعم الكلام سيجي ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر الاربعة اثني عشر والشيخ اقتصر منها على اثبات الاربعة من الانقلابات انقلاب الهواء ماء وانقلاب الهواء نارا وانقلاب الارض ماء وبالعكس فوردسوا لان احدهما ان الشيخ لم يختار هذه الاواع الاربعة دون غيرها والثاني ان المقصود من هذا الفصل اثبات الكون والفساد بين العناصر واشتراك الهوى على ما يصرح به الشيخ في آخر الفصل لقوله فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة واثبات الثلاثة الاول كافية فيهما اما الاول فلانه حينئذ يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي والمطلوب اثبات الكون والفساد في جميع العناصر لا اثبات جميع انواع الكون والفساد في العناصر واما الثاني

وجوابه ان معنى تركيب القوى الخ ) اقول فيه نظري لانه لا شك في ان الكواكب الثابتة المركوزة في الفلك الثامن يختلف اشكالها ونقراؤها مقدارا كما صرح جوابه في الهيئة موافقا لما شوهد وايضا يختلف اضواؤها والوانها بحسب الشدة والضعف وعندهم ان الاضعف والاشد مختلفان نوعا فملي الوجهين بتحقيق افاضل متعددة مع ان القائل واحد والقابل واجد ولا يخفى ان هذا لم يندفع بالجواب الذي ذكره الشارح اذ لو قيل بتعدد الصور

التوضيحية واختلافها في تلك الكواكب يلزم تركيب القوى والطبايع ضرورة ان كل كوكب يكون مختصا بصورة يهتق في الكواكب الاخر المختلفة لها قدر اوضوا مثلا وايضا نقول لاشك ان السطح المقعر اصغر من سطح المحدب فلو كان اختلاف المقدار في الشكل موجبا للاحتياج الى الاختلاف في الفاعل \* ١٩٦ \* والقابل فهذا الاختلاف لا بد

من استناده الى احدهما مع ان الفاعل واحد والقابل واحد والتمسك باختلاف الجهات والاعتبارات مشتركة بين الدليل وصورة النقض على ما اشار اليه صاحب المحاكات في الدليل ( قال المحاكات وجوابه ان كل صورة الخ ) اقول فيه نظرا ذيجوز ان يكون احدي القوتين تمنع الاخرى عن التأثير اذ وقع التأثير منها معا لامن كل منهما ( قال المحاكات وقد صرحوا الخ ) اقول ان اراد بالبدع ما لم يكن مسبوقا بمادة ومدة على ما ذكره قبل هذا فسلم ان افراد البدع بهذا المعنى لا يجوز ان يكون متعددا عندهم بناء على ان تعدد افراد نوع واحد مستند الى تخصيص المادة وانقسامها بحيث لا مادة لا يتصور التعدد وقدم هذا في النمط الاول وسيجي كافي العقول على ما صرحوا به لكن الفلك ليس مبدعا بهذا المعنى وان اراد بالبدع ما لم يكن مسبوقا بالزمان فهذا مع انه خلاف الظاهر من لفظ الابداع بل هذا هو المسمى بالتكوين كما مر منه يرد عليه ان مرادهم يكون افراد المبدع لم يكن متعددا ليس المراد منه المبدع بهذا المعنى بل بالمعنى المشهور وكيف والصورة الجسمانية مبدعة بهذا المعنى مع تعدد افرادها فنشأ الابراد ان الابداع قد يطلق على المعنى

ولانه متى ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت ان هبولى النار هي هبولى الهواء ومتى ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هبولى الهواء هي هبولى الماء متى ثبت اشتراك الهبولى بين الكل فلما كفى الانواع الشثة في اثبات المطالبين بين ما الفائدة في ايراد النوع الرابع فاشار الشارح الى جواب السؤالين بان قال انواع الكون والفساد وان كانت اثني عشر الا ان الانواع الاولية ستة اذ الاطراف لا تتكون من الاطراف فكان قصد الشيخ اثبات الانواع الستة الاولية لكن النوعين منها مشهورا رظاهرا فتركها فبقى اربعة انواع من ثلثة ازيد واجات فاذا قيل لم اختار اربعة فيقال لانها اولية والبقية بتوسطها فكانت اولى بالاثبات واذا قبل الاوليات ستة فلم اقتصر على الاربعة فيقال لشهرة الباقين فان قلت عدم تكون الاطراف من الاطراف يناقضه ما قد سلف في الصاعقة من انها اجزاء نارية فارقتها السخونة فهي اجزاء النار تفسد وتكون اجزاء ارضية صلبة فيقول المراد ان الاطراف لا تتكون من الاطراف في الاغلب وهذا كفى فيمما قصده الشارح من بين المناسبة ولو كان حديث الصاعقة واقعا لكان في غاية الندرة واعلم انه لو بين انقلاب الارض ماء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الهواء نارا وبالعكس كان فيه حسن ترتيب واو ثبت انقلاب النار هواء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الهواء نارا كان الماء ارضا كان البيان باظهر الانواع اما الاول فلظهوره في انتفاء النار واما الثاني فلظهوره في البخار واما الثالث فلظهوره في انقلاب المياه الى الاحجار قوله ( واستشهد عليه بنئين ) اى استدلال على تكون الهواء ماء بدليلين احدهما ان الاناء الفضى او النحاسى او ما اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد هما جدا فانه يحدث على ظاهره قطرات الماء فتلك القطرات لا تنجو من ثلثة اقسام اما ان يكون من داخل الاناء او من خارجه فان كان من داخله فهو على سبيل الرشح وان كان من خارجه فهو من الهواء المطيف بالاناء فاما ان يكون بطريق الكون منه اولا كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها اصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تمكن من خرق الهواء والبرزول على الاناء فلما برد الاناء بالهواء الذى يليه زالت تلك السخونة عن الاجزاء المائية الصغيرة فكشفت وثقلت ونزلت واجتمعت

الثاني ايضا وان كان خلاف الاصطلاح ( قال المحاكات بخلاف ما اذا اشتمل الخ ) اقول لا يلزم \* على \* في الفلك الاشتغال على الخط واما المحور فليس بوجوده في الخارج وان كان موجودا في نفس الامر وكذا القطبان نعم لو قيل بوجود نقطتي الاوج والحضيض بالفعل لم يبعد واما اشتغاله على السطوح المختلفة المقادير فقد عرفت

انه ليس اختلافا نوعيا اذ عندهم ان الازيد والانتقص متحدان نوعا فليتا مل (قال المحاكيات فان المؤثر الخ) اقول في قوله ولا حركته بحث اذا الحركة الاينية لا بد لها من ملاء يتحرك فيه وينخرق بها كالهواء والماء والارض في كل حركة لا بد من قطع

﴿ ١٩٧ ﴾

حتى يتجاوز عنه ويتحرك فيه اذ بدونه يلزم اما تدخله في هذا الجسم المتحرك واما الطفرة وهما محالان فان قلت يتصور الحركة بان يتحرك المتحرك ذلك الواقع في الطريق لاننا نشاهد ذلك الكسر في الجسم الذي يقوى المتحرك على تحريكه قلت سرعة الحركة يكسره اذ على تقدير تحريكه وحركته مع المتحرك يصير الحركة ابداً مما كان فسرعة الحركة وكونها على الحد المعين لعلها هي من المقتضى للكسر فليتا مل (قال الشارح ولما كان الميل الخ) اقول فيه فطر اذ لا يلزم من كون الميل هو السبب القريب للحركة وانه لا يجوز اجتماع الحركتين المختلفتين انه لا يجوز اجتماع الميلين المختلفين وانما يلزم ذلك ان لو لم من اجتماع الميلين اجتماع الحركتين وليس كذلك اذ السبب القريب قد لا يستلزم وجود المسبب اذ السبب القريب اى مالا واسطة بينه وبين المسبب قد لا يكون موجبا وما نحن فيه من هذا القيل اذ الميل قد يتحقق حين السكون ايضا على ما صرح به الشارح (قال المحاكيات وتنافي المعلولات الخ) اقول يرد عليه ما اوردنا على الشارح وتقريره بان يقال تنافى المعلولات انما يستلزم تنافى العلل لو كانت العلل عللا موجبة مستلزمة لتلك

على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائة لاسيما في الصيف فان حرارة الهواء تبخرها وتصددها وعلى تقدير بقاء شئ من تلك الاجزاء يلزم احد امور اما انها او تافقها او تباعد ازمته حصولها لكن الوجود بخلاف جميع ذلك واما الترشح فباطل ايضا لانه لو كان الندى بطريق الترشح لم يوجد الندى الا في موضع الترشح وليس كذلك واليه اشار بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الترشح فقوله ليس الا في موضع الترشح قضية نفها بقوله لا يكون وانما لم يقل ولا يكون في موضع الترشح مع ان قوله ليس الا في موضع الترشح في قوة قوله في موضع الترشح وذلك لان قوله ليس الا في موضع الترشح يفيد انحصار الندى في موضع الترشح وقوله في موضع الترشح لا يفيد الوجود الذي في موضع الترشح وليس المقصود نفي وجود الندى في موضع الترشح لانه ربما يوجد في موضعه ل نفي الانحصار في هذا وهذا معنى قول الشارح فدل على انه لم يمنع وجود الندى عن الترشح الى آخره ولما انحصر الاقسام في الثلاثة وبطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو قوله فهو اذن هواء استحباب ماء وتقرير سؤال بعض اصحاب الامام انهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء صورته النوعية فلم لا يجوز ان يقال الهواء اذا صار ماء فليس ذلك لان صورته الهوائية قد زالت بل لان كيفيته من الحرارة قد زالت الى البرودة والبلية وان كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا القول في سائر الانواع قال الشارح هذا انكار للحس فاننا نشهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انه هواء ثم لوجوز ان يتكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجوز ان يكون جميع العناصر جسما واحداً وكيف بعضه بكيفية النار وبعضه بكيفية الهواء وبعضه بكيفية الماء والارض فلا يكون شئ من العناصر موجودا لان ذلك الجسم غير العناصر على ان الهواء اذا استحال الى كيفية الماء بسبب البرد وزال ذلك البرد ولم يزل تلك لكيفية عنه فبقاء تلك الكيفية الماثية مع زوال السبب الذي يقتضيها دال على حدوث صورة تستحفظها قوله (وقيد بالاول لان بعض المركبات اركان للبهض) هذا انما يتم لو كان المراد بالاركان انها اجزاء للمركبات وليس كذلك بل انها اجزاء العالم وهي باعتبار جزئية المركبات اسطوانات لا اركان قوله (ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على ماصر) اشارة الى ما ذكرنا من ان الخفة

المعلولات المتنافية اذ حينئذ يلزم من اجتماع العلل اجتماع المعلولات المتنافية والعلل فيما نحن فيه ليست كذلك لتصريح الشارح بان الميل الطبيعي يتحقق حين السكون فلا يكون حلة موجبة للحركة فتأمل ولعله لهذا اردفه صاحب المحاكيات بذكر دليل آخر حيث قال لان كل واحد منهما يقتضى اندفاع الجسم الخ وسيجيء في ذلك كلام

وما هو الحق فيه فتأمل (قال الشلوح الى ان يقاوم الخ) اقول فيه مسامحة لانه مشعر بوجود الميل القسري حين  
المفارقة والسكون وليس كذلك لكن المراد به التفاعل بين الطبيعة والميل القسري على ما صرح به فيما بعد حيث قال  
وذلك بحسب تفاضل الميل القسري والطبيعة وليس المراد ﴿ ١٩٨ ﴾ بتفاضل الطبيعة والميل

القسري ان ذات الطبيعة ينكسر  
وينعدم كالليل القسري ولا ان اثرها  
ينكسر وينعدم كالليل بل ان الميل ينعدم  
بسبب الطبيعة والطبيعة لا يحدث  
ميلها بسبب الميل القسري واما ان  
هذا دور فسبحي تحفة في مجت المزايا  
ان شاء الله تعالى (قال الشارح تارة  
ميل الى آخره) هذا الكلام من الشارح  
مشعر بان المتوسط الحقيقي بين غايي  
الحرارة والبرودة لا يكون حرارة  
ولا برودة مع ان المعتدل يسمى حرارة  
بالنسبة الى البرودة و برودة بالنسبة  
الى الحرارة اللهم الا ان يقال الكلام  
في الحرارة والبرودة الحقيقية وما ذكرت  
هو الاضافتان لكن في تحقق  
الاضافتين بدون الحقيقي حيث  
نظرونا مل (قال المحاكات والجواب  
ان عدم اختلاف الخ) اقول ههنا  
بحث لانه ان اراد بالميل الذي هو  
المدافعة ما يترتب عليه الحركة بالفعل  
فيشكل في الحجر المسكن في الهواء وان  
اريد كيفية تكون سبب لوجود  
الحركة لولم يمنع مانع فلا شك في تحققه  
في الجبل المذكور كيف ولولم يكن  
ههنا مدافعة وقوة فكيف يخترق  
الجبل احيانا اقول يمكن الجواب  
عن اصل الاعتراض بوجهين آخرين  
احدهما ان الميلى ههنا عرضية  
لان حركة المحمول حركة الحامل  
حركة عرضية فكنا ليس المقتضى

هم الميل الى الفوق والثقل هو الميل الى تحت واعلم انه لا يراد بالخفيف  
ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة والا لزم ان يكون الماء خفيفا لانه  
اذا حصل في حيز الارض يتحرك عنه بالطبع ليطفو عليها وليس ذلك  
توجهها الى جهة السفلى بل الى جهة الفوق بالضرورة وانما المراد به ما يكون  
اكثر حركته الى جهة الفوق وحيث امان يكون جميع حركته الى جهة  
الفوق وهو الخفيف المطلق او لا يكون وهو الخفيف المطلق وكذلك  
الثقل ليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفلى فان الهواء اذا حصل  
في خيز الارض ينزل عنه بالطبع وهو توجهه الى جهة السفلى بل المراد ما يكون  
اكثر حركته الى جهة السفلى فاما ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقل  
المطلق او لا وهو الثقل المطلق فانه حصار الخفيف في القسمين والثقل  
في القسمين ظاهر واما انحصار ذوات الحركة المستقيمة في الخفيف والثقل  
فليس بظاهر قوله (والخفيف بالاضافة) وله معنيان احدهما الذي  
في طاعه اذا تحرك في اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه ميل صاعد والميل  
الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا بهذا الوجه واذا تحرك في بعض الاوقات  
عن المحيط ففيه ميل هابط والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلا  
من هذا الوجه فهو خفيف بالاضافة فان قلت فعلى هذا يكون للهواء  
حركتان صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان  
فيلزم ان يقتضى جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين وانه محال اجاب  
بان تضاد الحركات باعتبار تضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالحركة  
من السواد الى البياض ومن البياض الى السواد واما بالاعتبار كالحركة  
من العلو الى السفل وبالعكس وههنا ما اليه الحركتان واحدهما لا يتضادان  
والثاني الذي اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط فهو عند  
المحيط ثقل اي لا تخلف عن النار يكون ثقيلا بالنسبة اليها لكنه لما  
كان متوجها الى المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا بالاضافة وانما قال خفيف  
ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لوجهين احدهما ان القسمة الى خفيف  
مطلق وخفيف ليس بمطلق قسمة دائرة بين النقي والاثبات فيكون  
حاصرة بخلاف القسمة الى خفيف مطلق وخفيف مضاف الثاني ان الخفيف  
الذي ليس بمطلق متناول للمعينين المذكورين والخفيف المضاف لا يقع  
في التحقيق الاعلى المعنى الاخير لان المعنى الاول هو انه لا يرد حقيقة

لذلك وجريانه في القسري حتى يكون ذاتيا لا يخلو من دقة وتأمل والثاني وهو الجواب الحق عن ﴿ المحيط ﴾  
الاعتراض ان المراد بالميل على ما صرح به الشارح ما يصل الى حد الرهان والغلبة وهو غير متحقق ههنا لتساوي القوتين  
المستلزم لتساوي اثريهما في الجبل ويتحقق في الحجر المسكن ان لا يتحقق اثر يقتضى توجهه الى غير جهته الطبيعية اصلا

فالامر الموجود فيه منتصف بالرحمان والغلة رجعتا ما وصل الى حد الوجوب والظاهر ان ما اشار اليه الشارح المحقق وبينه صاحب المحاكات هو هذا الجواب ( قال المحاكات وفي نقل جواب الامام الى آخره ) اقول حاشاه من ذلك وذلك لا معنى ١٩٩ قوله حين يكون في مركز العالم عنان من الامام انه انما يكون

في مكانه الطبيعي حتى يكون مركز ثقله منطبقا على مركز العالم فيكون بعينه ما ذكره الامام في شرحه في الجواب عنه ويصح النقل وقوله والحق في ذلك تحقيق للمكان الطبيعي لكرة الارض وفيه تنبيه على فساد توهم من توهم ان المكان الطبيعي لكرة الارض هو النقطة التي هي المركز - على ما يتوهم من عباراتهم وفي هذا التحقيق فائدتان احدهما التعريض بالامام حيث جعل المكان الطبيعي لكرة الارض مكان الحجر الموضوع - على الارض مع ان مكانه الطبيعي على ما نقره جزء مكان الارض بعد الاتصال بهما ونائيتهما انه توطئة للجواب عن الاعتراض اذ تقرر فيه ان المكان الطبيعي للحجر جزء مكان كرة الارض فلا بد اولاً من تحقيق مكان الارض وليس المراد مما نقله في مقام الجواب ان مكان الارض هو النقطة ولا المراد من قوله والحق رده هذا الجواب بان المكان ليس هو النقطة ثم الجواب بان مكان الحجر هو ما انطبق مركز ثقله على مركز العالم كما ذكره الامام بعينه كيف وحينئذ يخالف اول كلامه آخره حيث قررنا نيا ان مكان الحجر هو جزء مكان الارض فكيف صح منه ان مكانه ما انطبق مركز ثقله على مركز العالم وايضا على

المحيط وليس فيه شيء من معنى الاضافة الى غيره بخلاف المعنى الثاني فانه مقبس الى النار بالتخلف عنها فان قلت فالهواء خفيف بالاضافة الى النار وليس كذلك فنقول انما كان خفيفا بالاضافة لانه ثقيل بالقياس الى النار فيكون خفته الاضافة بالقياس الى النار فقوله فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير بظاهره يقتضي ان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء بالمعنى الاول وايس كذلك لكن المراد ان الهواء ليس بخفيف مضاف الا بالمعنى الاخير اذ المعنى الاول لاضافة فيه الى غيره وفيهما نظر اما في الاول فلان الانفصال الحقيقي كما يكون بين الساب والايجاب كذلك يكون بين ايجابين اذا كان احدهما في قوة سلب الآخر والخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف المطلق لما ذكرنا ان الخفيف وهو ما يكون اكثر مسافة حركته الى جهة الفوق اما ان يكون جميع مسافة حركته الى جهة الفوق او لا يكون وهذه مفصلة حقيقية قطعا واما الثاني فلانه ان اريد بتناول الخفيف الذي ليس بمطلق للمعنيين شمولهما فذلك ظاهر البطلان وان اريد انه يحتمل ان يكون كل واحد منهما على سبيل البديل فالخفيف المضاف ايضا كذلك كما صرح به من انه مفسر بالمعنيين ولعل المراد بمجرد عبارة السلب والاضافة حتى ان الحصر في عبارة السلب ظاهر بخلاف ايجاب وعبرة الخفيف المضاف مثبتة عن الاضافة الى الغير وانما هي في المعنى الاخير وكأن الامام يشير الى هذا في شرحه قوله ( لا الاول في بيان حصر الاركان كاف ) اي لو قيل الجسم العنصري اما خفيف مطلق اولس واما ثقل مطلق اولس كفي في بيان انحصاره في الاربعة واما لو قيل اما خفيف مطلق وهو النار الى آخره لم يكف في الانحصار ما لم يبين انحصار الخفيف المطلق في النار والاقسام الباقية في العناصر الباقية وحينئذ يحتاج بيان الحصر الى مقدمة اخرى كما ذكره الامام وهي ان المكان الواحد يتمتع ان يستحضر جسمين بسيطان واقول هذه المقدمة لا بد منها هنا لان الشيخ لم يزعم ان الاجسام ذوات الحركة المستقيمة تنحصر في الخفيف المطلق والثقل المطلق وغيرهما بل زعم انها تنحصر في العناصر الاربعة لقوله فبالحرى ان يتم به عدة ذوات الحركة المستقيمة فلم يكن بد من بيان انحصار الخفيف المطلق في النار وغيره في الثلاثة الباقية قوله ( وتشكك الفاضل الشارح ) اعلم ان في هذا الفصل بحثين احدهما ان ذوات الحركة المستقيمة تنحصر في الاربعة وتبين هذا

هذا كان قوله والحجر المنعزل الى آخره مستدركا في الجواب ولعل الباعث على هذا انه حل الارض في كلام الشارح على الحجر ( قال المحاكات فنسبة الحركة السريعة الى آخره ) لم يفضل نسبة السرعة الى البطء كنسبة الزمانين كما هو ظاهر الشرح فلا يرد ان الكيفية لا تصلح ان تجعل طرفا في باب النسبة لان النسبة آتية احد المقدارين المتجانسين

تعد الآخر لكن حيث يكون قوله نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل هديانا اذ عند اتحاد الزمان يكون الاختلاف في الحركة باعتبار المسافة هذا ما افاده سيد المحققين قدس سره في توجيه كلام صاحب المحاكات لتوجيه الشارح اقول ﴿ ٢٠٠ ﴾ الصواب ان يحمل السرعة

والبطء متكهما بالكم المفضل باعتبار ان العقل بمعونة الوهم يتزعزع من الاشد مثل الاضعف وزيادة ويكون اعتبار النسبة نظرا الى نفسها ولا يكون باعتبار الحركة التي يكون النسبة فيها باعتبار الزمان او المسافة فحين اتحاد الزمان يكون السرعة يقتضى المسافة الطويلة والبطء المسافة القصيرة فيعتبر الكيفيتان على انهما سرعة بان يقاسا الى حركة ابطأ منهما لكن السرعة في احدهما اشد وفي الاخرى اضعف فتسبب السرعة الشديدة الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وحين اتحاد المسافة يقتضى السرعة زمانا اقصر والبطء زمانا اطول فيعتبر الكيفيتان على انهما بطوء بالقياس الى ما هو اسرع منهما فيكون نسبة البطوء الكثير الى البطوء القليل كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير والحاصل ان تلك الكيفية باعتبار كونها سرعة يقتضى طول المسافة وباعتبار كونها بطء يقتضى طول الزمان فقول الشارح نسبة السرعة الى البطوء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل في معنى قولنا نسبة البطوء الضعيف الى البطوء القوي نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وقوله كنسبة السرعة الى البطوء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة

بحسب خفتها وثقلها والثاني انها اسقطت المركات تنسب الى الاغلب منها وبين هذا بحسب الاستقراء فتكلم الامام على كل واحد من البحثين اما على الاول فبان الهواء لا ميل صاعدا فيه والاكثنا اذ امددنا يدنا الى الهواء احسنا بمدافعة منه الى فوق كما اذا وضعتنا يدنا تحت الحجر وجدنا فيه مدافعة الى اسفل ولما نجد فيه المدافعة الى فوق علمنا ان ليس فيه ميل صاعدا وجوابه ان الحجر لما كان منفصلا عن الارض لا يكون في حيزه الطبيعي لانه انما يكون فيه لو انطبق من كثر ثقله على من كثر العالم وليس كذلك اذا كان منفصلا والهواء متصل بكاء فلا ميل فيه بالفعل واما على الثاني فبان النار ليست جزأ من المركات لوجهين احدهما ان النار العظيمة اذا ورد عليها الماء او الارض تنطفئ والثقلان غالبان على البدن فيكون الاجزاء النارية مغمورة في الاجزاء الارضية ثلثا المائة فكيف لا تنطفئ وجوابه بان حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظ عن الانفكاك مع تداعبها اليه وفيه بدو ثلثيها ان حدوث النارية في المركب اما بالنزول عن حيزها وهو باطل اذ لا قاسر هناك واما بطريق الكون في المركب وهو ايضا باطل لان مائة كل جزء يعرض في المركب لكونه مخلوطا بغير النار من سائر العناصر يكون استعدادها لقبور الصورة النارية اقوى من استعدادها للصورة النارية فيمتنع ان تنقلب نار او جوابه انه ربما يصير استعدادها للنارية اقوى بواسطة اسخنان الشمس واشعة الكواكب قوله ( والمركات ثلثة ) الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب فصورة البسيط اما ان يكون مع الشعور والارادة وهي الصورة الفلكية او لا يكون وهي الصورة العنصرية واما صورة المركب فاما ان لا يكون لها نشوء ونماء وهي الصورة المعدنية او يكون وحيث لا يتخلو اما ان لا يكون لها حس وحركة وهي النباتية او يكون وهي الصورة الحيوانية وجميع هذه الصور كالآت اول فان الكمال اما منوع او غير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول فانه اول شيء يحل في المادة ونوقض بالمزاج فانه يحل اولاً في المسادة ثم يستعديبه المتمزج لحصول صورة منوعة وقد صرح به في اول الفصل بان الامر جمة معدة نحو خلق مختلفات والجواب ان الاولوية بالقياس الى الكمالات القبر المنوعة المترتبة على الصورة وقيل قالوا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي وحكموا بانه يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول اول شيء يحل في المادة كانت

﴿ النفس ﴾

مناه ان نسبة السرعة القوية الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافتين وبما قررنا يدفع ايراد آخر يرد على الشارح بتوجيهه وسيشير اليه في اواخر البحث وهو لزوم كون نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لان تلك الكيفية معتبرة في صورة اتحاد المسافة واختلاف الزمان على انها كيفية

بطوئيف وبطوقوى وفي صورة اتحاد الزمان واختلاف المسافة معتبر على انها سرعة ضعيفة وسرعة قوية فاحفظ  
هذا الحق فانه بذلك حقيق وسينكشف به كثير من اراد انه على الشارح لمحقق ( قال المحاكات فاولا المعاوقة الخ )  
اعترض على هذا المقام ﴿ ٢٠١ ﴾ بوجوه كثيرة مذكورة في الشرح الجديد وقد اجبتنا هن جلبها

بل عن كلها هناك فان اردت الاطلاع  
عليه فعليك بمطالعة تعليقاتنا عليه  
( قال المحاكات وفي مقدمة الى آخره )  
اقول في الجواب اما اولا فهو ان  
المعاوقة قد تعتبر في نفسها من حيث  
انها معاوقة وبممانعة وبهذا الاعتار  
كانت مأخوذة في مقدمة البرهان  
وقد تعتبر من حيث انها ملزومة  
ومقارنة للميل المحرك وبهذا  
الاعتبار كانت مأخوذة  
في مقدمة المسافة ولا شك ان المعاوقة  
القليلة تقتضى وتقرن الميل القوى  
والمعاوقة الكثيرة تقتضى يقارن  
الميل الضعيف فقواهم نسبة المعاوقة  
القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة  
الطويلة الى المسافة القصيرة في قوة  
قولنا نسبة الميل القوى الى الميل  
الضعيف كنسبة المسافة الطويلة الى  
المسافة القصيرة وهذا مما لا شك في صحته  
واما ثانيا فلان مراد الشارح ان  
النسبة التي بين المعاقوتين كالنسبة  
التي بين المسافتين من غير لطف الى  
خصوص الطرفين وتكون كل منهما  
بازاء مقابلة ومما دله اعتمادا على  
انسياق الذهن اليه ونظير ذلك  
ما وقع في كلام بهمينار حيث قال  
في التحصيل نسبة جميع الموجودات  
الى الوجود الذي لا سبب له كنسبة  
ضوء الشمس الى ما سواه الذي  
بسببه يضي كل شيء وهو يستغنى

النفس الانسانية حاة في المادة وليس كذلك ويمكن ان يجاب بان المراد  
انه اول شيء يحل في المادة ان كان ساريا او المراد بالحلول التعلق بالمادة  
اعم من الحلول وغيره والحاصل انه اذا امتزجت العناصر وتفاعلت  
بحصول للمزوج بهند ذلك صورة بها يصير ذلك المترج نوعا من الانواع  
وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر ثم ترتب عليها كالات اخرى فلك  
الصورة المتعلقة بذلك المترج التي جعلته نوعا هي الكمالات الاول قوله  
( وليس هذا الاختلاف ) اي اختلاف الاشخاص والانواع والاجناس  
لا بد ان يكون له سبب فسيبه اما الهبول او الجسدية او الفارق وهو باطل  
او الصورة النوعية للبساط وحينئذ يكون الاختلاف اما بحسب نفسها  
او بحسب احوالها والاول باطل ايضا والام بعد الاختلاف عن اربعة  
لان الصورة النوعية اربعة فاذا كان كل واحد منها علة للاختلاف لم يزد  
على اربعة اختلافات فبقي ان يكون الاختلاف بحسب احوالها في التركيب  
وفيما يمرض بعد التركيب اما في التركيب فلانه يختلف باختلاف مقادير  
الانسطة قصات واما فيما يمرض بعد التركيب وهو المزاج فلان الامزجة  
المعدة افيضان الصور تختلف بحسب ذلك قوله ( فكل جنس منها  
مزاج جنسي ) لما كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الانسطة قصات  
وكيميائيات في النسبة فلكل مزاج من امزجة الجنس والنوع والصفة والشخص  
حدا افراط وتفریط اذا خرجت عنهما بطل التركيب ويسمى الامتداد  
المتوهم بينهما عرضا وهو غير متساو فيها فعرض المزاج الشخص جزء  
عرض المزاج الصفي وهو جزء عرض المزاج النوي وهو جزء عرض  
المزاج الحنسي قوله ( وانما احتاج الى ذلك ليكون الامزجة  
من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى ) واقائل ان يقول هذا  
مناف لما صدر الشيخ الفصل به من ان الامزجة معدة نحو الصور النوعية  
فانها حينئذ لا تكون صادرة عن الصور التي هي كمالات اولى ويمكن  
ان يجاب عنه بان الامزجة كمالات صادرة عن صور البساط فان الكيفية  
المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر اعني المزاج ان قلنا انها هي  
الكيفيات الضعيفة بالكسر والانكسار كما بقوله الاطباء فظاهر حصولها  
من الصور النوعية وان قلنا انها جاذبة بعد زوال كفيائتها بالمرّة كما بقوله  
الحكماء فامكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط  
الصور وامكن ان يكون من الصور فان ذلك من الاحكام التي ليست

عن غيره لو كان للضوء قيام ﴿ ٢٦ ﴾ بذاته وقول الشارح القلة في احد بهما بازاء الكثرة في الاخرى  
ليس المراد انها بازائها في باب النسبة بل المراد ان قلة المسافة تقتضى كثرة المعاوقة واثرها وكثرة المسافة تقتضى  
قلة المعاوقة واثرها واما ثالثا فهو ان اعتبار المسافة في باب النسبة باعتبار اثرها الذي هو السرعة

والبطو وقد عرفت ان الكيفية المسماة بالسرعة والبطو تعتبر على انها بطو في باب النسبة في صورة اختلاف الزمان وتعتبر على انها سرعة في صورة اختلاف المسافة فقولهم نسبة المعاوقة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة في قوة قولنا نسبة السرعة القوية \* ٢٠٢ \* الى السرعة الضعيفة كنسبة

المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وذلك لان قلة المعاوقة تقتضي قوة السرعة وكثرتها تقتضي ضعف السرعة وفي جانب الزمان يعتبر نفسه او يعتبر على قياس المسافة باعتبار السرعة والبطو لكنها يعتبر على انها بطو فقولهم نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل في قوة قولنا نسبة البطو القليل الى البطو لكثير كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وقول الشارح المحقق ان اختلاف المعاوقة لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة والبطو ناظر الى هذا الوجه الاخير هذا قال قيل في الجواب للمعاوقة لا زمان طول الزمان وقصر المسافة فاذا لوحظت باعتبار اللازم الثاني كانت نسبة المعاوقة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وان اعتبرت في نفسها كان الامر بالعكس كما قاله المعترض وان اعتبرت بالقياس الى اللازم الاول كانت نسبة المعاوقتين كنسبة الزمانين على التساوي قلت فحينئذ يكون قوله نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة هذا باطلا لانه في قوة قولنا نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة المسافة الطويلة

على سبيل الجزم وكفى هذا القدر في بيان المناسبة والانساب ان يقال انما احتاج الى الفرق لان المزاج انما يحصل اذا استحال العناصر في كفياتها مع بقاء صورها واولا المعايرة بينهما لما كان كذلك واستدل على المعايرة بثبوت حجج الحجة الثانية منها اعم لان الحجة الاولى تختص بكفياتها الخمسة الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحجة الثانية نعم الكيفيات فان الكيف مطلقا يقبل الاشتداد والضعف والصور لا تقبلها لكنها مختصة بالعناصر لان كفياتها تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات الادلاك لا تقبلها والحجة الثالثة اعم منها لانها تشمل العناصر والافلاك ولان الحجة الثانية تختص بالكيفيات والحجة الثالثة نعم الكيفيات والكميات وسائر الاعراض وتقرير الحجة الاولى ان الكيفية ربما تزول مع بقاء الصورة النوعية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يجمد فيزول الميعان عند مع ان مائته محفوظة في الحالتين قال الامام وهذا الحجة لا تنشئ في سائر العناصر فان النار لا تبقى نارابه - زوال الحرارة عنها والهواء لا يبقى هواء بعد زوال الميعان عنه والارض لا يبقى ارضا بعد زوال ليس عنها قال الشارح ان اراد بقوله هذه العناصر لا تبقى بعد زوال الكيفيات انها لا تبقى مطلقا سواء كان في حال البساطة او التركيب فهو ممنوع وان اراد انها لا تبقى في حال البساطة فلم يكن لا يلزم انها لا تبقى حال التركيب لجواز ان يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى يلزم من انتفائها انتفاؤه ولا يكون مستلزما باها حال التركيب وهذا الكلام عند التحقيق استفسار ومنع على التبع لان قول الشيخ ولكل واحد من هذه العناصر صورة مقومة منها يذهب كفياتها المحسوسة يقتضي محاولة الفرق بين جميع صورها وكفياتها وقول الامام هو ان الحجة لا يظهر الا في الماء فان بقاء صور سائر العناصر مع زوال كفياتها ممنوع فانه لا معنى لعدم تمشي الحجة الا منع بعض مقدماتها قوله (الحجة الثانية) تركيب القياس هكذا الصورة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات تشتد وتضعف فالصورة ليست بكيفيات والشارح يه على المقدمتين بمثالين وهما ان انسانا لا يكون اشد انسانية من الآخر وجاز ان يكون اشد حرارة كانه يدعى انها بديهتان حتى لم يتوقف الحكم فيهما الا على تصور الصور والكيفيات وتصور الاشتداد والضعف كما يحققهما واستدل الامام على حقية

الى المسافة القصيرة (قال المحكمات وكان في المقدمة الى آخره) اقول الطاهر ان في ثبات المقدمة \* الصفري \* الاولى لمقدمتي المسافة يتقدم المقدمة الاولى المذكورة فيه وهي ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وذلك لان قلة المعاوقة تقتضي كثرة السرعة وكثرتها تقتضي قلة السرعة نعم

في اثبات المقدمة الثانية يتقدح به المقدمة الثانية المذكورة فيه لان كثرة البطو تقتضي قصر المسافة وانت قد عرفت تحقيق المقام بالا مزيد عليه (قال المحاكات وزمان هديم الى آخره) اقول الصواب ان يقال ومعاودة قليلة المعاوقة نصف معاودة ٢٠٣ \* كثير المعاوقة فزمان عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة اذ الدهوى

هي الثانية لا الاولى في عبارته قلب وتحريف (قال المحاكات فاذا كان الى آخره) اقول ان اراد ان نفس الحركة التي مع المعاوقة لا يقتضي شيئا من الزمان اصلا بنفسها وانما زمانها يقتضي المعاوقة فقط فذلك غير لازم مما ذكره اذ يجوز ان لا تخلو الحركة من السرعة والبطو ولا من المعاوقة لكن الحركة الموجودة مع المعاوقة تقتضي بنفسها من غير مدخلية المعاوقة زمانا وتقتضي المعاوقة قدرا آخر من الزمان وايضا حيث لم يصح ما ذكره في جواب النظرين على كلام الشارح حيث قال ليس المطلوب ان للسرعة والبطو دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطو لانه وان اراد ان الزمان مقار للمعاودة البتة ولا ينفك عنها فمع اياه ظاهر اللفظ عنه يرد عليه انه حيث لا حاجة الى فرض الحركات الثلاث على النحو المذكور بل يكفي ان يقال الحركة بدون المائق محال لان الحركة لا تخلو من السرعة والبطو وهما لا يتحققان بدون المعاوقة فحينئذ لا معاودة ولا سرعة ولا بطو فلا حركة مع اياها فبالضرورة انه على تقدير عدم المائق يمكن الحركة فعدم المائق محال فقامل (قال المحاكات واما ما اورد الى آخره) اقول حاصله

الصغرى بان الصورة لو اشتدت او ضعف عند الضعف لا يخلو اما ان يكون نوع الصورة باقيا او لا فان لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لا ضعفها وان كان باقيا كان الضعف بزوال عرضها ضعف لا يكون في ذاته فقوله لم يكن الاشتداد في ذاته اي الاشتداد الذي كان في ذات الصورة لانه زال وبقى ذات الصورة كما كانت والافقولة لا يكون ذلك انتقاصا للصورة مفروض في ضعف الصورة فلو كان المراد بالاشتداد ههنا الاشتداد الكائن كان المفروض اشتدادها فاجتمع الاشتداد والضعف في حالة واحدة وانه محال وقد صرح في شرحه بذلك وكذا يقال عند الاشتداد ان بقي كان الاشتداد في العوارض والالزم بطلانها ونقض هذا الدليل بالكيف ثم قال فان صح هذا الدليل بطلت الكبرى وان لم يصح فلا ندم صديق الصغرى في قوله فان لم يصح بطلت الاخرى تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول فالاولى الافتصار على المنع قوله (معنى الاشتداد) الاشتداد توجه المحل الى غاية بانواع مختلفة الجمعية من حال غير قار بوجود كل واحد منها في آن ولا يبق شي منها آتينا كما ان الماء يتسخن بالنار يسيرا بسيرا والضعف انصراف المحل عن الغاية بانواع كذلك كما ان الماء المسخن اذا فارقه النار يبرد شفافا شيئا وتوضيحه ان الاشتداد والضعف حركة ولا شك ان الحركة انما تحقق اذا كان للمتحرك حالة في كل آن لا يكون له قبل ذلك الا آن ولا بعده تلك الحالة فكما ان الجسم اذا تحرك في لاي يكون له في كل آن بفرض حصول في مكان يغاير حصوله في مكان آخر وهذا الحصول لا يستقر آتينا فكذلك اذا تحرك في الكيف يكون له في كل آن كيفية لا تستقر فاذا تبدل الحال كذلك على محل فلا بد ان يكون ذلك المحل متقوما بدون الحاصل فيكون عرضا بخلاف الصورة فان المحل لا يقوم بدونها فيمتنع تبدلها عليه هذا هو خلاصة الكلام لا يقال ان اراد ان الهبول لا تقوم بدون هو بات الصورة فهو ممنوع قال الهبول شخص واحد مستمر على تمايق الصور وان اراد انها لا تقوم بدون مطلق الصور فهو مسلم لكن لا ينعم ذلك من توارد الصور الشخصية او التوهية عليها لانا نقول الهبول في نفسها لا توجد الاشخاص بالقوة والذات الغير المحصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فلو تحركت من شيء لم يكن له بد من ان يكون لها صورة

ان المعاوقة الخارجية يكفي للتحديد فلا يثبت المعاوقة الداخلية اي الميسل واثبات المعاوقة الخارجية يمكن بفرض الحركات الطبيعية احدها في الخلاء والاخر بالماء الغليظ والرقيق فحينئذ يكون الحركة الاولى من هذه الحركات بلا عائق اصلا فلا تتحدد سرعتها ونطوؤها بناء على ان المائق هو المحدد (قال المحاكات

قلنا في هذا البرهان زمانان الخ ) اقول في اخذ المسافين وتقرير الدليل على هذا النحو فوائد احدها دفع الاعتراض الذي اوردته ابو البركات من غير حاجة الى التمسك بما حققه الشارح وفعله وذلك بما فرضه من ان نسبة الميل الثاني الى الميل الاول دلي وجه يقتضي كون نسبة المسافين كنسبة ٢٠٤ ٢٠٤ الزمانين اذ لا شك في انه يلزم منه

تساوي الحركتين حينئذ على ما تبين عليه صاحب المحاكات حيث قال وقوله دلي نسبة يقتضي مسافة اطول من المسافة الاولى الى آخره وثانيتهما دفع ما اوردته دلي التقرير الاول وهو اننا لو سلمنا ان الميل يصلح وقوعه طرفا للنسبة باعتبار الجزئية لكن هذه النسبة حينئذ عددية والنسبة التي بين الزمانين مقدارية وقد برهن اقليدس دلي انه يجوز ان يكون بين المقدارين نسبة لا يتحقق بين العددين مثلها نعم بقي الكلام في هذا التقرير في جواز تحقق الميل الثاني على النسبة التي تقتضي النسبة المذكورة ( قال المحاكات دلي نسبة الزمانين وهو بالفرض ) ليس المراد انه مفروض بل المراد انه لازم من فرض امر هو ان الميل الثاني اقل من الاول على وجه يقتضي ان يكون نسبة المسافين كنسبة الزمانين ( قال المحاكات وقد عرفت الى آخره ) اقول معنى قول الشارح نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كنسبة الميل القوي الى الميل الضعيف ان نسبة المسافين كنسبة الميلين باعتبار اثرهما فائر الميل القوي السرعة القليلة واثر الميل الضعيف السرعة الكثيرة على انه يمكن ان يقال كما مر ان خصوصية الطرف غير ملحوظة بل المراد ان النسبة بين الميلين كالنسبة بين المسافين

بافل فتمنع ان يحرك في الصورة بالضرورة وانظر في الفاظ الشرح صبي ان يسط نقاب الخفاء عنها واما قوله هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قبس فاما واحد الحال الغير القار واعتبر تبدل نوعيته عند القياس اشارة الى ان الكيفية الغير القارة واحدة في الخارج وتعدد الانواع وتبدلها انما يكون هو بالفرض عند فرض الاتات ومقايضة ما يوجد منها في آن الى ما يوجد في آن آخر وهذا هو كلام القار ان تلك الانواع بالقوة والآت المتتالية بالقوة وحينئذ يدخل ما يورد ههنا ويقل او تحرك الجسم في الكيف فاما ان يكون له كيفية واحدة في الخارج او كيفيات متعددة فان كان له كيفية واحدة لا حركة في الكيف اذ لا معنى لها الا الانتقال من كيف الى كيف وان كان له كيفيات متعددة فان وجد شيء منهما في اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة لما مر من ان الحركة لا يتصور الا اذا كان للجسم في كل آن يفرض حله لا يكون له قبله ولا بعده واو وجد شيء منها في آئين كان له حالة في آن يكون له تلك الحالة فيما قبل ذلك الا آن او بعده وان لم يوجد كل منها الا في آن واحد لم تتلى الاتات وانه محال او قبل الاشد اما ان يكون من نوع الاضعف او لا يكون فان كان من نوعه فاما ان يكون اضعف باقيا عند وجود الاشد او لا يكون فان بقي عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين وان لم يبق بل يحدث الاشد فردا آخر من نوع الضعيف فيكون النوع مقولا بالتشكيك على افراده وانه محال وان لم يكن الاشد من نوع الضعيف فهذه الانواع لاشك انها آتية فاما ان يكون بين الاتات زمان او لا فان لم يكن لم تتلى الاتات وان كان بين الاتين زمان لم يكن الحركة متصلة قطعا فقد بان ان لا حركة في الكيف فنقول هذا منقوض بالحركة في الاين والوضع فانه لا شك في تحققهما مع وروده فيهما فان الجسم لو تحرك في الاين فلا يخلو اما ان يكون له من ابتداء المسافة الى انتهائها ابن واحد او ابون متعددة فار كان له ابن واحد فلا حركة في الاين وان كان له ابون متعددة فاما ان يكون الجسم في شيء منها اكثر من آن واحد فيقطع الحركة او لا يكون في كل منها الا آن واحد فتتابع الاتات ونقول الابون المتعددة آتية فاما ان يكون بين الاتات زمان او لا يكون ولا يخص عن الشبهة الابان يقال للجسم من اول المسافة الى آخرها ابن واحد مستمر وهو كونه

وارجاع كل الى عدليه وجهه بازائه لم يتعرض له لظهوره وعلى لوجهين اقدم وجه الضعف متوسطا من التمسك بالنسبة بما ذكره ثانيا حيث قال لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا يكون نسبة الميل القوي بالنصف وكذا بما ذكره ثالثا حيث قال ووجه ثالث اي لبيان وجه التمسك بالنسبة وهو ان ضعيف

الميل لو فرض حركته في زمان قوي الميل الى آخره ( قال المحاكات حسما لمادة الى آخره ) اقول يعني انه لا يرد  
حينئذ الاعتراض اصلا لانه يرد لكن يجاب بالجواب الذي ذكره الشارح والامام غفل عن ان الاعتراض لا يرد على  
تقرير الشيخ فاورد اراده ﴿ ٢٠٥ ﴾ عليه والشارح نبه عليه بان ذكر التقرير المشهور او لا فذكر اراده عليه

واجاب عنه بما حققه ثم ذكر تقرير  
الشيخ وذكر باقي اراد انه المشتركة  
بعده تنبيه على انها مشتركة الورد  
ثم اجاب عنها ( قال المحاكات  
واعترض بهد الخ ) اقول صحة  
منع بطلان اللازم بناء على ان جعل  
اللازم ان الحركة مع اصل الميل  
اي ذى الاثر كهي لامعه والا فنع  
استحالة كون الحركة مع العائق بالفعل  
كهي لامعه مكابرة والامام لم ينع  
بل فرق بينهما حيث قال حتى يكون  
الحركة مع العائق كهي لامع العائق  
فلا يتوهم انه حينئذ يرجع الى منع  
الملازمة بل حاصل كلامه ان اللازم  
المذكور ايس ملزوما لهذا حتى  
يكون محالا ( قال المحاكات من غير  
مانع خارجي من الصغر وغيره ) وذلك  
بان يفرض الجسم الذي فيه ميل  
قوى عظيم بحيث يتصور النسبة  
المفروضة بينه وبين ذى الميل الثاني  
( قال المحاكات بل هو جواب الخ )  
اقول هذا السؤال لا وجه له حتى  
يحتاج الى الجواب عنه اذ من قال ان  
حصول الوضع والشكل للجسم  
بطريق الاتفاق لا بحسب الطبع كيف  
يقال له الجسم واو كان كذلك لم يبق عليه  
او انتقل عنه لا بسبب فاعل وانما  
يكون كذلك لو اقتضى بطبعه وضعا  
وشكلا آخر غير ما حصل له بطريق  
الاتفاق والكلام فيه وحينئذ لو انتقل

متوسطا بين المبدأ والمنهى لكنه خبر مستقرو يتعدد بحسب تحدد  
حدود المسافة وحدود المسافة بالفرض فلا يكون تعدد الابون لا بحسب  
الفرض فكذلك نقول للمحرك كيفية واحدة ولا نسلم انه لا يكون له  
حركة حينئذ وانما يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفية قارة وليس  
كذلك لان كيفية الجسم وان كانت واحدة الا انها لا تستقر بمعنى  
انها في كل آن يفرض يكون له كيفية اخرى فتعدد الكيفيات لا يكون  
الا بالقوة وانما قال يتبدل نوعيته لان هذه الكيفيات الغير القارة لا يكون  
افرادا النوع واحد كما تقرر عند فهم ان الماهية واجزاءها لا تقبل الشدة  
والضعف فيمتنع ان يكون النوع والجنس مقولا بالتشكيك على جزئياته واعلم  
بانه ليس كلما تحقق حركة يتبدل انواع ما فيه فانه مخصوص بالحركة في الكيفية  
لقوله الشدة والضعف واما الحركة في الابن والوضع والكيف فليس فيها  
الانبدال افراد النوع واما قوله بحيث يكون ما يوجد في كل آن  
متوسطا بين ما يوجد في آئين محيطين لذلك الا في فاعته ان كل ما يوجد  
من انواع الكيفية في آن لا يكون هو ما يوجد في آن قبله ولا هو مما يوجد  
في آن بعده بل هو متوسط بينهما فانه لو لا ذلك لم يتحقق الحركة واما  
قوله وحينئذ فالأخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحل فيبانه انهم  
اختلفوا في نسبة الحركة الى المقولات فالمحققون على ان الجسم يتحرك  
فيها ومنهم من زعم ان المقولة نفسها يتحرك حتى ان السخن هو حركة  
الحرارة والبرودة حركة السواد وربما تمسدى بعضهم في مذهبه فقالوا  
الجوهر منه قار ومنه سيال وابطال الشيخ مذهبهم بانه اذا اشتد السواد  
فان لم يبق ذلك السواد بعينه موجودا فحال اشتداده لاستحالة اشتداد  
المعدوم وان بقي موجودا وقد عرض عليه زيادة فهو ليس حركة  
في ذات السواد بل في عوارضه ولا شك ان هذا آت في حركة الجوهر  
في نفسه فان نوع من الحركة بحركة الجسم في السواد فر بما يجاب باختيار ان  
السواد لا يبق والجسم هو الذي يتحرك في طبقات السواد وهو موجود  
وان انعدم السواد لكن يرد على هذا ان ذلك السواد لو انعدم فان لم يحدث  
في آن انعدامه سواد آخر يقطع الحركة ضرورة ان الحركة في السواد انما تستمر  
باستمرار السواد وان حدث فان بقي زمانا يقطع الحركة ايضا وان انعدم  
وحدث آخر فهذه الانواع متتالية آتية ويعود الاشكال فالجواب الحق اخذنا  
بقائه السواد ولا يلزم ان لا حركة في ذات السواد بل الجسم يتحرك فيه وهو

عنه لا بسبب ناقل لزم الترجيح بلا مرجح والحق في تقرير السؤال ان يقال لو كان حصول الوضع والشكل  
للجسم بطريق الاتفاق لا يقتضيه الطبع فلم ينتقل اليه اذا ازاله الفاسر عما هو عليه والمشهد خلافه فان الماء اذا انتقل  
الى مكان الهواء انتقل الى مكانه وكذا اذا خلى وطبعه كان على شكل الاستدارة والجواب انه بعد حصوله للجسم

صار اوله على ان يكون الوجوب بعد الوجود (قال المحاكات وفيه نظر لانه الى آخره) اقول يمكن ان يحسب عنه  
باختيار الشق الثاني ويقال المراد باختلاف الوضع باختلاف الاجسام هو اختلافه وجودا وعدما لا اختلافه مقدارا  
وشكلا وذلك لانه لم يتحقق في الجسم المحيط على الاطلاق على ما مر ﴿ ٢٠٦ ﴾ ورجع كلام الشارح حيث

الى ما ذكره بقوله بل ذكر الموضوع ليصح  
القول بالكيفية ويرد عليهما ان من قال  
لم لم يذكر الموضوع نقول لم لم يذكر  
الموضوع مع الوضع يعطف الوضع عليه  
بكلمة او على ما ذكره في تقرير السؤال  
واما عدم الاكتفاء بالموضع فلم يخرج  
الى ان يذكر له وجهه والاول ان يقال  
اقتصر على الوضع الذي هو اشتمل  
في الجواب اكتفاء عنه بذكره في تقرير  
السؤال سلوكا لمسا لك الاختصار  
(قال المحاكات وهي بالنظر الى غير الخ)  
اقول لقد احسن في ترك المقدمة  
القائلة المذكورة في لشرح حيث قال  
وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب  
عمل فاعلية تقتضيها لانها مع كونها  
مستندركة في البيان اذ يتم البيان  
بمجرد انها بالنظر الى طبع الجسم ممكن  
الزوال بل قول صاحب المحاكات  
انها بالنظر الى الغير متممة التبدل  
مما لا يتوقف عليه البيان غير صحيحة  
في نفسها اذ الاحوال التي لم تكن  
واجبة لطبع الجسم بحيث لا يفت  
عنه اصلا وبالجملة ما لا يكون بد طبع  
الجسم موجبا له لا لزم ان يقتضيها  
العمل الفاعلية المقابلة لطبايع الاجسام  
على ما يدل عليه مقابلته  
للقسم الاول الذي يقتضيه الطبع  
بل الاظهر انها يقتضيها طبع الجسم  
لكن بشروط لم يكن واجبة بالنظر  
الى طبع الجسم وتوجيه كلام الشارح

غير قاز على ما تقرروا اذا عرفت هذا فقد تبين ان الدليل الذي استدله به  
الامام على ان الصور لا تشد ولا تضعف فهو لم يدل الا على عدم اشتداد  
الصور نفسها وعدم ضعفها الا على عدم اشتداد المحل في الصور وعلى هذا  
لا نقض بالكيفيات فان الكيفيات ايضا لا تشد ولا تضعف وانما يشد الجسم  
فيها ويضعف واما قوله واما الحال الذي يتبدل هوية المحل المقوم بتبدله  
وهو الصورة فقول عليه هوية الهيولى لا تتبدل بتبدل الصورة فان تشخصها  
بالصورة المطلقة لا بالصورة المعينة والجواب ان المراد بالهوية ليس  
هو تشخصها بل وجودها بالفعل فان الهيولى قبل تبدل الصورة شيء موجود  
بالفعل كالماء وبعد تبدل شيء آخر موجود بالفعل كالهواء ولا يتصور فيها  
الاشتداد والضعف وذلك لان المتحرك من حال الى حال لا بد ان يكون بعد تبدل  
حاله هو الذي كان قبل تبدل حاله فلو تحرك الهيولى في الصورة كان قبل  
تبدل الصورة شيئا وحقيقة وبعد تبدلها حقيقة اخرى فلا يكون هي هي  
في الحالتين فامتنع تحركها مثلا مادة الماء لو تحركت في الصورة ففي اول  
تحركها يكون ماء فانما يتحقق حركتها اذا كان بعد الحركة ايضا ماء فيمتنع  
ان يتبدل ماء الصورة لماثية والضمير في قوله لا امتناع بتبدله يعود الى الصورة  
بناوول الحال اي لا امتناع تبدل الصورة في الحركة على محل هو قبل  
تبدلها هو بعد تبدلها ويحتمل ان يعود الى المحل للذكور فالتقدير  
لا امتناع تبدل الحال الذي يتبدل هوية المحل بتبدله على محل هو هو  
في الحالتين فكأنه قال لا امتناع بتبدل الحال الذي يتبدل هوية المحل بتبدله  
على محل لا يتبدل هوية بتبدل الحال وايضا لو توارد الصور على  
الهيولى لزم تحقق حالة متوسطة بين كون شيء هو هو وبين كونه  
هو ليس هو واما انه لا يكون هو هو فلا بد ان يتبدل الصورة يستلزم  
تبدلها فلا يبقى هي هي واما انه لا يكون هو ليس هو فلا توارد الصور  
لا يكون الا بان يكون الهيولى باقية على ما كانت فتكون هي هي  
فلو تبدلت الصور على مادة الماء فاما ان تبقى ماء وهو محال لزوال الماثية  
انها واما ان لا تبقى ماء وهو ايضا محال لان تبدل الصورة عليها  
يقتضي كونها ماء بعد التبدل كما كانت ماء قبل التبدل فيكون للمادة الماثية حالة  
متوسطة بين كونها ماء وكونها ليست ماء وكونها ماء كون الشيء هو بعد  
التبدل هو قوله وكونها ليست ماء كون الشيء هو بعده ليس هو قوله

ان من دأبه انه يطلق العلة الفاعلية على غير ما هو فاعل حقيقة كالشروط والاعدادات ﴿ وايضا ﴾  
وقدم مثله مرارا فاراد بالعمل الفاعلية هذه الشروط المقابلة لطبايع الجسم في الكلام في الاستدراك (قال  
المحاكات وفيه نظر) اقول يمكن ان يحسب منه بما سيجي ان الوضع بالنسبة الى السياتي انما يزول بحركته ونحن نفره

وضعة بالنسبة الى الارض فان قلت حركة الارض على الاستدارة وان لم يكن طبيعيا لكن يمكن حركتها على الاستدارة حركة قسرية وحينئذ يزول الوضع قلت لاشك انه على تقدير سكون الارض يمكن زوال الوضع فلا يكون حركتها اذا المفروض خلافة ﴿ ٢٠٧ ﴾ حينئذ لا يكون الابحركة المحدد فتأمل ( قال المحاكات فان قلت

لما كان الخ ) اقول يمكن حل العلل على الطبائع وحينئذ يكون الاجسام الكلية مطلقا فلكية كانت او عنصرية داخلية في الشق الاول اذ طبائعهما يقتضى حصولها في اماكنها واما طبائع جزئياتها فلا يقتضى الا حصولها في جزء اماكن كلياتها اى جزء كان واما حصولها في مواضعها المعينة فلا يقتضيها اصلا فظهر الفرق ( قال المحاكات وفيه من النظر ما لا يخفى ) اما اولا فلانه لا يلزم من عدم امتناع مماسة الساكن للمتحرك ان لا يكون الساكن مماسا اصلا واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون المانع بعض المفارقات فتأمل فيه ( قال المحاكات والشارح الخ ) اقول في وجه التعريض ان الشيخ ذكر اولا اربعض اجزاء المحدد ليس باولى من بعض بالوضع والمجاذات ولم يذكر عليه دليلا صريحا اومى اليه بذكر المجاذات وقدنيه عليه الشارح حيث قال والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب لانه مقبس الى الامر الداخلى فيه ثم فرج عليه انه لا يكون شئ من ذلك واجبا لشيء منها وذلك لانه اذ لم يتحقق الاولوية لم يتصور الوجوب بالطريق الاولى ثم فرج عليه بان له لعل والنقلة عنه جائزة وذلك لازم من الفصل

( وايضا فان حركاتها وسكناتها بالطبع ) لما كانت للعناصر حركات وسكنات طبيعية وقدم ان الطبيعة هي المبدأ للحركات والسكنات فلا بد ان يكون في كل عنصر طبيعة هي مبدأ حركته وسكونه ثم ذكر ههنا ان كيفية انفعالها المحسوسة منبثقة عن صورته النوعية فيكون اكل عنصر صورة نوعية فنبه ههنا على ان الصورة النوعية هي الطبيعة بعينها فقولها المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات مستدرك في هذا التقريب فان اشتدادها وضعها كونها من انواع الحركات لا يدخل لها في انبعاث الكيفيات عن الصور قوله ( والعناصر اذا امتزجت ) لما كان للعناصر كفاءات متضادة فاذا امتزجت تفاعلت فيكون كل واحد منها قاعلا ومنفعلا فلا يمكن ان يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من حيثية واحدة كما ذكر بل كل واحد منها يفعل بصورته وينفعل بكيفيته واقتل ان يقول سيجى ان فعل الصورة النوعية في مادتها بذاتها وفي غير مادتها بتوسط الكيفية فلو فعلت صورة عنصرية في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كفاءته فيعود المحذور ضرورة ان الكيفية المتوسطة الفاعلة تكون غالبة والكيفية المنفعلة تكون مغلوقة لا يقال سيقدر ان المنفعلة ليس هو الكيفية بل المادة المستحيلة في الكيفية لانا نقول نحن نفعل بالضرورة ان الكيفية تنكسر في حد نفسها ولا يرى ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد ينكسر حرارة الحار ببرودة البارد فاذا كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية غالبة والكيفية المنكسرة مغلوقة وايضا اذا كانت المادة منفعلة في الكيفية تكون تلك الكيفية مغلوقة بالضرورة وحينئذ يعود المحذور المذكور ولعل المحيص عن هذا بالتزام ان كيفية واحدة تكون غالبة ومغلوقة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة ومغلوقة من جهة المادة فتأمل قوله ( قال الفاضل الشارح لو حل هذا التضاد على الحقيقى خرج المزاج الثاني ) كزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزينق والكبريت عن حد مطلق المزاج لان مزاج الزينق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت لتساويهما وحصولهما عن كفاءات منكسرة فلا بد ان يراد بالتضاد التخالف وهذا هو حل الكلام على مصطلح المتكلم من غير ضرورة فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب

السابق عليه و اشار اليه الشارح بقوله لما مضى والامام كما ترى لم يتعرض لشيء منها بل استدلل على المطلوب بالبساطة واثبت البساطة بالمقدمات التي نقلها الشارح ولا اثر لشيء منها في الكتاب والشارح حيث قال في آخر الفصل السابق وهذا اصل مفيد في نفسه ويبنى عليه ما علوه اشار الى انه ينبغي بناء هذا الفصل على

الفضل السابق عليه على ما يدل عليه كلام الشيخ ففيه إيماء لطيف إلى وجه التعريض هذا ويمكن ان يحصل قول الشيخ التي نفرض اشارة الى وجه آخر لعدم اولوية بعض الاجزاء من بعض بان الاجزاء اذا لم تكن الافتراضية محضة فكيف يتصور الاختلاف بالاولوية بحسب الخارج ﴿ ٢٠٨ ﴾ ( قال المحامد ودل على

وبعضها يابس وكما ان بين نفس السواد والبيض تضادا وغاية خلاف كذلك بين نفس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ثم قال حاصل القول في المزاج الى بقاء الصورة النوعية واستحالة كيفية كل واحد منها فيكون مبدا على اثبات الاستحالة في الكيفيات الاربعة لكي الشيخ لم يبين الاستحالة الا في الحرارة والبرودة بان الماء الحار يصبر باردا وبالعكس واما استحالة النار والارض في اليبوسة واستحالة الهواء والماء في الميعان مع انخفاض صورهما النوعية فلا والجواب ان تحليل المركبات يدل على انها متمزجة من العناصر فانه اذا قطر المركب في الفرع والا يتبقى حصل ارض وماء وهواء وذلك يدل على انها كانت موجودة فيه واما النار فلا بد منها اذ لا بد من حرارة طابخة للمركب وهي حرارة النار فلما اشتمل المركب على العناصر ولا شك انها متشابهة الاجزاء في الكيفية ولا يكون كذلك الا بعد استحالتها في جميع الكيفيات ثبت جميع الاستحالات قوله ( والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ) ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل منهما عن الآخر وانفصال البارد من الحار انما هو من الصورة الماثية وهي متبردة بالذات فلولا ان تأثيرها في البارد بتوسط الحرارة لم ينفعل البارد منها قوله ( فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ) القائلون بالخلط قالوا في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة العظم واجزاء على طبيعة الخطة واجزاء على طبيعة الشعر وهكذا وهي مختلطة جدا فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة لا تنجذب المتشابهات بعضها الى بعض احس بها على تلك الطبيعة وليس هناك تغير في الطبيعة وكذلك الكيفيات التي تحدث للاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء التي اهلها تلك الطبيعة كانت كامنة في الجسم فبرزت حتى ان الماء اذا تسخن لم يسهل في كيفية بل لان اجزاء ناريته كانت فيه فبرزت بسبب ملاقات النار وآخرون زعموا ان اجزاء ناريته نفذت في الماء من الخارج فاختلطت بالا اجزاء الباردة فاحس بالكل كما نه حار وانما دعامهم الى ذلك الحكم اما الى انكار التغير في الصورة فامتناع كون شيء من لاشيء فان اللحم مثلا كان معدوما فكيف يكون من لاشيء واما الى انكار الاستحالة في الكيف فامتناع صرورة شيء شيئا آخر فان الماء لم يكن حارا فكيف يصير حارا والجواب

انه مراده ) اقول هذا تعريض بالشارح حيث قال الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسبب اليه في موضع اليق وليس بشيء اذ المقدمات التي لا بد منها في اثبات وجود الحركة المستديرة لم يكن منها اثر في الكتاب وقول الشيخ في آخر الفصل ففيه ميل مستدير أبى عنه اذ يعلم منه ان المطلوب في الفصل هو وجود الميل لا وجود الحركة المستديرة لكن ليس المطلوب وجود الميل بالفعل لانه غير لازم من المقدمات المذكورة في الكتاب بل انه واجب في طباع عال يقتضيه و اشار اليه الشارح حيث قال فالميل في طباعها واجب ولم يجعله الشارح مطلوبا من الفعل بل قال يريد اثبات مبدأ ميل مستدير هذا والتمسك لكلام الشيخ في النجاة عجيب اذ لا يلزم من جعله وجود الميل دليل الحركة المستديرة بالفعل في النجاة بضم المقدمات الاخرانه اذا استدل على وجود الميل بدليل يدل عليه وكان وجود الميل مطلوبا بالفعل كان المطلوب بالفعل ان يستدل بوجود الميل بضم المقدمات الاخر التي لم يكن منها عين ولا اثر في الكتاب على المطلوب آخر هو وجود الحركة المستديرة على ان وجسود المطلوب اللازم من الفصل ليس وجود الميل بالفعل

على ما عرفت آنفا هذا ثم لا يخفى ان الدعوى على مانقته الشارح عن الامام هي صحة ﴿ عن ﴾ الحركة المستديرة لا وجودها بالفعل وتقرير الاعتراض الثالث مبنى عليه ولهذا التزام اللازم في الجواب لكن تقرير الاعتراض الثاني مبنى على ان الدعوى وجود الحركة المستديرة بالفعل ( قال المحامد وحيث

يطرد الدليل الخ ) اقول فيه نظر اذ الدليل المذكور على تقرير تمامه انما يدل على ان الموصوف بالحركة القسرية لابد فيه من مبدأ ميل طباعى ولا يدل على ان ما يمكنه التحريك القسرى بالامكان الذاتى لابد فيه من مبدأ الميل الطباعى ﴿ ٢٠٩ ﴾ فان امكان المعلوم انما يستلزم امكان العلة لا وجودها بافعل كما ذكره الامام

وما يقال على تقدير عدم مبدأ الميل لا يمكن الحركة القسرية فمناهاته بشرط مبدأ الميل لا يمكن لا انه في زمان عدم مبدأ الميل لا يمكن فتأمل بل ويمكن ان يقال يمكن له تحريك قسرى على تقدير عدم وجود شئ آخر معه سمي بالطمع كان مبدأ للحركة بل يمكن له نظر الى ذاته بلا انضمام شئ آخر معه ففيه مبدأ ميل مستدير بالفعل فتأمل ( قال المحاكات ولقائل ان يقول اوجاز الخ ) اقول يلزم على هذا التعطيل في الوجود ودوام القسري بخلاف ما اذا جازله الحركات بجبهات مختلفة لكن لم يقع منها الا ما هو الواقع دائما لان مقتضى الطمع هو الحركة في الجملة وقد وقعت واما خصوصيات تلك الحركات فليست مقتضيات طباع المحدد ثم يرد على حواش الشارح ان القول باختصاص بعض الحركات باوقوع الامر يعود الى الفاعل بخلاف اصلهم المشهور من ان نسبة الفاعل الى الجمع على السواء لا تفاوت الا في القابل وينبوا على ذلك كثيرا من مطالبهم واقول في الجواب عنه ان ذلك اى كون نسبة الفاعل الى الجمع على السواء انما هو اذا كان الفاعل عقلا مجردا واما اذا كان نفسا فيمكن ان يكون التخصيص المذكور مستندا الى ارادته المتعلقة بالحركة المعينة على

عن الاول بان المسادة مشتركة فيزول عنها صورة وتوجد فيها اخرى بحسب استعدادها وليس هذا وجود شئ عن لاشئ محض وعن الثاني بان الماء كان باردا فاستعد بواسطة تجاورة النار لولم البرودة عنها التكيف بكيفية الحرارة وهذا ليس بعيد قوله ( وانما اقتصر على الحك والاضخضة ) وما ذكر الخجلة كما ذكر في بيان ابطال المذهب الاول لان الكمون واپروز فيهما اغرب وقال الامام لان الحاجة الى القول بالكمون انما كان فيهما لانهما يستخنان جسمنا باردا وهو الماء والارض واما الخجلة فانها يستخن الهواء وهم غير محتاجين الى الكمون فيه لان الهواء حار ويصفو بالخجلة عما يخاطبه من الارضية والناثية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة اقوى ولا خفا في ان هذا الوجه ادلى قوله ( يريد بيان ان النار المرئية ليست بسادة ) يحصل ان النار الصرفة شفافة غير مرئية وانما يكون مرئية ملونة لتعلقها باجزاء ارضية يستضيء بضوؤها فهنا دعوى بان اما الاولى فلان النار حيث تكون قوية متمكنة من احالة الاجزاء الارضية الى نفسها كافي اصول الشغل يكون شفافة لاطلها واما الثانية فلان النار اذا كانت ضعيفة لا تتمكن من احالة الاجزاء الارضية كافي رأس السعلة يقع لها ظل وانما يكون الاجسام الارضية قوله ( المختلج اليابس المنصعد لاكتساب الحرارة ) لابد ههنا من تقديم مقدمتين احدهما ان الحرارة اذا عملت في الجسم الرطب كالنار في الماء فا ارتفع منه يسمى بخارا واذا عملت في الجسم اليابس كالنار في الخشب فا ارتفع منه يسمى دخانا فالبخار اجزاء مائية تطلقت بالحرارة فتصاعدت مختلطة باجزاء هوائية والدخان اجزاء ارضية تطلقت بالحرارة مختلطة بها الثانية ان البخارات لغلظها لا تصعد الى غاية كرة الهواء بل تقف درنها فلا بد من هوا لا بخار فيه لكن منه ما يلى كرة النار فيكون حارا بحرارة النار ومنه ما لا نار فيه بل على طعمه وما فيه البخارات فيه ما يجاور الارض ويسرى اليه سخونة الارض وفيه ايضا اجزاء هوائية وارضية يستضيء باضواء الكواكب وتتسخن ومنه ما لا يسرى اليه سخونة الارض ولا يكون فيه الا محض البخار الذي هو اجزاء مائية فيكون ثمة برودة عظيمة فلهذا كان للهواء اربع طبقات طبقة الهواء الحار بالانوار وطبقة الهواء الصريف والطبقة الباردة التي ينزل منها المطر والثلج الى غير

وفق غرضه وبعبارة اخرى ﴿ ٢٧ ﴾ ذلك انما هو في الفاعل الموجب دون الفاعل بالارادة اذ لعل ارادته انما تعلق بهذه الحركة الجزئية بناء على انها بخصوصها ملائمة له وقدم من الشارح ان الحركة اذا كانت نفسانية فالنفس يحدد جالها من السرعة والبطؤ بناء على انها ملائمة بخصوص هذا الحد ونحن

نقول في كتاب النفس تعدد حال الحركة من الحركة والباطون فليعدد ايضا حالها من حيث الجهة (قال الشارح وكذلك على تقدير كونه متحركاً) اقول الشيخ اشار الى تجويز هذا الشق بكلمة قد المفيدة لجزئية الحكم كأنه قال قد يكون للساكن وقد يكون للمتحرك لكن لا دلي الاطلاق وقوله للمتحرك ٢١٠ مجر المراده المتحرك على

الاطلاق وهو الظاهر وهو معطوف على مجموع قوله للساكن عند المتحرك لا على قوله للساكن فقط لفساد المعنى واذا حل المتحرك على المتحرك بالاطلاق ظهر ترتب قوله فيجب ان يكون عند الساكن لان تبدل حال المتحرك على الاطلاق انما يكون عند ساكن واما عند المتحرك فبالشرط المذكور وليس على الاطلاق (قال المحاكات والخروج من المكان الخ) اقول يمكن ان يقال لعل ذلك المكان لم يكن مشغولاً بما يكون من جوهر المتمكن بان لم يكن حادثاً قبل او كان موجوداً اشتغل به غيره بان لم يكن الموافق له في الجوهر موجوداً غير هذا المكان او كان موجوداً في مكان آخر وهذا المكان اشتغل به الصورة الفاسدة والاولى ان يقال في هذا الشق لم الميل المستقيم في الصورة الفاسدة وهي صورة المحدد فامتنع عليها الحركة المستقيمة فتأمل (قال المحاكات لما تقرر ان الطبيعة الواحدة الخ) حل المختلفين في كلام الشيخ على المتنافيين واصاب لكنه حلها في الدليل الذي قرره الشارح اولا على المتغايرين مطلقاً وهذا محال بعيد عن كلام الشارح اذ قد صرح الشارح بان الفرق بينهما بحسب العموم والخصوص وبحسب التعبير وهذا منه يدل على ان موادهما وما أخذهما

ذلك والطبقة المجاورة الارض ثم الدخان اذا ارتفع من الارض بعلو البخار لان حفظه للحرارة المصعدة اكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة من الهواء وقع فيه شعلة من النار وانعكست الى اخرى في سنده انما وقع فيرى كأن كوكبا انقصر وهو المسمى بالشهاب واذا استحال ما فيه من الاجزاء الارضية نارا صارت شفاقة وغابت عن الحس فظن انها انطفت فانطفاء النار يقع على وجهين احدهما هذا وهو احالة النار الاجزاء الارضية التي تعلقت هي بها نارا فيزول الضوء وتصبح شفاقة والثاني استحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب الاكثر في انطفاء النار عندنا واما قوله الذي كلما قويت النار قل الى آخره فنبيه ايضا على ان النار في نفسها شفاقة لان الدخان اجزاء ارضية فكلما كان الدخان اقل كان الضوء والحركة اللامبية اقل فالضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واعلم انه قد صرح في ثلثة مواضع من هذا الفصل بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا وهذا يخالف لما تقدم من ان الاطراف لا تتكون من الاطراف قوله (وكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع) انما كان كذلك لو كان العنصر جنسا للجسم المركب والجسم البسيط وليس كذلك فلماذا قال والاصرب انها غير متناسبة بحسب الصورة لان الصورة المركب مخالفة بصورة البسيط مناسبة بحسب المادة لا شراكها بين الاجسام البسيطة والمركبة العنصرية على ان الامر في ذلك سهل لانا اوجعنا الجنس للجسم الكائن الفاسد استقسام الكلام قوله (واصترض ايضا على قوله واقر بها من الاعتدال) قال الامام كلام الشيخ مشعر بان المزاج كما كان اعدل كانت الصورة الفاضلة عليه اكل وقد ثبت في علم الطب ان اعدل الاضواء جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب اجاب بان الشيخ قال تعلق النفس الانسانية باعدل الامزجة وكون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي ان يكون اعدل الامزجة لاعدل الامزجة مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيهما من التساوي وهي اول ما يتعلق النفس به ثم بالقلب الذي يحصرها ثم يسائر الاعضاء على حسب الحاجة وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب احرا في البدن حار ان جدا ما ثلثان الى الاضراط

واحد ولعل الباحث له على ذلك قول الشارح ويراه انه ما مضى لان ما مضى مرارا والخفيان هوانه لا يجوز ان يصدر عن الواحد امور متعددة سواء كانت متنافية ام لا وحل العموم والخصوص بين التقريرين المستفاد من الشرح على ان هذه الامور المعلولة في تقرير الشارح اعم من ان يكون متنافية ام لا وفي تقرير

الشيخ خصت بان يكون متنافية اقول معنى كلام الشارح ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضي و يطلب امرين متنافيين ولو بحسب الشرطين لما علم بالضرورة ان ليس لشيء واحد علاقة العلية والاقتضاء بالنسبة الى امرين متنافيين ولو بحسب ٢١١ شرطين وفي وقتين متغايرين واما اذا لم يكن بينهما تناف فيجوز ذلك

باختلاف الشرطين وقوله ماضى اشارة الى ما مر منه في فصل اثبات مبدأ الميل المستدير حيث قال واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه والعموم والخصوص باعتباران الامور التي فرضت معلولة في تقرير الشارح اعم من ان يكون هي التوجه والانصراف الى خصوص هذين المتنافيين اوضحهما من سائر المتنافيات وفي تقرير الشيخ خصت بهما وههنا سؤال آخر مشهور على التقريرين وهو انه لا منافاة بين الميلى حتى لا يجوز ان يقتضيهما طبيعة واحدة اذ الميل المستدير لا يقتضى الصرف عن الجهة بل لا يقتضى التوجه اليها ولهذا اجتماعا في جسم واحد ككرة المدحرجة ( قال المحاكات لزم ان يختلف مقتضى الى آخره ) اقول عدم جوازه انما يكون على تقدير ان يكون ذلك الاقتضاء تاما ولو اعتبرت هذا التخصيص لم ينفعهم في اثبات المطالب اذ حيث لا يجوز ان يوجد في بعض الاحيان ميل مستدير وفي بعض آخر الميل المستقيم والحق على ما اشرنا اليه ان يحمل كلام الشارح والشيخ على ما حملنا ويندفع اليراد عنهما بان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يكون لها

والخفيفان غائبان على الارواح فالقول بقرب الثقل والخفيف فيهما الى التساوي مما يتنافيه قطعا بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا في الاعتدال العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا باعضاء آلية فالمرآج المدلفيضان النفس ليس مزاج عضوي من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع اعضاء الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من اعضاء الانواع الاخرى واما ان تعلق النفس بروح او بالقلب فذلك بحث آخر وانما ذهبوا الى ان تعلق النفس بالبدن الاستكمال به والاستكمال به انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة عن الارواح التي منشأها القلب فالقول لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم كان تشبها الى المبدأ الكمال والصورة الفائضة عليه افضل على ما صرح الشارح به فيما مر وجب ان يكون الصورة الفائضة على الجسد الكمال الصورة لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فقول ليس في الاعتدال الاستحقة في صورة ومجرد كذلك لا يكفي في فيضانها بل لابد مع ذلك من ان يكون المتمترح محلا لتصرف الصورة وتأثيراتها والعضو ليس كذلك قوله ( انما الثالث في النفس الارضية ) للنفس الارضية معنى والنفس السماوية معنى آخر واسم النفس مقول عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي وان اشتركتا في معنى واحد وهو كان اول لجسم طبيعي لكنه ليس معنى النفس واللازم ان يكون صور البسائط والمعدنيات نفوسا وليس كذلك فلهذا لم يعنون النقط بالنفس مطلقا بل فصل الى النفس الارضية والسماوية واما النفس الارضية اي كل نفس في الارض من النبات والحوان فهي كمال اول لجسم طبيعي الى ذى حيوة بالقوة اما الكمال فهو ما يتم به النوع في ذاته اوفى صفاته اما في ذاته فكصورة السرير فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير الا بها واما في صفاته فكما لحركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها والكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته او يقال ما يصير به النوع نوعا بالفعل وهو النوع على ما مر والكمال الثاني ما يتبع النوع من عوارضه فالكمال الاول يتوقف الذات عليه والكمال الثاني يتوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على معنى آخر وهو كمال ثان يترتب عليه كمال آخر كالحركة واما الجسم

علاقة العلية والاقتضاء بالمقاس الى المتنافيين ولو بحسب شرطين واظلم ان اليراد المذكور على ما ذكره منع مقتضى والمندفع بما ذكره او بمحققه هو المنع و اشار اليه حيث قال بما ذكره من الدليل لان المندفع بالدليل هو المنع دون التقيض واما التقيض فاما يندفع بمحققه الشارح ( قال المحاكات واما المنع فبان يقال الخ ) اقول وجه المنع على وجه

بلاية ما فهمه من تقرير الشارح ثم اشار الى الاعتراض على الشارح بانه بما ذكرت لم يندفع المنع انما المندفع النقض فقط وانت تعلم انه اذا كان دليل الشارح هو ما ذكره الشيخ فكما ان المانع ساقط عن دليل الشيخ بما ذكره او بما حققناه كان ساقطاً عن دليل الشارح ايضا والشارح نظر الى ﴿ ٢١٢ ﴾ ان المنع ساقط بما قرر من

الدليل وانما يرد النقض فقط فاجاب عنه ولم يتوجه الى دفع المنع اعتمادا على انساب الذن اليه (قال المحاكات ولا الانصراف والتوجه الى آخره) اقول هذا مبني على حل الطبع على معنى الطبيعة لما وقع في كلام عبارة الشيخ الطبيعة مقام الطبع فصار لطاقل ان الميل المستدير لما لم يستند الى الطبيعة لم يلزم اجتماع التوجه والانصراف بالطبع اي بحسب الطبيعة بل التوجه بحسبها والانصراف بحسب النفس وجوابه ان المراد بالطبيعة في كلام الشيخ معنى الطبع بقرينة سبق لفظ الطباع والظاهر ان يقال انه لما جاز ان يكون احد الميلين مقتضى الطبيعة والاخر مقتضى النفس فلم يتم الدليل اذ حينئذ لا يلزم اقتضاء امر واحد من متنافيين ولعله اراد بالا انصراف والتوجه بالطبع الانصراف والتوجه بطبع واحد فيرجع الى ما ذكرنا (قال المحاكات اقول اثبات الى آخره) اقول يمكن ان يجاب عنه بمنع التوقف اذ اثبات وجود الميل المستدير يمكن بوجود الحركة اليومية اذ بهذه الحركة يتحرك جميع الافلاك فلا بد ان يكون محيطها بالكل فيكون محدد الوجهة فالمحدد له ميل مستدير وهذا مثل ما ذكره صاحب المحاكات حيث اثبت الميل المستدير في سائر الافلاك

فالمراد به الجنس اي الطبيعة الجنسية لا المجردة عن الفصل وهي المادة وليست ذكر ان الذات قد يوجد بشرط لاشي اعني وحده وهي المادة وبهذا الاعتبار يكون جزءا للنوع وقد يؤخذ لا بشرط شي وهو ان كان مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة فهو الجنس وان كان متعينا متحصلا بنفسه فهو النوع اذا تذكرت هذا فنقول لاشك ان النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتباران احدهما انه صورة وجزء للجسم النباتي او الحيواني وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان مادة وثانية بما اعتبر انه كمال فان الجسم من حيث انه جسم طبيعة ناقصة وانما كملت وتمت بانضمام ذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك الامر الا باعتبار انه صورة لان صورة توهم ان تكون حالة والنفس لا يجب حلولها كافي النفس الانسانية وانما عرف باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممة ومحصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنسا لامادة ثم ان عرفنا ان النفس كمال فلسنا عرفنا ما بعد من حيث جوهرها وما هيته ابل من حيث اضافتها الى البدن فذلك يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ البناء في حد الباني وان كان لا يؤخذ في حده من حيث هو انسان فلذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي وان حاولنا ان نعرف ذات النفس يجب علينا ان نفرد لذلك بحثا آخر واما الطبيعي فهو ما به بل الصنع واما الى فيجوز رفعه على انه صفة كمال اي كمال اولى الى ذواته ويجوز جره على انه وصف لجسم اي جسم مشتمل على الآلة والذات في اظهر واما ما كان فليس المراد بالآلة اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة مثل الغذائية والنامية والجاذبة والماسكة وغيرها فان آلات النفس بالذات القوى وتوسطها الاعضاء واما ذى حيوة بالقوة فليس معناه ان الجسم يكون حيا فان النبات ليس يحى بل المراد انه مشتمل على الآلة يمكن ان يصدر منه بتوسطها او بغير توسطها افا عيل الحيوية من التغذية والتفمية وتوليد المثل والادراك والحركة وانما قال وبغير توسطها لان النطق وهو ادراك الكليات ليس بتوسط الآلة بل بالذات هذا مفهوم الحد واما احترازاته فالكمال يشعل سائر الكمالات بمنزلة الجنس وقوله لجسم طبيعي احتراز عن صور الاجسام الصناعية وقوله الى احتراز

بطلان الارصاد عليه لا بما ذكره قبله ذكرنا وان كان فيه تكلف اذ اثبات الميل المستدير بهذا عن

الطريق لم يكن مذكورا قبل بل بعدم قبول الميل المستقيم في توجيهه ايضا هذا التكلف مع زيادة اذ حل كلام الشيخ على اثبات الميل المستدير في باقي الافلاك خلاف الظاهر من العبارة (قال المحاكات فان التحديد كائن الى آخره)

أقول ثبأن الشارح في النسخ الصحيحة التي رأيناها ومن جعلتها النسخة المقررة عليه في هذا الموضع هكذا والله أعلم  
فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفتناء ايضا على الوجود بعد العدم والعدم  
بعد الوجود وهما ٢١٣ على ما هو الظاهر ان الكون والفساد كما يطلق على حدوث شيء عن شيء

شيء الى شيء آخر كما في صورة انقلاب  
العناصر بعضها الى بعض ولا بد ههنا  
من تحقق مادة يتصور عليها الصور  
كذلك يطلق على مطلق الحدوث  
والفتناء سواء كان عن شيء الى شيء  
اولا عن شيء ولا الى شيء اصلا واسا  
الى ان المعنى الثاني وان كان متبادرا  
عن المحدد ايضا الا انه لما لم يكن  
متفرعا على عدم قبوله للحركة  
المستقيمة لم يكن نفيه مطاوبا في هذا  
الموضع وان كان مطاوبا في المقصد  
الحامس حيث اثبت كون الزمان  
مقدار حركته والزمان قديم فانه  
ان يكون حركته قديمة فلزم قديم  
ايضا ولما ثبت قدمه امتنع عدمه  
فلا يتصور فيه الحدوث والفتناء  
والشيخ اوصى الى ان هذا المعنى متفق  
عن المحدد ايضا بقوله بل ان كان له  
كون وفساد وشار اليه الشارح  
حيث قال فبين الشيخ انه لا  
يمنع في هذا الموضع اطلاق الكون  
والفساد بهذا المعنى على محدود  
الجهات اذ لا خفا في دلالة على  
انه في موضع آخر يمنع اطلاق  
الكون والفساد بهذا المعنى ايضا عند  
وبما قررنا طهر فساد ما ذكره من تفسير  
الشارح وعلل الباحث له على ذلك  
انه وقع في نسخته موافقا لما وقع في  
بعض النسخ التي رأيناها هكذا والله  
يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث

عن صور البسائط والمعدنيات لانها وان كانت كالات اولية لاجسام  
طبيعية لكننها غير آية واما قوله ذي حيو بالقة فليسان الاحتراز به  
\* مقدمة وهي انهم اختلفوا في الافلاك فمنهم من ذهب الى ان لكل فلك  
من الافلاك نفوسا ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية والافلاك  
الجزئية بمنزلة الآت لها اذا تمهد هذا فنقول انفس الفلكية تخرج  
من التعريف بقيد الآتي على المذهب الاول ولهذا ترى المحققين يقتضرون  
عليه واما على المذهب الثاني فلا تخرج به فزيد في التعريف هذا القيد  
ليخرج على المذهبين فانها وان كانت كالات اولية لاجسام آية  
لكن ليس يصدر عنها افعال الحياة بالقة بل يصدر عنها ما يصدر  
من افعال الحياة دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يفرض  
فقد يكون بالقة للحيوان فليس الحيوان دائما في التنمية ولا في التغذية  
ولا في التواليد ولا في الادراك والحركة لا يقال ان اريد بافعال الحياة الافعال  
التي لا يتم الا بالحياة فلا يكون التغذية والتنمية وتواليد المثل منها وان اريد  
افعال الاحياء وان لم يترقف على الحياة فان كان المراد جميع افعال  
الاحياء خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية وغير النفوس الانسانية  
من النفوس الحيوانية وان كان المراد بعضها دخل في تعريف صور  
المعدنيات والبسائط لانها يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء لانا  
نقول المراد بعض الافعال فكأنه اسار اليه بقوله فما يصدر من افعال  
الحياة وصور البسائط والمعدنيات خارجة بقيد الآتي واما النفوس السماوية  
فهى كمال اول الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليسا  
سيتبين ان للنفوس الفلكية تعقلا كليسا يستتبع ادراكا جزئيا واردة جزئية  
في جرم الفلك وهذا القيد يخرج النفوس الارضية لان المراد بجسم  
طبيعي ذي ادراك وحركة دائما لانه في مقابلة بالقة في الجملة وليس  
كذلك النفوس الارضية وانما حذف عن التعريف الآتي ليستقيم على  
المذهبين قال الامام في المحلص زعم الجمهور انه لا يمكن تعريف النفس  
بما يندرج فيه النفوس اثثة لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان  
العقل والطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس  
النباتية وان فسرناها بما يصدر عنها الافعال بالالات يخرج عنه النفس  
الفلكية والنفس لا تكون مقولة على النفوس الاثثة الا بحسب الاشتراك

والفتناء الى الغير وايضا الى الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود ولا يخفى ما فيه ثم اقول يرد على هذا  
ان الممكن الذاتي قد يمتنع عليه العدم بعد الوجود كما قيل في الزمان فان الامكان يقتضي ان يجوز للتصنيف  
الوجود المطلق والعدم المطلق لكن قد يقيد احدهما بقيد وبشيء انصافا يمكن به واجبا وامتصاصا وذلك خطا

قَالَ ( المحاكات لا على حدوث صورة مطلقا ) أى سواء كان صورة نوعية كما في الصورة الأخيرة وأجنمية كما في سائرهما ( قال المحاكات فانتفاء الحركة الى آخره ) اقول لو تم هذا الدليل لزم ان يكون معلول متقدما بالطبع على علته المستقلة لجر يانه فيه بعينه بان يقال عدم المعلول يستلزم عدم علته المستقلة ولكن عدم العلة المستقلة المعينة لا يستلزم عدم المعلول بناء على جواز تعدد العلل المستقلة على سبيل البدل فيجوز بقاء المعلول بعد فناء العلة المعينة بعلة اخرى فان قيل اراد باستلزام انتفاء الحركة المستقيمة لا انتفاء الحركة في الجوهر تفرعه وترتبه عليه على ما يشعر به كلمة من في قوله يلزم من انتفاء المتقدم انتفاؤه قلت للالزام

ما ليس الا ان الحركة في الجوهر يستلزم الحركة الاينية واما انها متأخرة عن الحركة الاينية بالذات فغير لازم حتى يكون انتفاؤها متأخرا عن انتفاء الحركة الاينية فليأمل ( قال المحاكات الذي يأتين الى آخره ) اقول يمكن توجيسه تقدم الحركة المستديرة على المستقيمة لمان جميع الحركات المستقيمة حادثة وايضا جميع ما يتحرك حركة مستقيمة يكون حادثة لان المتحرك بالحركة المستقيمة هي البسيطة العنصرية وكل شخص عنها حادث مسبوقا وشخص آخر على مامر وكذا كل شخص من المركبات حادثة اتاخره عن الحركة في الكيف لتحصيل المزاج لجميع الحركات المستقيمة حادثة وقد تحقق ان تحقق كل حادث لابد من حركة سرمدية هي المستديرة اذا المستقيمة امتنع ان يكون سرمدية لا يقال كل شخص من الحركات

اللفظي واقول اما نشاهد اجساما تغذي وتولد المثل واجساما تدرك وتحرك بالارادة دائما اوليس بدائم وليس ذلك لجسميتها فبقى ان يكون لها مبادئ غير جسميتها ولا شك ان تلك المبادئ مختلفة في جوهرها بحسب آثارها المختلفة فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادئ المختلفة كان على سبيل الاشتراك لا محالة واما انه لا يمكن تعريف النفس بحيث يعم النفوس الثلاثة فذلك منطوق فيه وقد صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدءا لصدور افعال ليس على وتيرة واحدة عادية الارادة فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلاثة لان مبدءا افعال كذلك اما ان يكون مبدءا افعال لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون مبدءا افعال على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادية للارادة وهو النفس السماوية قوله ( ارجع الى نفسك ) اراد بيان وجود النفس الانسانية وهي التي يشير اليها كل احد بقوله انا فكما ان لكل جسم من الاجسام شيئا وراء ذلك الجسم هو مصدر آثاره وافعله كذلك لبدنه في نفسه شئ وراء البدن والاعضاء يعبر عنه بقوله انا وذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه والمدر ك شئ غير البدن وكذا المدر ك شئ غير البدن فوجب القطع بكون النفس غير البدن واجزائه اما المقدمة الاولى فانه عليها في اول التبيهات باربع حالات الاولى ان يكون له فطنة صحيحة سواء كان صحيح المزاج او لا فاذا راجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه موك لها مثبت اياها الحالة الثانية ان يتعطل حواسه الظاهرة وهو حال النوم فالنائم يدرك نفسه حتى اذا أصبح باسمه يتنه الحالة الثالثة ان يتخلل حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال السكران السكران لا يقب عن ذاته فان قلت النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرفان نفسيهما والانتد كرا ذلك عند اليقظة والافاقه اجاب بقوله وان لم يبق تمثله لذاته في ذكره اى كل من النائم والسكران بعقلان ذاتهم الا انه ما يبق على ذكره في هذه الحالات الثلاثة مدر ك لذاته الخصوصية وان جاز ان يكون له شعور بغيره الحالة الرابعة ان لا يكون له شعور بغيره وذلك ان يتوهم نفسه في اول خلقه صحيح المزاج والعقل لا يبصر اجزاءها ولا يتلاصق اعضاءها بل يكون الاعضاء منفردة ومعلقة في هواء طلق فاعتبر كونه في اول خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك فيذكره وكونه صحيح المزاج والعقل لئلا يؤذيه مرض فيشبهه عن نفسه وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه ولا يتلاصق اعضاءه لئلا يكون له

المستديرة مسبوق بشخص آخر منها كالدورة اليومية بالنسبة الى الدورة الحادثة في الامس ﴿ شعور ﴾ فلا فرق بين المستديرة والمستقيمة لانا نقول مجموع الحركة المستديرة من حيث هو شخص واحد اذلى والاجزاء التي فرض فيها الاجزاء فرضية محضة فليس فيها اشخاص متعددة نعم يلزم من هذا الدليل تقدم الحركة المستديرة على كل

شخص من الحركات المستقيمة ولا يلزم تقدمها على أنواعها لكن لما ثبت علميتها بالنسبة الى كل شخص لزم عليها بالنسبة الى النوع باعتبار تحصيله ونهيه اذ النوع لا يوجد غير تحصيل فتأمل ( قال المحاكات فصول الجزئيات كاف في الجزء ) اقول ههنا ﴿ ٢١٥ ﴾ بحث اذ دعوى الكفاية في محل المنع بل نقول لعل تلك الصور الجزئية

سهل للنفس تحصيل الصور الكلية بطريق انظر والعكر على ان هذا لو سلم فانما يسلم في تصور الكل بحقيقته فلا يدل على انه لا يحتاج الى التعريف الرسمي مع ان ظاهر الكلام يدل على ان المدعى نفي الاحتياج في المحسوسات الى التعريف مطلقا ونقول ايضا اللازم منه على تقدير التسليم نفي الاحتياج الى التعريف لانني جواز على ما نقله الشارح بقوله ونقول ايضا لافرق في جريان الدليل المذكور بين المحسوس بالذات كالالوان والاضواء وبين المحسوس بالعرض كالجسم فيلزم ان لا يحتاج الجسم الى التعريف بل ان لا يجوز تعريفه الى غير ذلك من المحسوسات بالعرض والتزامه بعيد عن الانصاف ( قال المحاكات فيشعر به من المباحث الطبيعية ) اقول لا قوة لهذا الاشعار بل مراد الشارح ان دأبهم ان يذكروا تلك المباحث على التفصيل في كتب الطب وان كان من مباحث مسائل الطبيعى على انه يمكن ادخالها في القسم النظري من الطب بناء على ان ادراك هذه الطعوم انما هو بالة هي جزء لبدن الانسان فقولهم الحرارة اذا فعلت في اللطيف حدثت الحرافة في قوة قولهم لان الانسان يدرك هذه الكيفية اذا فعلت الحرارة في اللطيف وعليه فقس ( قال المحاكات

شعور بالبدن والاعضاء وفي هواء طاق لئلا يحس من خارج بشي من الاشياء ولا شك في انه في هذه الحالات يثبت ذاته فاذا اول الادراكات لكل واحد هو ادراك نفسه غير ذاهل عن ايتهما وهو مشتغل على ادراكين بديهيين تصور نفسه والتصديق بانه موجود وكما كان ذلك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم لم يمكن ان يثبت هذا بحجة وبرهان قال الامام حاصل كلامه في هذا الفصل ترجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته في شيء من الاحوال اصلا لانه لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان وبتقدير احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها وايضا لم يبين انه وان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن ان يغفل عنه اولا فيجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث فقول يشبه ان لا يكون تلك القضية اولية لانا اذا عرضنا على عقولنا هذه القضية وهي ان ادراك انفسنا حالة النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء مثل القضية الثانية بل الانصاف انا نشك في القضية الاولى فلا بد من تصحيحها بالحجة اما انه مدرك لذاته فلاه او وصل اليه ولم او لمذ فان لم يحصل له شعور به فهو ميت وليس بحي وان حصل له شعور فاما ان يدرك انه يولده او يلده او لا يدرك انه يولم او يلد مطلقا والثاني بالغ والاول لم ينقبض عنه ولم ينسب له فتعين الاول لكن علمه بانه يؤذيه علم باضافة المؤذى اليه والعلم بالاضافة موقوف على العلم بكل واحد من المضافين واما انه تمتع ان يغفل عن ادراك ذاته فلان العلم عبارة عن حصول ماهية المدرك في المدرك فعلمه بذاته اما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو محال لاستحالة الجمع بين المثالي والانه ليس احدهما بالحالية والا تخرب بالحالية الاولى من احس انسايها في الماهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما محالا ومحلا وانه محال واما ان يكون عبارة عن حصول ماهية تلك الذات تلك الذات لكن حضور الشيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالعقل وهاتان الحالتان غير برهانيتين والاولى اضعف وهذا كله خبط اما كسبية القضية فلان الاوليات لا تمتنع ان يختلف جلاء اما لعدم بدها بعض التصورات او لعدم العلم ببعضها او لحصول تصوراتها لعل وجه مناط التصديق اذ لعدم الانس الى غير ذلك وتنعون الفصل بالتمويه يدل على ان تلك

فتقول الكلية في سهولة الاتصاف بمزوع ) اقول هذا المنع غير منوجه اما اول فلان الطاهر ان الامام مانع فبقايلته بالنسبة خلاف الآداب واما ثانيا فلانه مكابرة اذ سهولة الاتصاف في الماء للطائفة جوهره وسرعة ثقوله من الدهن والعسل واما الايراد بان الدهن والعسل اصيرا تفصيلا من الماء لان الماء اسهل انفصالا جهما

مناقشة ضعيفة اذا المراد السهولة بالنسبة فاذ اسلم انهما احسن تفصالا من الماء يظهر ان الماء سهولة بالنسبة اليهما (قال المحاكات) واما قوله الجمهور برطوبة البلة فهو خطأ في الثقل قول ليس كذلك اذ البلة كما يطلق على ما علة الشارح من الشفاء وهو الرطوبة الغريبة الحديثة على ظاهر الجسم اى الجسم ٢١٦ \* الرطب على ما صرح به سيد

المحققين كذلك يطلق على معنى الرطوبة اى رطوبة الكيفية وقد نقل الامام عن الشفاء ان البلة عبارة عن الالتصاق وهذا هو رطوبة الكيفية عند الجمهور - ور على ما فهمه الشيخ ونقله صاحب المحاكات قال المحقق الشريف في شرح المواقف البلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شئ هي من شأنه وقد يطلق كل من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر بعد تفسير الرطوبة بمعنى اختاره الجمهور فتقول معنى كلام الشيخ ان الرطوبة قد يقال للبلة بمعنى المذكور اى الجسم الرطب الجوهر الجارى على ظاهر آخر وقد يقال للكيفية وهي عندنا كيفية التشكل وعندهم كيفية الالتصاق والشارح لم يقل ما ينافى ذلك لان مراده بالبلة هي معنى الرطوبة المفسرة عند الجمهور بكيفية الالتصاق وقد عرفت ان البلة قد تطلق على هذا المعنى الا انه اطلق البلة على معنى مغاير لما اطلق عليه الشيخ في هذا الموضوع من الشفاء ولعله يمثل ان البلة في كلام الشارح بالمعنى المذكور في الشفاء في هذا الموضوع وهو الذى ذكره الشارح وليس كذلك فاستقم كما امرت ولا تتبع الهوى (قال المحاكات) اما الاول فلانهم لم يتفقوا على أن كل

القضية غير محتاجة الى برهان واما انه يجب بيان امتناع ان لا يدرك ذاته فغير موجه لان المطاوب المغايرة بين النفس والبدن وهو لا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه انه يدرك ذاته في الجملة وهذا هو الكلام في المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية فقد بينتها في التنبيه الثانى بان قسم المدرك الى الشاعر الظاهرة واليه اشار بقوله احد مشاعرك مشاهدة والى الشاعر الباطنة وهو المراد بقوله او عتلاك وقوة غير مشاعرك ثم قسم الشاعر الباطنة الى نفس وهو العقل والى قوة اخرى يناسب الشاعر الظاهرة واشار اليه بقوله وقوة غير مشاعرك والواو بمعنى اقسامه اخرى الى الادراك بوسط او بغير وسط فقول الشارح وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط والى ما يدرك بنفسه ليس المراد انهم قسمان بل تقسيمان وبين ان الادراك ليس بقوة اخرى ولا بوسط شئ لانه في الحال المفروضة ذاهل عن جميع ما يغايره فبقي ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا واسطة لكن لا جائز ان يكون بالمشاعر الظاهرة لما سيجي في التنبيه الثالث ان المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالشاعر الظاهر ولانه في الفرض المذكور غافل عن جميع حواسه فحين ان يكون ادراكه لنفسه بنفسه من غير وسط فالمراد بقوله والباطنة هي العقل لانه تبين ان الادراك ليس بقوة اخرى وقوله بلا وسط يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة لانه لم يقسم الى الوسط وغيره الا ادراك الباطن فان الادراك الظاهر لا يكون الا بوسط وهو ظاهر وقوله على وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك يتعلق بقوله الباطنة بلا وسط اى الانسان يدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي نفس بلا وسط ولا مغايرة بين المدرك والمدرك واعلم ان الدليل لا يتوقف على ان تعقل النفس ليس بوسط لكنه لما كان من لوازم الحالة المفروضة ذكره مع لازم آخر تبعا وبالعرض واما المقصود الثالثة فقد فصلها في التنبيه الثالث ومن الظاهر انه في الحالة المفروضة ثبت نفسه ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا واو امكنه في تلك الحالة ان يتخيل عضوا لم يتخيل جزءا من ذاته ولا شرطا في ذاته ومعلوم ان المثبت غير ما لم يثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فان قلت لما ثبت ان الانسان مدرك بنفسه وار المدرك ليس شيئا من البدن ثبت ان النفس ليس شيئا من البدن فما الحاجة الى مقدمه اثباته فقول اراد زيادة

رطب يختلط باليا يس يفيد الاستمسك الخ) اقول الا يظهر ان يقال ما اتفق عليه الناس \* الكشف

انما هو في الرطوبة بمعنى البلة والجفاف المقابل لها وحيث يمكن حل الكلام على الكلية على ما هو الظاهر (قال المحاكات) وهو الذى ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة) اقول يمكن ان يجلب بان اللازم بما ذكره الامام ان الين هو الكيفية

التي يكون بها الجسم مستعدا للانفعال عن المشكل الحاضر بمعنى انما فيه والصلابة كيفية يكون الجسم بها مستعدا لعدم الانفعال عن المشكل الحاضر بمعنى عدم الانفعال ومن المعلوم ان استعداد الانفعال وعدمه غير استعداد الاشكال بشكل الغير ﴿ ٢١٧ ﴾ وقبول الاشكال المختلفة بسهولة وعدمها كيف والنار ليست سهل التشكل

بشكل مختلف على ما نقله صاحب المحاكات عن الشيخ آنفا وقد صرح بعض الفضلاء بان شغل النيران لا يسهل تشكلاها بشكل مختلف بظروف مختلفة الاشكال كالترجيع والتسديس مثلا بل انما يكون دائما على شكل الصنوبري مع انها قالة الافعال عن الغير والانغمز (قال المحاكات لان استعداد الشيء من مقولة الاضافة) اقول اراد الشارح بالاستعداد الكيفيات الاعدادية والكيفيات الاستعدادية سواء كانت نفس الاستعداد او معروضاته لا يكون محسوسة بالذات لانهم جعلوا الكيفيات الاستعدادية قسيمة للكيفيات المحسوسة والرطوبة من الكيفيات المحسوسة فقطهر الفرق واعل من جعلها من المماسات اراد بها ما كانت ملموسة بالذات او بالعرض (قال المحاكات وثانيها ان اللين والصلابة الى قوله وما ذكر في تعريفاتها آ) اقول الظاهر ان قولي الشارح والشيخ انما ذكر آثارهما تامة للوجه الاول فصار الحاصل ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة واما الصلابة واللين من الكيفيات الاستعدادية القسيمة للكيفيات المحسوسة على مقتضى ما ذكره الامام وذكر الآثار في تعريف الصلابة واللين لتعمل ماهيتهما فيكون تعريفهما رسميا لهما واما الرطوبة واليبوسة فلما كانت من المحسوسات

الكشف ولا شك ان الاكشاف تزداد بالمقدمة الثالثة او نقول الاستدلال بالمقدمة الاولى مع احسنى المقدمتين الاخرين فكانه دليلان او نقول انما اورد المقضية اشالة لكونها مقدمة المقدمة الثانية فان بيان كون الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة بها ثم لما ثبت في ذلك البين ان ادراك النفس ليس بتوسط شيء وعسى ان يذهب الوهم الى اثباته بفعله اورد لوهم والتنبه عليه هذا هو الضبط قوله (وهو الوجه الذي ثبت به صور الانواع) فان الوجه الذي ثبت به صور الانواع هو الاستدلال بالافعال فانهم قالوا نحن نشاهد في انواع السائط والمركبات خواص مختلفة وكيفيات متغيرة فلا بد لهما من مبدأ وليس هو نفس الجسمية ولا المانعة بل شيء آخر هو لصورة النوعية فههنا اراد الشيخ ان يثبت وجود النفس لان جهة انها مدركة بنفسها فانها من هذه الجهة لا يثبت بالافعال بل من جهة انها مسددة الافعال ولما كان اظهر الافعال لهما الحركة والادراك استدلت بهما واليه اشار بقوله فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس الوصورة اي من حيث انها مبدأ بالافعال حتى يقال ان لنا حركة ولا بد لها من مبدأ وليس الجسمية ولا مراح بل شيء آخر وهو النفس والصورة فاعلم ان الصورة النوعية هي جوهر يقوم طبيعة نوع الجسم وقيد نوع الجسم احراز عن الصورة الجسمية لانها لو اقامت الجسم لانها تقوم عن الجسم ويخرج عن التعريف النفس الانسانية لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم الا انها لا تقوسه هكذا قيل وفيه نظر لان مقوم الجسم مقوم للنوع ولا يخرج عنه الصورة الجسمية ولو عرفت بانه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت عنه ومخلت فيه النفس الانسانية فهذا الحد كما ينبغي قوله (والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة) انما كان هذا اظهر لان حال الحركة لو اراد به السرعة والبطء لكان حال الحركة ما فيه الممانعة فيكون صلة الفعل لما نفع وقوله في جهة الحركة ايضا صلة له لانه ايضا محل الممانعة فيجتمع صلتان على الفعل بمعنى واحد وانه غير جائز لامتناع ان يقال مررت بزبد بعروا ملاذا فسر حال الحركة بوقت الحركة كان حال الحركة طرف زمان وفي جهة الممانعة صلة ولا امتناع في ذلك قوله (فكيف يلمس به)

فلم يكن ما ذكره تفسيرهما ﴿ ٢٨ ﴾ تعريفهما حقيقة لهما مما مر من ان المحسوسات لا يعرف بل تعرف ايضا لقطب لهما وليس المقصود تمييزهما عما يقربهما من الصلابة بل المقصود تمييزهما عما يشبه عند الجمهور بهما وعلى ما قررنا ظهر اندفاع سؤال الامام بهذا الوجه واما على ما ذكره صاحب المحاكات ففيه انه يدل على الفرق

والامتيان بينهما في نفس الامر وليس كلام الامام فيه بل في انه لا يظهر الفرق بحسب تفسير الشيخ وحاصل الوجه الثاني ان تعريف الرطوبة واليبوسة بما ذكره الشيخ على سبيل التجوز والامتيان التام غير مطاوع في امثال هذه التعريفات وحاصل الثالث ان غاية ما ذكرت ان الرطوبة ﴿ ٢١٨ ﴾ جزء مفهوم للين وهذا

بناء على حذف سهولة الفرق والاتصال عن تعريف الرطوبة والاكتفاء بسهولة التشكل على ماهو المشهور بناء على ان سهولة التشكل يرجع الى سهولة الانغماس عن المشكل الحاضر الذي هو جزء مفهوم للين على تفسير الشيخ لاعتبه وحاصل الرابع ان الشيخ ذكر في تفسير الرطوبة قيدا اخذ في تعريف اللين ما يقابله وينافيه وان كان قديرك في المشهور فكيف يتوهم من كلام الشيخ في تفسيرهما عدم الفرق وبما قرنا كلام الشارح ظهر اندفاع ما ذكره صاحب المحركات من النطر على الوجه الاول فكذا ما ذكره اخرا بقوله احداً فرقين غير صحيح لما قررنا ان مدار لفرق الثالث على المباشرة والتجاهل عن كلام الشيخ والبناء على ماهو المشهور والرابع على ماهو الحقوقي ورعاية كلام الشيخ والنظر الى القيسد المذكور فيه هذا تحققي المقام ( قال لمحات الاراء فعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر الخ ) اقول الذي يتلخص في هذا المقام من كلام الشيخ في انشاء ان الحرارة والبرودة ليستا مبدئين للانفعال بالذات وهما مبدآن بالذات لانفعال اخر سوى التسخين والتبريد والرطوبة واليبوسة مبدآن للانفعال بالذات اعني قبول التشكل بيسر

انما خص المس بالذكر لان المزاج كيفية ممارسة فالوارد عليه ان كان كيفية ملموسة شبيهة به لم يحصل الادراك واركان كيفية مضادة لعدم فكيف يحصل المس به فليس الكلام ههنا الا ان مبدأ الادراك او كان هو المزاج لم يحصل الادراك بالمس كما صرح به الامام في شرح قوله ( وهما متقدمان على الاتي ) اي الجمع والحفظ متقدمان على الاتي المستمر المتقدم على المزاج المستمر والحاصل الاستدلال على وجود الجامع والحفاظ بوجود المزاج المستمر لان المزاج المستمر يترقب على الاتي المستمر وهو يتوقف على وجود الجامع والحفاظ وقوله وهذا الاستدلال مؤكداً لدى قوله بحسب اعتبار المشاهدة اي هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدية فان كون لبدن من الاستقصات انما علم بتقطره في القرع والانبثق وتحليله الى بسائط وكون الجامع ادعاه ضعف او عدم تداعي لبدن الى الانفكاك امر مجرب علم بتكرار المشاهدة كما منذ ذكره في الفصل الذي يابيه ومن اظهر ان هذه القضية التجريبية لا دل لها في الاستدلال ضرورة ان العلم بها يتوقف على العلم بوجود الجامع فانما هي كاللمعة للدليل ذكرت لمزيد الايضاح قوله ( وانما وقع الاستدلال بالمزج لابقص ) لمبا قال اولاً ان غرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالافعال على وجود النفس وكان الاستدلال عليه بالمزاج مخافاً لذلك قال القصد بالحقيقة من الاستدلال بالمزاج التيسام لجواهر ليس وجود النفس بل المفصود الحقيقي هو مغارة النفس المزاج واما وجود النفس وثبت بالعرض ويمكن ان يقال الاستدلال بالمزاج راجع بالحقيقة الى الاستدلال بجميع اجزاء وحققها عن الانفكاك ويكون ايضا استدلالاً بالافعال وحصل جواب السؤال المشهور ان النفس الجامع المتقدم على المزج نفس الاوين والمتأخر عند نفس المولد قوله ( فكيف حدثت الصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها لم لا يجوز ان يكون القوة المصورة خادمة لنفس الام ) وكيف لا يكون كذلك وهي فائضة على المي في الرحم لتصور الاعضاء وتشكيلاتها ونحو ططها بعد حدوث القوة المولدة المفصلة على ما شهد به الكتب الطبية قوله ( يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبت في الفصل المتقدم ) اي في هذا الفصل ثلثة مباحث عن ان مبدأ الادراك والحركة شيء واحد بعينه وعن كيفية ارتباطه بالبدن وعن انفعال كل منهما عن الآخر فبين وحدة المبدأ بقوله فهذا الجوهر فيك واحد وكيفية الارتباط

او تسمر وليس مبدئين لفعل بالذات سوى الترطيب والتيسام والمراد بالكيفية الفعلية ﴿ بقوله ﴾ ما يكون بالذات مبدأ فعل سوى حصول مثل تلك الكيفية وبالايجابية هايكون بالذات مبدأ انفعال بالذات فيكون الحرارة والبرودة فاعلتين والرطوبة واليبوسة مفعلتين وايضا الحرارة والبرودة تفعلان في الرطوبة

والبيوسة وهما الانفعالات فيهما فالاوليان بالنسبة الى الثانيةين فاعلثان وهما بالنسبة اليهما منفعتان ومن هذا التفصيل علم وجه قوله ان الفعل بوسط الحرارة والبرودة اظهر واما كون الاولين منشأ الانفعالات ايضا كما علم من كلامه فخالف لما علم من كلام الشيخ ٢١٩ كذا ذكره بعض المحققين وههنا فرق آخر وهو ان الحرارة والبرودة بفعل

من غير خلط محالهما بحسب آخر بخلاف الرطوبة والبيوسة فانهما لاتفعلان بدون الخلط (قال المحاكات وفيه نظر لان احسد الفرقين غير صحيح) اقول يمكن ان يجاب ايضا بعد ما عرفت التحقيق بانناختار انه معتبر والمعتبر ضل زهل عنه فبني الكلام في الفرق الثالث على المماشات معه فقال ان الرطوبة جزء من مائة في اللين وفي الرابع صرح بفساد زهل عنه المعتبر ونبه على التباين والتقابل بينهما (قال المحاكات والا كان الشيء آلة لنفسه) اقول فيه نظر لان الآلة هي الجسم المتكيف بالكيفية من حيث انه جسم لطيف له حركة او نفوذ لا من حيث انه متكيف بتلك الكيفية فلا يلزم كون الشيء آلة لنفسه بل السلازم كون المحل وهو تلك الواسطة آلة لادراك ما يتحيل فيه اي الحكيفية العارضة له ولا يجذور فيه والاصوب ان يقال ان الجسم المتوسط لتكيف بالكيفية المدركة لكان ادراكه الكيفية المطلوبة مخلوطا بادراك الكيفية العارضة لذلك المتوسط هذا لكن هذا الوجه يدل على حكمة كون المتوسط خاليا عن الكيفية العارضة التي كانت واسطة في ادراكها لخلوه عنها في الواقع اذ لم يل المدركة

بقوله وله فروع فان النفس كائنين موجود مجرد والبدن جسم فكيف ارتبط المجرد بالبدن بمجرد فوجه الارتباط انها مبدأ القوى في بدن بها فمالها المختلفة وانفعال كل منهما عن الآخر بقوله فاذا احسست الى آخر الفصل قوله (اشرة ادراك شيء هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك) يريد ان يبين ان ادراك شيء حصول صورته عند العقل وتقريره انه لا شك ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك متمثلا عنده حاصلا واما ان يكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورتها الاسبيل الى الاول والاميل الى الثاني الذي لا حقيقة له في الخارج من الممدومات الممكنة او المتعقبات متحققا اصلا لا في الخارج ولا عند العقل لان معنى الوجود العقلي على ذلك تقدير لا يكون الوجود الحقيقة الخارجية عند النفس وليس لها وجود خارجي فتعين ان يكون الحقيقة المتمثلة صورة وهو المطلوب واعلم ان الشيء وجودين وجود في الاعيان وهو الوجود الاصيل الذي يحصل منه الآثار ويجري عليه الاحكام ووجود لا تأصل لها بل هو كالأصل الامر الخرجي وهو الذي يمر عنه بالصورة فكلام الشيخ انا اذ ادركنا شيئا فلان شك في تمثله عندنا فاما ان يكون وجوده هذا الوجود الخارجي المتأصل في نفسه وهو باطل او وجودا آخر غير اصيل وهو الوجود العقلي الذي يقال انه صورة ولنا في هذا المعنى كلمة جامعة وهي ان الاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صور فليتصور هذا الموضع على هذا الوجه وبدن يحمل الشبه الموردة في هذا الباب ومنهم من استدلل على المطلوب بانه اذا حصل لنا ادراك شيء فان لم يحصل فينا اثر في لنا بعد الادراك كحالتنا قبله وانه بين البطلان وان حصل اثر فان لم يطابق الشيء ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثرا دارا كاله وان طابقه فهو صورته وهذا الكلام وان كان حيدا الا انه لا دلالة فيه على ان الصورة ماهية المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ قوله (انما قدم الادراك) نال الامام انما قدم ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لان الحركة الارادية اما انقباضية او انبساطية والحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطلوب والانبساطية بواسطة ادراك المهروب ولاجل ذلك اي وانوقف الحركة على الادراك وعدم توقف الادراك على الحركة ذهب جمع الى انه ربما ينفك الادراك عن الحركة كما في بعض الحيوانات ولم يذهب احد الى جواز

دائما كان امرا مخلوطا والاولى ان يقال ان الادراك من تلك الوسائط عند فرض عدم الغير كيفية مدركة فهذا يدل على خلوها عن الكيفية مثلا لا سيما في الهواء كيفية مبصرة ولا سموعة ولا مشموعة من غير ان يكون هناك جسم آخر ولا يدرك من الرطوبة الاعابية كيفية مذوقة عند خلوها عن الجسم ذي الكيفية المذوقة

والظاهر ان المراد ان تلك الوسائط لم يتكيف بتلك الكيفيات على ان يكون مقتضيات ذواتها لانها خالية عنها ولا يتكيف بها اصلا اذ الهواء هو الحامل للكيفية المسموعة والكيفية المشعومة على ما تقرر الا انه ليس مقتضى ذاته بل حدث فيه من جسم آخر وكذا الرطوبة ٢٢٠ \* \* \* اللامية هي الحملة للكيفية

المذوقة بخلاف الابصار لان الهواء لا يصلح ان يصير محلا للكيفية المبصرة ( قال المحاكات واما الملووسات فلا يحتاج الى متوسط لا يتخلو الجسم عنها ) اقول فيه بحث اذ لا يلزم من نفي الدليل مطلقا نفي المدلول فكيف يلزم من نفي الدليل الخاص نفي المدلول فلا يلزم من عدم جرباب المحذور المذكور في المصبرات والشمومات والسموعات والمذوقات على ما يدرك كون وسائطها متكيفة بتلك الكيفيات في الملووسات ان يكون جميع الاجسام متكيفة بكيفية الملووسة الا انه بقول المقصود بيان محردان ليس في الملووسات هذا المانع الذي قد كان في غيرها فيمكن تحققها في جميع الاجسام ويحصل العلم بوجودها فيها بضم الحس والتجربة فتأمل ( قال المحاكات والمراد طلب ما يدل على ماهيات العناصر الخ ) اقول نحل الاستدلال على هذا المعنى عبر المتعارف واهل الباعثه على ذلك قول الشارح اورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لماهياتها وذلك ظن فاسد اذ مقصود الشارح انه اورد المسئلة في صورة المساواة حيث اتى بضمير الفصل وتعريف الخبر تنبيهها على انه يصلح ان يجمل

انفكاك الحركة عن الادراك في شيء من الحية انما فلما كان الادراك متقدما على الحركة طمعا استحق التقدم وضعها ولما كان الكلام في القوى المدركة فرعا على الكلام في الادراك ابتداء بتحقيق ماهية الادراك قال الشارح ويمكن ان يقال ايضا الحركة متقدمة على الادراك لان الحيوان انما يحتاج الى الادراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملايم لتحرك اليه ويدرك غير الملايم لتحرك عنه فالحركة غاية الادراك والغاية متقدمة على ذي الغاية ولا يحتاج لادراك الى الحركة وعدم احتياجها الى الادراك امكن انفكاك الحركة عن الادراك كما في النبات وسيعلم ان تقدم الغاية ليس الا في التصور فلا يلزم ليس الا ان ادراك الحركة متقدم على ادراك الملايم او غيره واما ان الحركة نفسها متقدمة على الادراك فلا بل القول بان الحيوان يدرك شيئا لتحرك اليه او عنه نصريح بتقديم الادراك على الحركة كما ذكره الامام والاولى ان يعكس ويقال الانفسار ربما يتحرك الى شيء ليدركه فيكون الحركة في الجملة متقدمة على الادراك وهذا القدر كاف في مقصده الشارح لانه يمكنه حيث ان يقول ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة فهو ظاهرا بطلان وان اراد ان بعض الادراك سابق على الحركة فبعض الحركة ايضا سابق على الادراك فتقدم الادراك على الحركة لا يكون وجهها لتقدمه في الوضع ثم قال لما كان بعض الادراك سابقا على الحركة كما بينه الامام وبعض الحركة سابقا على الادراك كما بيناه على ما اشار اليه بقوله ويمكن ايضا ان يقال فالادراك والحركة من حيث هما لا تقدم لاحدهما على الآخر بل احتياج الحيوان الى احدهما كاحتياجه الى الآخر ولذلك صار مبدأى فصلين متساويين فالوجه في تقدم الادراك انه اشرف لا لتقدم الطبيعي كما ذكره الامام وفي صمارة افهما مبدأ فصلين متساويين مساهلة بل هما ان من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي ربما لا يعلم ويوضع موضعه بعض لوازمه القريبة الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والمتحرك له لازمين في مرتبة واحدة وضعا موضع فصله الحقيقي وان لم يكونا فصليه في الحقيقة واهل مراده هذا القدر فهو كاف لاستشهاد ههنا قوله ( واذا حضر متصفا عنده بنفسه او بمثاله ) لقاتل ان يقول هذا يدل على ان ادراك المجردات بحصول نفسها في العقل لا بمثالها فان في نفسه في مقالة مثاله فالحضور بنفسه لا يكون حضورا بمثاله لكن ليس كذلك اما اولا فلانه

معرفا لان المقصود من ذكره تعريفه وتحصيل صورته التصورية كيف وقد قال الشارح \* \* \* مناه \* \* \* اول البحث اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة يعني انه اراد ان العناصر اربعة في الاربعة على وجه يخرج من بيان الحصر يعرف الاقسام اى ما يصلح لتعريفها ثم انت تعلم ان نحل الاستدلال على هذا المعنى بعيد غاية

البعد مع ان لفظ البعد لا يلائم وايضا قد صرح الشارح بعد ذلك عند قول الشيخ هذه هي اصول الكون والفساد بان المراد استقصاء المطلوب حيث قال بالخرى ان يتم بها عدة ذات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار المادة كان في هذه الاربعة ﴿ ٢٢١ ﴾ قوله حين يوجد خفيف مطلق بخوف نفس جهته فوق كالنار

حشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة الى آخر ما قال وقد نقل الشارح عن الامام هناك بقوله قال الفاضل الشارح انما سمي الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها استقصات المركبات لا غير بالاستقراء واما ان وظيفة الحكمة هي التمسك بالبراهين المفيدة لليقين لا ما يغيد الظن وهذا استقراء ناقص لا يفيد سوى الظن فجوابه انهم كثيرا ما يبنون الكلام على الاقناعات كما في اكثر لمباحث انصريات كالرعد والبرق والشهب والنيازك والزلازل الى غير ذلك لان البراهين اية في الاكثر لا يثبت بها خصوص العلة وتوويلهم فيها على انها بضم الحدس وبعض انقراي تعميد اليقين كما قالوا في اثبات كون نور القمر مستفادا من الشمس فان اختلاف تشكلات البدرية والهلالية عند قربه من الشمس والبعده عنها يغيد العلم اليقيني بان نوره مستفاد منها بضم الحدس وان كان هذا في نفسه لا يفيد سوى الظن ( قال الشارح كما ان النار اتخن من النحاس المذاب ) اقول سيحيى ان الاواني الرصاصية يشتد تكيفها بكيفية ما يجاورها حتى صارت كيفتها اشد من كيفية ما يجاورها ولا اختصاص لهذا الحكم بالمذاب كما زعمه الشيخ

مناف لما ذكره بعد هذا ان الامر الخارج عن النفس ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته واما ثانيا فلا نه لو حصل حقيقة المجرد في العقل فاذا تصورناها فلا نلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها في محلين وانه محال والجواب ان الادراك اما ادراك الماديات او ادراك المجردات اما ادراك الماديات فصورة منتزعة من الحقيقة الخارجية على التفصيل الذي سيذكره واما ادراك المجردات فاما ان يكون ادراك مجردات خارجة عن المدرك او ادراك مجردات غير خارجة اما ادراك المجردات الخارجية فهو ايضا حصول صورتها ولكن لا حاجة فيه الى انتزاع واما ادراك المجردات الغير الخارجية فهو حضور نفسها فتقول الشيخ هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك متناول للقسم الاول وللقسم الثاني بقسميه فان معنى التمثيل ليس مجرد حصول المثال حتى لا يتناول الا القسم الاول وبعض القسم الثاني بل حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او بمثل لها ولما كان حضور مثالها اعم من ان يكون منتزعا من المادة او لا يتناول القسمين جميعا فتقوله بنفسه يقتضي تناول بعض القسم الثاني لأكمله فلا اشكال قوله ( ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك ) فيه بحثان لفظيان احدهما انه سيذكر ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك فكيف سماه ههنا تعريفا والاخر ان الشيء ليس بمذكور في التعريف بل المعروف وهو قوله ادراك الشيء ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد بالتعريف ههنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه القوي الذي هو تبين الشيء وتصوره وعن الثاني ان الشيء مذكور في التعريف لا بعينه بل بضميره في قوله ان يكون حقيقته ثم الادراك ان كان بغير آلة فتمثل حقيقته انما يكون في ذات المدرك وان كان بالآلة فتمثلها فيها فغايه الادراك وهو الذات في القسم الاول والآلة في الثاني هو الذي يحضر الحقيقة المتمثلة عنده وهو معنى قوله يشاهدها ما به يدرك السؤال استعمال المشاهدة في التعريف وهي نوع من الادراك فهو تعريف بالاختصاص لان النوع اخص والجواب ان المشاهدة هي مجرد الحضور والحضور اعم من الادراك العقلي والحسي فلئن قلت مجرد الحضور لا يكفي في الادراك فربما يخصر المدرك عند الحس والنفس لا يكون مدركا له لعدم التفاته اليه فالجواب ان الادراك ليس مجرد الحضور عند

ابو البركات ( قال الشارح وليس سهولة التشكل الارفة اقوام ) اقول فرق ظاهر بين قول الانفصال بسهولة وبين قابلية الاشكال لسهولة بان يتشكل بشكل ما يحيط به بسهولة مثلا الماء اذا صب على ظرف مسدس صار شكله مسدسا واذا صب على المربع صار مربعا وليس الحال في شغل الثيران كذلك بل انها دائما كانت على

الشكل الصنوبري على ما ذكرنا سابقا نعم يفعل عن الغير بسهولة رقة قوامها ( قال الشارح وراعى القرب المذكور )  
 اى بين الكيفيات لابين الاجسام العنصرية والالم يشرع اولاذكريبوسة النار ( قال الشارح في هواسخن فهو اخف  
 والطاف ) اقول هذه الصفة تفيد مساواة طرفي القضية ﴿ ٢٢٢ ﴾ فلا يرد بان الموجبة الكلية

لا ينعكس كنفها ولا يلزم من كون  
 كل ما هو اسخن فهو اخف والطاف  
 ان كل اخف والصف اسخن والمفيد  
 ههنا هو هذا لان قوله لو لم يكن  
 الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف  
 والطاف هو لازم ذلك لنعكس لانه  
 في قوة عكس تفصيله وحيث يذني  
 ان يراد بقوله الحرارة تفضي الخفة  
 واللطافة ان مقتضى ليس الاياها  
 على ما يفيد التعريف بالجنس ثم  
 لا يخفى عليك ان كون ما هو ارد  
 فهو اقل واكشف على هذا الوحية  
 يؤيد ما ذهب اليه ابو البركات  
 من ان الارض ابرد من الماء ( قال  
 الشارح يتولد من اجسام نارية  
 فارقتها المبخونة ) وجه الاستدلال  
 ان الانقلاب انما يحصل بين عنصرين  
 اشتركا في كيفية واحتملا في الاخرى  
 فاذا علمنا انقلاب النار الى الصاعدة  
 وفي الصاعدة كيفيتان برودة وببوسة  
 ولا يمكن الاشتراك بين اثار وبينها  
 في البرودة لما ثبت من ان النار حارة  
 فثبت فيها البرودة ( قال الشارح  
 واختلاف الآثار الى آخره ) اقول ههنا  
 بحث اذ لو صح هذا لزم تبين مصدر  
 الحرارة مثلا لمصدر الرطوبة مثلا  
 فيلزم اشتغال الهواء مثلا على صورتين  
 ولو اجيب بتغاير الجهة فنقول يجوز  
 استناد الكل الى الصورة الحسية  
 بتغاير الجهات والاعتبارات ( قال

الحس بل الحضور عند النفس لحضوره عند الحس وفي الصورة المذكورة  
 لا حضور عند النفس وكلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة عند المدرك  
 دال عليه قوله ( واعلم ) لما كان الادراك هو اصول شئ عند النفس  
 اما حصوله في النفس او حصوله عند الحس فحصوله عند الحس لا يلزم ان  
 يكون حصوله في الحس بل اما ان يكون حصوله فيه او حصوله في آله واثله  
 اما محله كما في الابصار فانه يحصل الصورة المرتفعة في الرطوبة الجليدية واما  
 غير محله كحصول الصورة الحسية عند الحس المشترك فانه ليس حصوله  
 في محل الحس المشترك بل في محل متصل به قوله ( والاشياء المدركة )  
 الادراك مطلقا وهو حضور الشئ عند المدرك اما ادراك حضوري  
 وهو ان يكون نفس المدرك حاضرا عند المدرك اما ادراك انطباعي  
 وهو ان يكون صورته حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون  
 خارجا عن المدرك او لا يكون فالمدرك خارجا عنه فادراكه بحسب  
 حصول حقيقة ولا يجوز ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه  
 يكون ادراكه بحسب حصول صورته لا بحسب حصول حقيقة اما الاول  
 فلانه لو كان ادراك النفس بحسب حصول صورته لكان فيها فلا امتياز  
 بينهما لاتحادهما في الماهية واللوازم والعوارض والتالي باطل لوجوب  
 المغايرة بالضرورة وههنا كذا في صفات النفس او كان ادراكها بحصول  
 صورتها لا يجمع الثلاثان في محل واحد وانه محال ولهذا قسم المدرك  
 الى الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسمه الى ذات المدرك  
 وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والصفة انسانية واما الثاني  
 فلا ادراك حقيقة الشئ الخارج اما حصول نفس تلك الحقيقة  
 او حصول مثاله او الاول باطل كما حققناه قوله ( فنهى من جعل  
 الاضافة ) اعلم ان اذا ادركنا شئنا فلا شك ان ذلك الشئ يتميز و يظهر  
 عند النفس فلا يخالو اما ان يكون ذلك الشئ في النفس او من خارج فان كان  
 في النفس فهو الصورة كما مر وان كان من خارج النفس فظهوره عند  
 النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس اليه بها يظهر الشئ عند النفس  
 كما ان الصورة المحسوسة يظهر في الآلة وهي خارجة عنها لا فيها  
 فلم يبق بعضهم على دفع الاشكالات الواردة على القول بالصورة ذهبوا  
 الى ان الادراك اضافة للمدرك الى المدرك وهو باطل اما اولاً فلان وجود

الشارح وذلك لان الخ ) اقول هذا وجه آخر سوى ما ذكر من رقة القوام وغلظته ﴿ الاضافة ﴾  
 يختلف به حال الحركة من خارج المتحرك واراد بقوله فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة  
 في الاطراف اظهر ان الطلب والهرب الطبيعيين في اطراف المسافات التي يتحرك عليها المتحرك الاينى بالطبع

أظهر والمراد بالاطراف قرب المكان الطبيعي لذلك العنصر السدني له الميسل والحاصل ان الاطراف هي ما فيه الحركة لا المتحرك ويشمل الكل واقول الاظهر في شرح كلام الشيخ ان يقال مراده ان الميل الطبيعي في الطرفين ان الثقيل المطلق والخفيف \* ٢٢٣ \*

كلام الشيخ ان الحجر المسكن في الهواء رأس المنارة اذا وضعنا يدنا تحته نعلم انه ليس ميله وثقله اضعف مما اذا وضعنا يدنا تحت قدم الترسلا مع ان قعر البئر اقرب بمكانه الطبيعي وهو ما اذا كان مركز ثقله مطبقا على مركز العالم على ما ذكره الامام او ما اذا اتصل بكل الارض وانعدم نعم الحركات الطبيعية تشتد آخر الحركة ولكن ذلك ليس للقرب من المكان الطبيعي بل لامتداد الحركة الطبيعية يظهر ذلك بان يسهط حجرة تارة من رأس الجبل وتارة الى وسطه وتارة من مسافة قدرها ذراع او يقال يسقط تارة من رأس الجبل الى وسطه وتارة من وسط الجبل الى وجه الارض (قال لشارح لان قوما ذهبوا الى ان معنى بيانه وان كان مختصا بالاحتمال الثاني لانه صار مذهبا لبعض دون الاحتمال الاول لكن احتجاجه على وجه يبطل الجميع لانه جار في الجميع واقول فيه تأمل لانه ذهب ثابت بن قرة الى ان الاجزاء المفصلة عن الارض انما يتحرك اليها لانجذاب كل لارض اياها فاذا كان الاحتمال الاول ذهب اليه بعضهم ايضا قول ههنا احتمال آخر وهو ان يقال تلك الاجزاء المفصلة يتحرك الى الارض لا قسرا بل طبعالكن الجنسية ولتشابه لا طلب

الاضافة يتوقف على وجود المضافين فلا بد ان يكون المدرك موجودا فاما في الذهن فيكون صورة وهو الذي هربوا عنه واما في الخارج ولا يكون المدرك الاموجودا في الخارج فلا يكون موجودا في الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون الادراك جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن المدرك مطابقا للخارج وقد تقرر ان كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير لا يقال ما ذكرتموه وارد على الصورة ايضا فان الصورة المطابقة للمعوم اما ان يكون صورة الاشياء او صورة شيء والاول محال لان الاشياء لا مثاله ولا صورة وان كان صورة شيء فاما ان يكون شيئا في الذهن اوفي الخارج والاول باطل لان الثابت في الذهن ليس ماهية المعوم بل صورته ولثاني ايتس باطل والالزم وجود المعوم في الخارج وهو محال وايضا يلزم ان لا يكون الادراك جهلا لان صورة الشيء لا بد ان يكون صورة شيء موجود في الخارج والا كان اما صورة الاشياء او صورة شيء ثابت في الذهن فقد بان استحالة كليهما لانا نقول انها صورة شيء في لذهن وليس معنى صورة الشيء الا ان ذلك الشيء موجود في العمل وجودا غير اصلي لانها مثل اشياء آخر فبهذه العلم والمعلوم واحد متغايران بحسب الاعتبار علم باعتبار قيا مهيا بالذهن ومعلوم باعتبار ما هيته بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل والمعلوم هو الموجود الخارجي قوله (ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك) كأن سائلا يقول عرف الادراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك فهو تعريف دوري اجاب بان ما ذكره ليس بتعريف الادراك بل تعيين لمعناه فاننا نتعقل معاني متعددة منها معنى الادراك لكن ربما لا نفهم انه اي معنى من المعاني فاذا بين ذلك عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره وفي تعيين معناه فالتدائن احدهما انه مقول على الاحساس والتخييل والتوهم والتعقل فعين معناه ايتعرف حاله انه متواط عليها او مشكك والآخرى انك ظنن في الفلسفة فهموا من كلامهم ان مدرك الجزئيات الالكة وقد تبين مما لحظه الشيخ من معنى الادراك ان الادراك سواء كان بالالكة او بغيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس غاية ما في الباب ان الادراك ان كان بنفسها فالصورة حاضرة في النفس وان كان بالقوة الحاسة فالصورة يحصل فيها اوفي آلتها والمدرك في كلا القسمين هو النفس قوله

المكان الطبيعي هذا لكن هذا الاحتمال لا يضر في هذا المقام وهو ظاهر ولا في اثبات المكان الطبيعي للجسام لان كون الامكنة طبيعية انما ثبت بالبرهان المذكور لابان تلك الاجسام اذا خرجت عن تلك الامكنة وجدناها متحركة اليها حتى يقال لعل الحركة الى ما يجانسها لانه يجانسها الى تلك الامكنة مع ان هذا الاحتمال والذي

ذكر من قبل هما متقاربان يندفعان بما في الكتب المشهورة (قال المحاكات لان حصول الصورة الى آخره) اقول فان قيل حصول الصورة التي تحصل بالحركة تدريجي لا حصول جميع تلك الصور التي يقع فيها الحركة ففي كل آن كان صورة يكون تحصل المادة وتقومها بها فلنا هذا مني على ما سيحققه \* ٢٢٢ \* من مذهب الرازي ان كل

فرد من افراد ما فيه الحركة كالنقطة  
وانما يحصل شيء ما بالفعل بانقطاع  
الحركة (قال المحاكات ضرورة انتفاء  
الحركة الخ) اقول يكفي في تحقق الحركة  
تحقق افعالها ما فيه الحركة بالقوة  
القريبة من الفعل ولا يلزم وجودها  
بالفعل كما ذهب اليه الفارابي او يقال  
لما فيه الحركة فردوا حدسيال شخصي  
من اول الحركة الى انتهائها واركان  
كل فرد فرض في كل آن من الآتات  
المفروضة في انشاء الحركة كان فرضيا  
متفيا بالفعل ويكفي لتحقيق الحركة  
تحقق هذا الفرد والسيال وسأني تفصيله  
وتوضيحه (قال المحاكات هذا  
انما الخ) اقول ان العالم عبارة عن  
المجموع ومن المعلوم ان هذا البعض من  
المركب الذي كان ركنا البعض الآخر  
داخل في المجموع فصح اربعة  
المركبات اركاء واجزاء للعالم  
في الحقيقة كالأعضاء فيفيد الاول  
مخرج ذلك ثم تلك البسائط كما انها  
اجزاء اولية للعالم كانت اجزاء  
مشتركة بين الجميع واشار اليه  
الشارح بقوله فالاول الجميع وفيه  
ايماء الى وجه آخر لقيد الاول  
فان تلك البسائط لما كانت محتاجا  
اليها بالنسبة الى الجميع كانت متقدمة  
على الساقية بحسب النظر والاعتبار  
وكان صاحب المحاكات فهم من هذا  
ان المراد بجزء العالم ما كان جزءا

(فن اعتراضات الفاضل) هذه ثلثة اعتراضات الاول ظاهر والثاني  
ان يقال هب انما اذا ادركنا شيئا تميز ذلك الشيء عند العقل لكن لانسلم  
ان ذلك الشيء يجب ان يكون موجودا في العقل لم لا يجوز ان يكون صورة  
قائمة بنفسها او ببعض الاجرام الغائبة عنا واذا التفت النفس اليها  
او ارتفع الحجاب بينهما وبين النفس تعقلها والثالث انه لو كان الادراك  
حصول صورة مساوية للمدرك في العقل فاذا رأينا السماء حصل عندنا  
صورة مساوية للسماء فيلزم انطباع الكبير في الصغير والجواب عن الاول  
من وجهين احدهما اننا لانم ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج  
كانت جهلا وانما يكون لو كانت صورة ذهنية لحقيقة خارجية اما اذا كانت  
صورة ذهنية لما لا تحقق له في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلز الجهل  
والشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب لانه تبه عليه بقوله فيما سبق  
الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها  
وثانيهما ان الادراك يتمتع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة  
واللامطابقة ولو كان اضافة لا تمتنع وجودها اذ لو كانت موجودة  
يلزم ان لا يكون الادراك المدرك الا موجودا في الخارج كما ذكر من قبل  
واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة وفيه  
نظر لاننا نقول لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات الادراكية موجودة  
في الخارج وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة وعدمها والجواب عن  
الثاني اما عن احتمال كونها صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض  
في المحالات ومن المحال ان يكون لها صورة موجودة في الخارج  
وان يذهب اليه ذهاب واما عن احتمال وجودها في جسم فائت فهو  
انه من المحال الظاهر ولم يبين وكأنه يزعم فيه البسادة فلو خصص  
الاحتمال بالجسم فلا شك في استحالة لار الصورة العقلية ليست ذات  
وضع فاستحال حصولها في ذي وضع لكن الاحتمال لا يختص به بل في كل  
موجود غير النفس وربما يقال الصورة القائمة بنفسها او بغيرها  
ان كانت كافية في الادراك وجب ان يكون كل نفس شاعرا بهادئاما وهو باطل  
وان لم يكف في الادراك فلا بد من حالة زائدة عليها للنفس بها يحصل  
الادراك فالادراك ليس تلك الصورة بل هذه الحالة والجواب عن الثالث  
اننا لانم انه لو حصل صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير في الصغير

للجميع ولهذا اعترض بان هذا البعض من المركبات قد خرج بقيد العالم لانه ليس  
جزأه بل المركب آخر وقد عرفت مراد اشاره المحقق (قال المحاكات فاذا تحرك الخ) اقول ههنا بحث وهو انه  
لو كان الهواء ثقلا فلا بد ان يكون باخلا اما في الثقل المطلق لثقل المضاعف وليس كذلك اما اولا فيلخصهم

الثقيل المطلق في الارض والمضاف في الماء وايضا لا يصدق تعريف الثقيل المطلق ولا تعريف المضاف بشئ من المعنيين عليه وذلك ظاهر وايضا ما ذكره آنفا حيث قال واعلم انه لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة ﴿ ٢٢٥ ﴾ والالزم ان يكون الماء خفيفا صريح في ان الماء ليس بخفيف اصلا

ويلزم منه ان لا يكون الهواء ثقيل اصلا لا يقال ثقل الهواء وميله ربما كان قسريا بالضغط الناري والتهريف والتقسيم انما هو للطبيعي لانا نقول قدمر من الشارح المحقق ان الخفيفين ليس طالبا للمحيط بل للمكان الطبيعي والا لكان الهواء دائما في المكان القسري ولا شك ان الميل الى المكان الطبيعي لا يكون الا طبيعيا بل الجواب ان الثقل كما يصح اطلاقه على ما يكون ميله وحركته الى المحيط اكثر بان يتحرك اكثر المسافة بين المركز والمحيط حركة الى المركز وهو الذي عرف ههنا وقسم الى المطلق والمضاف كذلك يصح اطلاقه على ما يكون فيه ميل حركة طبيعية الى المركز في الجملة وبهذا الاعتبار يكون الهواء ثقيل وكذا الحال في اطلاق الخفيف على الماء وعند هذا اندفع اليراد ( قال المحاكات وحيث ان يحتاج الخ ) اقول فان قلت لا يتبين بهذه المقدمة الحصر المذكور اذن يقول ان العناصر خمسة اوستة لم يقل بان الامكنة اربعة بل الامكنة على هذا التقدير يكون خمسة اوستة ايضا كيف لا وسطح باطن كل عنصر يكون مكان العنصر الذي في جوفه قلت اذا ثبتت انحصار العناصر في الثقيل المطلق والمضاف في الخفيف المطلق

وانما يلزم لو كان محل الصورة الصغيرة صغيرا وصورة الكبيرة كبيرا وهما ممنوعان سند المنع الاول ثلثة احتمالات احتمال انطباع الصورة في مادة الجسم الذي هو الآلة او في القوة الجسمانية او في النفس على قول من يزعم ان الادراك حصول الصورة في النفس وان كان بالآلة ولا حظ بشئ من هذه المحال في الصغير والكبير واما سند المنع الثاني فاحتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة وان ساوته في الماهية كالكبير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا اي في سائر الادراكات بل لا يرد الا في الابصار والتخيل واما في سائر الادراكات من السمع والشم والذوق وغيرها فلا لانها لا يحس الا باشياء صغيرة فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير وانما يلزم لو كان محل الصورة الصغيرة صغيرا والكبيرة كبيرا وهما ممنوعان وكذا لا يرد في الموضعين على بعض المذاهب اما في الابصار فعلى القائلين بالشعاع واما في التخيل فعلى مذهب ابي البركات هذا محصل ما ذكره وفيه ضعف اما المنع الاول فلان صورة المقادير العظيمة والابعاد البعيدة لو كانت في الآلة او في النفس لكانت الآلة او النفس متقدة بتلك المقادير والابعاد لانها حاله فيها ووصفها واما المنع الثاني فلانا لا نحظ بالصورة على ما كانت عليها من المقادير والابعاد متميزة الاقطار والجهات فكيف تكون صغيرة بل نلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجب ان يكون في جزء من الذراع بلاد متعددة المحلات والسكك والخلجان والجماعات وجبال شاهجة وتلال عظيمة ومسافات نائية وبحار هائلة بل نصف الفلك بكواكب على ان قوله الاستبعاد ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك لان السائل لم يورد السؤال على سائر الادراكات ولا على سائر المذاهب بل على الابصار على مذهب الشيخ فلا طائل في ذلك الكلام اصلا والحق في الجواب ان حصول صور المقادير والابعاد في الآلة لا يستلزم تقديرها فان لتقديرها الكبير والصغير انما هي بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقدار في المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير كبيرا او صغيرا وبالنسبة الثانية يصير مدركا عافلا قوله ( ان الادراك معنى واحد ) يعني اذا راجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التي لنا في تصور الموجودات هي الحالة التي لنا في تصور المعدومات والمتعانت واذا كان

وفي المضاف والخفيف ﴿ ٢٩ ﴾ المطلق هو الذي جميع حركته الى المحيط والخفيف المضاف ما كان اكثر حركته اليه فعلى هذا مكان الخفيف المطلق ليس الا مقعر الفلك ومكان الخفيف المضاف ليس الا مقعر الخفيف المطلق اذ لو توسط عنصر آخر بينه وبين الخفيف المطلق لم يكن اكثر حركته الى المحيط على ما يظهر

في تأمل وهكذا في الثقلين فثبت ان الامكنة ليست الاربعاً وتحيث لا توجد في هناك عنصر آخر لزم استحقاق مكان واحد لعنصرين وذلك باطل بالمقدمة المذكورة فان قلت بالبيان المذكور كما يظهر انحصار الامكنة في الاربع كذلك يظهر انحصار العناصر في الاربع ضرورة انه لا يتصور تداخل ﴿ ٢٢٦ ﴾ الا جساماً فالحاجة

الى المقدمة المذكورة قلت بالبيان المذكور لا يندفع احتمال ان لا يكون كرة النار مثلاً ليس بنامة مكان الهواء بل مكاناً لعنصرين يكون مجموعهما كرة واحدة ( قال المحاكات اقول هذه المقدمة الخ ) اقول يمكن ان يقال لما قال الشيخ كالنار ولم يقل وهو النار وكذا في البواقي فهم منه ان ليس مراده انحصار العناصر في تلك الاربع المعينة والا كان حق البيان العبارة الثانية وايضا لو بني كلامه على ما ذكره لكان محتاجاً الى المقدمة المذكورة والى البيان الذي قررناه آنفاً وشي من ذلك لم يكن مذكوراً في كلام الشيخ فحمل الشارح الحق في كلام الشيخ كما هو مقتضى فكره الصائب ونظيره الثاقب على ان المراد حصر العناصر في الاربع لكن لا مأخوذاً بعنوان كونها ناراً وهواً وماءً وارضاً بل مأخوذاً باعتبار كونها نقبلاً مطلقاً ومضافاً وخفيفاً مطلقاً ومضافاً ( قال المحاكات وفيه بعد ) اقول انما كان فيه بعد لوقيل ببقاء النار في تلك المركبات بصرفها وسورتها اما لوقيل بوجودها فيها منكسرة السورة فلا بعد ( قال المحاكات لانه انما يكون الخ ) اقول لا يخفى على المتأمل ان كلام الشارح يدل دلالة ظاهرة على ما شرحنا قوله سابقاً ان الحجر انما يكون في مكانه

حالياً في تصور المعدومات هو ارتسام الصور فليكن حالنا في تصور الموجودات كذلك قوله ( ومنها - حصول الاستدارة ) تفرير السؤال على ما ذكره الامام انه لو كان الادراك حصول ماهية المدرك عند المدرك فاذا عقل الاستقامة والاستدارة او الحرارة والبرودة كان العاقل مستقيماً مستديراً حاراً بارداً وانه محال اجاب بان الاستدارة ان كانت جزئية فحلها الآلة وغاية ما في الباب ان يكون تلك الآلة مستديرة لكن لا يلزم منه ان يكون العاقل مستديراً وان كانت كلية لم يلزم ان يكون محلها مستديراً وهذا الجواب ليس كما ينبغي لان السؤال اوجه في الاستدارة الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم ان يكون الآلة مستقيمة مستديرة معاً وانه محال ولو وجه في الكليتين يلزم ان يكون النفس مستقيماً مستديراً اذ ليس معنى المستقيم والمستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدنا في النفس بل الجواب ان المستدير ما فيه استدارة خارجية اي عين الاستدارة وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية اي عين الاستقامة واما ما فيه صورة الاستقامة والاستدارة فلا يلزم ان يكون مستقيماً مستديراً ثم قال واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حاراً فان النار ههنا صورة الحرارة لا عينها سلمنا ان الحاصل نفس الحرارة لكن انما جعله حاراً لو كان قابلاً للحرارة وهو ممنوع ولو سلم انه قابل فانما يصير حاراً لو كان خالياً عن ضد الحرارة والجواب هو الاول فان النار ما فيه عين الحرارة لا صورتها وصورة الحرارة وان شاركت الحرارة الخارجية في الماهية الا ان النار ليس ما فيه ماهية الحرارة مطلقاً بل ما فيه الحرارة الخارجية واما الجواب الثاني والثالث فضعيفان لان الحرارة اذا حاصرت في النفس فكيف لا تكون قابلة لها وكيف يجوز حصول ضد الحرارة فيها قوله ( واما احتجاجاته ) قال الامام الحجة التي ذكرها الشيخ لم تنتج الا ان المدرك حاصل في الذهن واما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر آخر وراء ذلك فلا دلالة عليه والحق عندنا ان الادراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة في العقل او بينها وبين الامر المتقرر في الخارج وانا اقول لاشك اننا اذا ادركنا شيئاً يتميز ذلك الشيء عند العقل ويظهر فليس معنى ادراك الشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشيء

الطبيعي لو اتصل بكله وانعدم الميل فيه حينئذ واما على تقدير انفصاله عنه فليس في مكانه الطبيعي وقد جعله صاحب المحاكات على ما حمل اولاً كلامه عليه ولا يخفى بعده اذ ليس للانفصال مدخل في عدم انطباق مركزه على مركز العالم اذ انطباق مركزه على مركز العالم يتصور على تقدير

انفصاله عن الكل وضلي تقدير اتصاله به ( قال المحاكات وجوابه انه الخ ) اقول فان قلت هذا لا يجزئ  
في المركبات المتوالة فان انواعها قديمة فكيف يتقدم الاشخاص عليها زمانا قلت اللازم حدوث  
اشخاصها لانواعها ﴿ ٢٢٧ ﴾ المحفوظة بتعاقب الاشخاص الحادثة وذلك كتقدم المزاج على

المتغير موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الوجود في العقل تبين من ذلك  
جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصواها عند العقل وهذا امر جلي  
لا يحتاج الى زيادة نظر ثم من دلاله على ما عنده ان ادراك السواد او كان  
عبارة عن حصول ماهية للشيء لكان الجماد الموصوف بالسواد مدر كاله  
لان السواد حاصل له والجواب بالفرق بين حصول العرض لموضعه  
و بين حصول صورة المدرك للمدرك فان الاول حصول موجود اصيل  
لموجود اصيل والثاني حصول غير اصيل لاصيل ومنها ان حقيقة الادراك  
لو كانت عبارة عن حصول شيء لمجرد لكننا اذا تصورنا موجودا ليس  
بجسم ولا جسماني واعتقدنا حلول السواد فيه وجب ان نقطع حينئذ بكون  
ذلك الوجود عالما بذلك السواد وليس كذلك فالما بعد العلم بانه تعالى ليس  
بجسم ولا جسماني قد نشكك في انه يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلا لغيره  
فعلما ان كون الشيء عالما بشي مغاير لحصول ذلك الشيء وهذه شبهة  
واحدة على ما حررها الامام والشارح جعلها شبهتين الشبهة الاولى  
ظاهرة وتقرير جوابها ان حصول السواد للمجرد ان ار يديه حصول  
صورة عين السواد فهو محال لانه على سبيل حلوله في الاجسام وان  
ار يديه حصول صورة السواد له فن اعتقده جزم بعلمه به لانه معنى  
العلم واما الشبهة الثانية فتوجيهها اننا نعلم ان الله تعالى مجرد ونعلم ان المجرد  
حاصل لذاته ونعلم ان فاعلية الغير حاصلة له فاركان العلم حصول شيء  
لمجرد لم يشكك في ان الله تعالى عالم بذاته وبفاعليته وتقرير الجواب  
ان حصول الشيء للشيء يكون تارة على وجه الحضور وتارة لا على ذلك  
الوجه والوجه الاول هو العلم في علم حصول الله لذاته وحصول فاعليته له  
على سبيل الحضور قطع بكونه عالما بذاته وبفاعليته وانما التشكك لعدم  
تحقق ذلك الوجه وانما جعلها شبهتين لان الاول على الادراك  
الانطباعي والثانية على الادراك الحضورى وتذبيها على تخطئة  
الامام في وصف المجرد بالسواد ولهذا شاع عليه بانه جهل وسخف  
ومنها ان تعقلنا لذاتنا اما ان يكون نفس ذاتنا او امرا زائدا عليها والاول  
باطل بوجهين احدهما ان تعقلنا لذاتنا لو كان نفس ذاتنا فعلنا بعلمنا  
بذاتنا اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا ولا يكون فان كان وجب  
ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا

كل فرد منها دون انواعها ( قال  
المحاكيات ونقص الخ ) اقول النقض  
بالمزاج بتصوره على وجهين احدهما  
وهو الذي قصده على ما يدل عليه  
جوابه ان اولية الصورة لم يتحقق  
بانسبة اليه ولا يخفى سخافة هذا  
النقض واندفاعه بما ذكره وثانيهما  
انه صدق هذا على المزاج لان حلوله  
سابق على حلول الصورة وما يتبعها  
من سائر الكمالات والجواب الذي  
ذكره لا يدفع هذا واقول في الجواب  
عنه ان كان كل نوع ما يكمل  
ويتم به ذلك النوع وهذا التعريف  
لا يصدق على المزاج بالنسبة  
الى النوع المركب لتقدم المزاج عليه  
فلا يصدق عليه انه يكمل ويتم به  
ذلك النوع اذ النوع لم يحصل بعد  
وانما يصدق عليه بالنسبة الى الانواع  
البسيطة على ما يشير اليه صاحب  
المحاكيات وحينئذ نقول يخرج بالنسبة  
الى المركب بقيد الكمال الذي هو  
القسم فلا يصدق عليه انه اول  
شيء اى اول كان يحصل في المادة وبما  
ذكرنا ينسحق ما يتوهم ان المزاج  
اولم يكن من الكمال الاول للمركب  
ولم يكن كالاثنائيه ايضا تقدمه  
عليه لم يكن كالاصلاح ( قال المحاكيات  
كانت النفس الخ ) اقول وايضا  
اطلاق الصورة على النفس المجردة  
غير متعارف فيما ينبغي بناء

الكلام على التشبيه والمساخمة اعتمادا على انسياق الذهن الى ما هو المراد فتأمل فيه ( قال المحاكيات وهذا  
الكلام الخ ) اقول مراد الشارح من عدم التسليم ليس المنع المصطلح وهو طلب الدليل بل انكاره وابطاله  
الا انه لم يتعرض لدليله صريحا بل اوى الهجاء بقوله حالة التركيب والدليل عليه المزاج وظهوره

لم يذكره صريحاً ( قال المحاكات والشارح نبه على التقديمين اللذين الى قوله حتى لم يتوقف الحكم فيهما  
 الاعلى تصور الصور والكيفيات ) اقول فيه نظر لان ما ذكره انما يقيد وضوح نفس الحكم لا تصور اطرافه  
 ولو كان المراد ايضاح تصور الاطراف لم يتجج الى ذكر ﴿ ٢٢٨ ﴾ الافراد القضية بل يكفي تمثيل

الاطراف بجزئياتها مثل ( قال المحاكات  
 كان الضعف الخ ) اقول اذا ضعف  
 كيفية السواد مثلاً حين الضعف  
 لاشك انه يبقى جنس السواد ويبدل  
 اتواعه بناء على ما تقرر ان الاشد  
 والاضعف متفقان في الجنس مختلفان  
 في النوع وحيث فنقول ان كان  
 المراد نفي الاشتداد والضعف  
 بهذا المعنى عن الصور فنختار  
 الشق الاول ونقول قوله كان ذلك  
 بطلانا للصورة لضعفها ان اراد به  
 انه بطلان للصورة الاولى والنوع  
 الذي كان فسلم لكن بطلانه ممنوع  
 لان المفروض ضعف جنس الصورة  
 المشتركة بين الاشد والاضعف  
 وان اراد به انه بطلان لجنس الصورة  
 فمنوع والسند ظاهر وان كان المراد  
 نفي الحركة في الصورة مطلقاً سواء  
 كان افراد ما فيه الحركة مختلفة  
 في النوع كما في الحركة الكيفية ام لا  
 كما في الحركة الازنية فيمكن اختيار  
 الشق الاول على ما قررنا ويمكن  
 اختيار الشق الثاني ايضاً ويقال  
 ذلك الزائل وان كان عرضاً بالقياس  
 الى النوع الذي فرض الحركة فيه  
 لكن لما كانت حصة منتزعة من ذلك  
 النوع كان ضمه فالذلك النوع كما ان  
 الزائل في صورة الحركة في السواد  
 لما كانت حصة متوهمة من السواد  
 انتزعه العقل بمعونة الوهم من

بذاتنا وعلماً بذاتنا عين ذاتنا فيكون علماً بعلمنا بذاتنا عين ذاتنا لكن  
 عين ذاتنا حاصلة فيكون علماً بعلمنا بذاتنا ايضاً حاصلاً بالفعل وهكذا  
 في سائر التركيبات فيلزم ان يكون الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل  
 وهو مكابرة وسفه وان لم يكن نفس علماً بذاتنا لم يكن علماً بذاتنا نفس  
 ذاتنا لانه لو كان علماً بذاتنا نفس ذاتنا لكان علماً بعلمنا بذاتنا نفس  
 علماً بذاتنا والمقدر خلافه والجواب ان لعلمنا بذاتنا حيثية بين بالذات  
 وبهذه الحيثية نفس ذاتنا ونوع من الاعتبار وبهذه الحيثية مغايرة له  
 وتحقيقه ان علماً بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضرة لذاتنا وليس ههنا  
 الامر واحد بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تفسير بحسب الاعتبار  
 فان ذاتنا باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضره وهو باعتبار انه  
 حاضر معلوم وباعتبار انه حاضره عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار  
 والامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور  
 الغير المتناهية بالفعل الوجه الثاني ان العلم بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن  
 العلم حصول الشيء للشيء لان حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشئين  
 كما في الاضافة والايحاد والجواب ان التغاير بحسب الاعتبار كاف في العلم  
 فان قلت فليكيف التغاير بحسب الاعتبار في الاضافة والايحاد اجاب بانه  
 كاف في الاضافة ايضاً واما في الايحاد فلا لان الموجد يجب ان يكون  
 متقدماً بالذات على الموجد وذلك يستلزم التغاير بالذات ومنها ان الصورة  
 تحصل في الخيال ولا يحصل ادراكها الا اذا طالعها الحس المشترك وكذا  
 الصورة تنطبع في الجليدية والابصار لا يحصل الا في ملتي العصبين  
 والا لكننا ابصرنا الشيء الواحد شئين لان المنطبع في كل في واحد  
 من الجليديتين صورة اخرى فلا يكون الادراك نفس حصول الصورة  
 والا لكان الادراك حيث الصورة بل الادراك حالة نسبة اضافية  
 فانما اذا ابصرنا شيئاً فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه فقوله الصورة  
 تحصل في الخيال او في الجليدية اف وقوله والادراك يكون في الحس  
 المشترك او في ملتي العصبين نشر فذلك وجهان من الاعتراض كما ذكره  
 الامام قوله ( وانواع الادراك اربعة ) لان المدركات اما جزئيات  
 مادية او غير جزئيات مادية اما الجزئيات المادية فاما محسوسة او غير  
 محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس

السواد لاشد كان السواد يضعف بل نقول لا معنى للضعف الا الانتقال من الفرد الاشد الى الفرد  
 الاضعف ( قال المحاكات فيكون النوع الخ ) اقول فيه نظر لانه ممنوع بل لقائل ان يقول نفس احد الشخصين  
 اشد من نفس الآخر لانه اشد مثله في حصول النوع ويصدق عليه ولولزم من الانيحاد في النوع

التشكيك في النوع للزم من الاشتراك في الجنس التشكيك فيه سواء بسواء فلزم عدم الاشتراك بين الأشد والاضعف من الجنس أيضا والحل مامر ( قال المحاكات لا يكون افراد النوع واحدا لما تقرر عندهم ان الماهية واجزائها ) اقول فيه بحث اذا ذكره \* ٢٢٩ \*

من افراد نوع واحد يجسري في صورة كونها افراد الجنس واحد وكما ان النوع لا يكون مقولا بالتشكيك على جزئياته كذلك الجنس على ما اعترف به لكنهم صرحوا بان الاشد والاضعف مختلفان نوعا ومختلفان جنسا وايضا لا شك انها داخلة تحت مقولة الكيف بل تحت الكيفية المحسوسة والحق ان مجرد كون احدهما اشد من الآخر لا يقتضي كون المقول عليها كالنوع والجنس مختلف الحصول بالنسبة اليهما حتى يلزم التشكيك في الذات بل الحق ان نفس احد السوادين اشد من نفس الآخر لانه اشد منه في مفهوم ذاتي او عرضي على ما صرح به بعض المحققين ( قال المحاكات والجواب الحق الخ ) اقول يعني ان الباقي فرد واحد من السواد مشخص من اول الحركة الى متنهاها لكنه سيال غير قار وما اضيف اليه من مراتب الشدة والضعف وان كان عارضا بالقياس اليه الا ان ذلك حركة في ذات السواد اذ لا معنى للحركة في ذات السواد الا ان يكون المتحرك فرد واحد من السواد غير قار بحيث يكون المفروض منه في كل آن اشد واضعف من المفروض في الآخر على ما ممر آنفا اقول هذا الجواب جاري في اصل الدليل لان

اولا يتوقف وهو التخييل وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات غير مادية واما ما كان قادرا كما التعقل الا انها اذا قيست الى مدرك واحد كانت ثلثة لانه يحس ثم يتخيل ثم تعقل وسقط اعتبار التوهم لان الموهوم غير المحسوس والتخييل بالابصار لانه اظهر والا فالجنس اعم من حس البصر والسمع والشم والذوق واللمس فان الماهية حصلت عند القوة الالامية صورة الملموس مع حضور المادة واكتشافها بالفواشي الغريبة وكذا في الحواس الاخر والمراد من الفواشي الغريبة العوارض التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخرجي واما لوازم الماهية فلا تكون غريبة عنها ولا يمكن ان يزال والغريبة يمكن ازالتهما عن الماهية وتثبت الماهية عند التعقل والغريبة تختص بحالة الاحساس والتخييل وجعل الامام قوله لوازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته تفسير الفواشي الغريبة وعلى هذا يدخل فيها لوازم الماهية لان زوالها لا يؤثر في زوال الماهية بل الامر بالعكس فربما يجمع امكان زوال جميع الفواشي الغريبة واختصاصها بحالة الاحساس والتخييل بل المختصة بهما الغريبة المشخصة لكن الانسب بلفظ الغريبة ما ذكره الشارح قوله ( وقد اورد في هذا الموضع سواليا ) وهوانهم ذكروا ان العقل يقدر على ان يترزع من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة الكلية وهذا الحكم يشمل على امرين احدهما ان الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة والآخر انها كلية مشتركة بين كثيرين وهما باطلان اما الاول فلان الصورة العقلية جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فيكون شخصيتها وعرضيتها وحلولها في النفس ومقارنتها بصفات عوارض غريبة عن ماهية تلك الصورة فلا يكون مجردة عن سائر العوارض الغريبة واما الثاني فلان الصورة الموجودة في نفس زيد لا يكون جزءا من الافراد التي وجدت قبل زيد والتي توجد بعد زيد لان وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت جزءا من تلك الافراد لزم وجود الكل بدون الجزء وانه محال واذا لم تكن جزءا منها لم تكن مشتركة بينهما فلا تكون كلية واجاب بان الكل المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية فان المشترك هو الموجود في الخارج الذي هو جزء الافراد وهو ايضا في نفسه مجرد عن العوارض

المحذور في هذا الشق انما الازم المستدل من قبل ما فيه الحركة لا من قبل المتحرك وما فيه مشترك بين الدليل وصورة التقص فان قيل لا بد من المغايرة بين المتحرك وما فيه الحركة قلت اولانا هذا القائل يجعل المتحرك النوع وما فيه افرادة فيحصل التباين وانما يان هذا لو لم كان دليلا آخر بل الحق بعد اختيار هذا الشق

أن يقال أفراد ما فيه الحركة كلها موجودة بالقوة على ما اختاره الفارابي والمنحرك بالفعل لابد أن يكون موجوداً بالفعل وأما كون ما فيه الحركة لابد أن يكون موجوداً بالفعل فليس بلازم على ما عرفت بل يكفي كون المنحرك متصفاً بالتوسط بين تلك الأفراد وذلك التوسط موجود في الخارج ﴿ ٢٣٠ ﴾ والقول بأن ههنا فرداً واحداً

شخصياً باقياً من أول الحركة إلى آخرها غير قار من المفولة التي يقع فيه الحركة مع أنه في كل آن يفرض فرد آخر بل نوع آخر كما في الحركة الكيفية مما لا يقبله العقل وإذا لم يكن شيء من أفراد النوع موجوداً بالفعل فلم يكن النوع أيضاً موجوداً بالفعل فلم يتصف بالحركة بالفعل لكن يلزم على هذا أنه لم يوجد شيء من أفراد الحرارة مثلاً في أثناء الحركة في السخونة مع ظهور أثر الحرارة والاحساس بها والتزامه مشكل بل نقول لابد في كل آن من فرد آخر موجود بالفعل لأن المحسوس في كل آن ما يكون أشد أو أضعف بالفعل من المحسوس في آخر وكذا يختص بآثار مخالفة لآثار الآخر اللهم إلا أن يقال أفراد الحرارة كلها موجودة بالقوة لكن المتوسط بينها موجود بالفعل لأن الحركة التوسيطية موجودة بالفعل ولعل تلك الآثار ترتب عليها واختلافها لاختلاف قربها وبعدها بالنسبة إلى المبدأ والمنتهى وأما حديث الاحساس فجوابه أن لا عبرة بالاحساس بعد قيام البرهان القائم على خلافه كما قالوا في احساس الأمور الغير الواقعة كبيض الثلج وعند ذلك ظهر اندفاع النقص والاشكال أيضاً ( قال المحاكيات إذا عرفت الخ ) أقول فيه نظر لأن ما ذكره الإمام

فألصورة العقلية وإن كانت جزئية إلا أنها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلّي يقال إنها كلية مجردة بالعرض والمجاز والمأصل أن الكلّي المجرد ماله الصورة وأنما سميت الصورة كلية لأنها صورة الكلّي لا لأنها في نفسها كلية قال الشارح القول بأن الكلّي موجود في الخارج باطل إذ لا شك أن زيدا في الخارج إنسان وعمران إنسان آخر فالإنسان المشترك بينهما في الخارج إما أن يكون موجوداً في كل منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في أمور متعددة وأنه ضروري الاستحالة وإما أن يكون موجوداً فيهما فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الإنسان بل جزءاً منه وبعضاً منه هذا خلف وإذا ثبت أن الانسانية ليست شيئاً واحداً في الخارج فالانسانية الواحدة لا توجد إلا في العقل لكن إياها اعتباراً باعتبار بحسب الذات وبهذا الاعتبار صورة شخصية في نفس شخصية واعتبار بحسب مطابقتها للأشخاص وبهذا الاعتبار كلية ومعنى مطابقتها أنها لو تحققت في الخارج لكانت عين أحد الأشخاص واحد الأشخاص أو تجرد عن الشخصيات وحصل في العقل كان عين تلك الصورة وعلى هذا سقط السؤال أما الأول فلأن المراد بتجرد الصورة العقلية ليس أنها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض الخارجية واكتنافها بالعوارض الذهنية لا في ذلك وأما الثاني فلأن الصورة العقلية ليست جزءاً للأشخاص في الخارج ولا يلزم أنها ليست مشتركة لأن اشتراكها ليس معناه أنها جزء لأفرادها في الخارج بل معناه مطابقتها للأفراد وهي متحققة والصورة العقلية بهذا الاعتبار أعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المحققون من المتأخرين قوله ( وأما ما عرفت في ذاته برئ عن الشوائب المادية ) قدم في الدرس السابق أن الشيء إما أن يكون مادياً أو غير مادى فإن كان مادياً كالجسم والشكل واللون يحس ثم يتخيل ثم يتعقل حتى يتجرد أولاً بتجرداً تاماً ثم يتجرد تجرداً وسطاً ثم يتجرد بالكلية فإن الصورة التي يحس بها يحضر عند المدرك مع المادة وإذا تخيلت تجردت تجرداً أشد لأن المادة لو غابت أو بطلت لم تبطل الصورة الحياوية إلا أنها لا تجرد عن الواحى القريبة فإن تخيلها على حسب الصورة المحسوسة

﴿ على ﴾

كما يدل على ما ذكره يدل أيضاً على عدم اشتداد المحل في الصورة لجريانه فيه فيقال لو اشتد المحل في الصورة فعند الضعف لا يخفى أما أن يكون نوع الصورة باقياً أولاً فإن لم يبق كان ذلك بطلاناً للصورة لا بضعف التخيل في الصورة المستلزم لضرورة الحسب الضعيف المستلزم لبقائها وإن بقى كان الضعف يزوال

فترض الى آخر ما ذكره فلا يكون في ذات الصورة فكون الاشتداد والضعف صفة للمحل لا ينافي كون الشدة والضعف صفة للحال بل يستلزمه فالحق ان يحتمل كلام الامام على هذا ومعنى كون الصورة لا يشتد ولا يضعف ان المحل لا يتحرك في طوائفها \* ٢٣١ \* الشديدة والضعيفة لان الصورة هي المتحركة وحينئذ

فالجواب عنه على ما يستفاد من الشرح ان تحقق الحركة يقتضي ان لا يكون تقوم المحل المتحرك بالحال لما تقرر ان جميع افراد الحال كانت بالقوة فالتقوم به المحل يكون بالقوة ايضا فلا يتصف بالحركة بالفعل وحينئذ فقول الشارح فالأخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال رد هذا البعض الذي ابطال الشيخ في الشفاء مذهبه لانه رد الامام والجواب عن دليله (قال المحاكمات فلو تحركت الهوى) اقول قال سيد المحققين قدس سره في حاشية التجريد وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهوى ليست الاشياء بالقوة لانحصل موجوده بالفعل الا بالصورة المعينة وذلك كما تقدم من انها في وحدتها وتعددتها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فاوكانت في ذاتها متحصلة بالفعل لمكانات كذلك والبحث في ذلك بعد مجال اقول في كلامه قدس سره اشارة الى انه يتوجه على هذا الكلام بحث بعد القول بان الهوى ليست الاشياء بالقوة ولا تحصل موجوده بالفعل الا بالصورة المعينة اقول وذلك لوجوه الاول ان هذا لو تم فانما يثبت به في حركة الهوى في الصورة والحركة في الجوهر اعم من ذلك اذ يجوز ان يكون الصورة النوعية حالة

على قدر معين وكيف معين ووضع معين واذا تعطلت تجرد عن المادة وشوائبها واما الوهم فهو يدرك بمشاركة الخيال معاني جزئية مأخوذة من الصور وهي ليست في سلسلة الدركات المترتبة في التجريد واما غير المادى فهو معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد فقله الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لخواص غريبة قضية مشتملة على تكرار او استدراك لان قوله لا يتعلق باللواحق الغريبة ان اراد به عدم امكان لحوق اللواحق الغريبة فكأنه قال ما لا يمكن ان يلحقه اللواحق الغريبة لا يمكن ان يلحقها وهو تكرار وان اراد عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك اذ يكفي ان يقال المجرد عن المادة لا يمكن ان يلحقه لواحق غريبة ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادة وانما يلحقه اوازم الماهية وقوله وهذا تصريح بان اوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة انما يتم لو كان قوله التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته صفة كاشفة للواحق الغريبة وهو غير لازم لجواز ان يكون صفة مختصة وقوله فذلك الشيء لا يمكن ان يتكرر تغريغ على عدم لحوق الغريبة فرع امر بن احدهما ان المجرد لا يتكرر الا بالماهية فان تكرره بحسب الافراد يستلزم ان يلحقها في افرادها غواش غريبة وعوارض مشخصة والاخر انه معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد وانت تعلم ان الفرع الاول لا حاجة اليه في بيان المطالب الذي هو بصدده فهو ادخال اجنبي في البيان ثم كأن سائلا يقول فابالنا لا ندرك جميع العقول والنفوس مع براءتها من المادة وكونها معقولة بذاتها فاجاب بقوله لعلة من جانب ما من شأنه ان يعقله فان اشتغلنا بالعلائق الجسمانية بمنعنا عن ادراكها وبظهر من هذان المجردات تعقل ذاتها وغيرها من المجردات لان ذواتها معقولة بذاتها وليس لها عائق ومانع فكل مجرد عقل وعقل ومعقول لذاته واما النفوس السماوية فهي ايضا تعقل ذواتها ادلا عائق لها عن ذواتها واما غيرها من المجردات فاعلم العلائق الجسمانية يمنعها عن ادراكها والضمير في قوله بل لعلة يعود الى العمل وهو الظاهر واما اعادته الى ما هو يرى من الشوائب وهو المعقول فتوجب ان يكون قوله بل من جانب ما مستدركا اذ يكفي ان يقول واما البرى من المادة فهو معقول بذاته ولعله من شأنه ان يعقله اى يعقل ذاته ثم ههنا بحثان الاول

في الجسمانية او في الجسم فيحرك الصورة الجسمانية او الجسم المطلق في الصورة النوعية ولا كلام في ان الصورة الجسمانية والجسم متحصل بالفعل فيمكن له الحركة الثانية انا لو سلمنا ان المتحرك هو الهوى لكن يجوز ان يكون قد تحصلت بالصورة العنصرية بالفعل ثم تحركت في الصورة المعينية اذ من المعام ان تحصلها

بالفصل لا يتوقف على تلك الصورة والالما وجدت بالفعل قبل التركيب الثالث انه تقرر ان المتحرك حين  
الحركة فردا واحدا سياتي شخصيا باقيا من اول الحركة الى انتهائها مثلا المتحرك في الاين له اين واحد مستمر  
والمتحرك في الكيف له كيفية واحدة مستمرة لكنه سياتي يمكن ﴿ ٢٣٢ ﴾ ان يفرض فيه كيفيات غير

متناهية كل منها في آن وتعدد  
افراد الايون والكيفيات انما هو  
بالقوة دون الفعل وحينئذ نقول يجوز  
الحركة في الجوهر على هذا النحو  
بان يكون للمتحرك صورة واحدة  
سائلة مستمرة والمفروض منها في كل  
آن شخص آخر لكن تعددها بالقوة  
والهوى انما يتحصل بالفعل بتلك  
الصورة الشخصية السائلة هذا على  
ان القول بان الهوى لا يتحصل بالفعل  
الابصورية معينة شخصية لا يلائم  
ما مر ان شخص الهوى بما هي  
الصورة وقول صاحب المحاكات  
او تحركت الهوى في الصورة كان  
قبل تبدل الصورة الى الخ اجراء  
للكلام على التشبيه والافق صورة  
حركة الهوى في الصورة الجسمية  
لا يلزم الاتبدل الشخص لا تبدل  
الحقيقة وانت خبير بانه لو تمك بما ذهب  
اليه الفارابي من ان جميع افراد ما فيه  
الحركة كانت بالقوة تندفع البحث  
الآخر (قال المحاكات قوله الشديدة  
والضعيفة التي يكون الى قوله لادخل  
لها في اثبات الكيفيات عن الصور)  
اقول عدم مدخايتها في هذا لا يستلزم  
ان يكون مستدر كما اذلا شك ان له  
دخلا في كون الصور النوعية هي  
الطبايع وهذا هو ملك ملاك الامر  
في الفصل الاتي فكيف يكون مستدر كما  
(قال المحاكات غالبية من جهة الصورة

انا اذا تعقلنا جسما من الاجسام فلا يخلو اما ان يتعقل مادته او لا فان لم يتعقل  
مادته فلا يحصل تعقل ذلك الجسم اذ لم تعقل جزئه وان تعقلنا مادته  
فالمادة لا يمنع من تعقل المادى وجوابه ان الموجودات ثلثة اقسام احدها  
العوارض للمادة من الصور والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة لاتعلق  
العروض كالجسم والنفوس المتعلقة بالمادة وثالثها المنقطع الوجود  
عن المادة كالعقول فالقسم الاول يحتاج في تعقله الى التجريد عن المادة  
والقسم الثاني لا يحتاج الى الانتراع عن المادة لكنه لكونه ملوفا  
بالشوائب المادية انما يتعقل بعد تجريده عنها واما القسم الثالث فلا حاجة  
في تعقله الى شيء اصلا البحث الثاني ان المعاني التي يدركها الوهم  
مثل الحسن والقبح والصدقة والعداوة ليست جزئية بل متعلقة  
بالجزئيات والتعلق بالجزئيات لا يوجب الجزئية والجواب ان التعلق  
بالجزئيات وان لم يوجب الجزئية الا انه لا ينافي فيها والوهم لا يأخذ المعاني  
الا بخصوصية بمادة مادة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب لم يتصور  
ادراك عداوته للشاة والامام فسر المادة بالمحل سواء كان هوى  
او موضوعا ثم سأل بان المحل والحال يمكن تعقلهما معا كمن حكم بثبوت  
الشكل للخشب افقد تصورهما فلا يكون المادة مانعة من تعقل الحال  
اجاب بانه متى ثبت ان معنى التعقل حصول ما هيية المعقول في العاقل  
كان المادة مانعة عن المعقولة لا غير وذلك لان ما لا يقوم بمحل كان  
قائما بذاته فيكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته عاقلة  
لذاته وكل ما يقوم بغيره لم يكن حقيقته حاصلة لذاته فلا يكون ذاته عاقلة لذاته  
فلا يكون معقولا لذاته والمعقول لذاته لا يحتاج في كونه معقولا الى عمل  
بخلاف غير المعقول لذاته فانه لا بد ان يعمل به عمل ليصير معقولا بالفعل  
ونحن نقول ها ثان القضيةتان غير مبينتين فمن اين يستلزم عقل الشيء  
ذاته عدم احتياج تعقل الغير اياه الى عمل وعدم عقله ذاته الاحتياج  
وعلى تقدير تسليم المقدمات لم يندفع النقص بتعقل المحل والمحل معا  
وذلك ظاهر ونقص الشارح قوله كل قائم بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم  
فان شرط عقل الذات امر ان القيام بالذات والتجرد وكذا نقص قوله  
كل حال يحتاج في كونه معقولا الى عمل بالصورة العقلية ويرد عليه ايضا  
النقص بصفات المجردات فانها معقولة من غير عمل وكلام الامام مبني

(الح) اقول وجه الأمل انه يستلزم كون امر واحدا موجودا ومعدوما من جهتين وانه ﴿ على ﴾  
محال بالضرورة وايضا الجهة ههنا تعليلية لا قيدية كما يظهر بادي تأمل فلا يكتفى لاجتماع التقابلين اذ لا بد فيه من اختلاف  
المحل بالذات او بالاعتبار بل الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين الكيفيات بل افعالها ونعاسها متصفة زمانا

مبيناً على حركات تلك العناصر في الكيفيات وتلك الحركات معدة لوصول الكل الى كيفية واحدة متوسطة متشابهة ( قال المحاكات وهذا حل الكلام الخ ) اقول هذا انما يكون لو كان التضاد في الاصطلاح مختصاً بالحقى وهذا وان كان ٢٣٣ \* ظاهراً من بعض عباراتهم خصوصاً من عبارة الشفاء لكن فيه تأمل

اذا تضاد الذى هو اقسام التقابل او لا يمكن بل المعنى الاعم بل اشترط غاية الخلاف فيه لم ينحصر التقابل في الاربعة وظاهر ان التضاد الذى هو احد الاقسام هو المصطلح والقول بان المقسم هو التقابل بالذات وهو لا يتناول التضاد المشهورى غير الحقيقى مما لا يصحى اليه اذا التقابلان بالذات انما يقابل المتقابلين بالواسطة ولا مدخل فيه لكون الخلاف بينهما في الغاية ام لا ثم اقول قوله كمان ين نفس السواد والبياض تضادا وغاية الخلاف اراد به ان بين السواد الشديد وبين السواد الضيف تضادا وغاية الخلاف باعتبار دخولهما تحت جنسهما وههنا بحث نفسي مذكورة في حواشينا على الشرح الجديد للتجريد ( قال المحاكات والجواب ان الخ ) اقول فاصل الجواب منع كون القول بالمزاج مبنياً على اثبات الاستحالة في الكيفيات الاربع بل اثبات المزاج يمكن بالقرع والاثني على مافصله وقوله وهى لا تحصل الا بالاستحالة لا دخل له في الجواب بل ذلك افادة اخرى هى ان العلم بالاستحالة يثبت به ايضا وليس مدار الجواب على ان اثبات المزاج موقوف على بيان الاستحالة لكن بيان الاستحالة يمكن بالعمل المذكور

على ان اللام في قوله مقبول لذاته صلة العقل واما الشارح فحملها على لام التعليل ولهذا فسر بقوله وهو مقبول بذاته وكأنه هو الظاهر اذ معناه ان الجبر دعن المادة وعلائقها اذا نظرنا الى ذاته فنشأنه ان يصير مقبولا للغير ولا يحتاج فيه الى عمل ثم قال الشارح الحق ان المراد بالمادة ههنا الهوى لا مطابق المحل لورود الصورة العقلية وصفات المجردات ومعنى منع المادة عن كون الشئ مقبولا ان المادة من شأنها ان يصير لاشياء الحالة فيها اشخاصا فهى من حيث انها شخص والامور الحالة فيها من حيث انها اشخاص لا يكون مقبولة ضرورة كونها ذوات اوضاع قابلة للاشارة الحسية وامتناع قبول الصورة العقلية اياها واذا تجردت عن الشخصيات صارت مقبولة لانفاء الوضع قوله ( وهذه القوى منقسم الى مدرات ) القوة الباطنة امامدركة او معنية على الادراك والمدركة امامدركة للصور او مدركة للمعاني والمعينة على الادراك حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور والمعاني وهذا لا دلالة فيه على الحصر فلا شك في احتمال وجود غيرها لكننا لم نجدها من انفسنا الا خمسة بعدد الحواس الطاهرة والفرض من التقسيم ضبط ما واعلم ان هذه الافعال اعني ادراك الصور والمعاني وحفظها وانصرف فيها الاشك في وجودها ومن المستحيل ارتسام النفس بتلك الصور والمعاني لكونها جزئية جسمانية فلا بد لكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية تكون مسدأه وهذا ضرورى لاسبيل الى انكاره لكن يحتمل ان تكون قوة واحدة تكون مبدأ تلك الافعال بجهات مختلفة فالغرض في هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى قوله ( والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة رؤية نقطة كالحط ) ولا شك انها لا اتصال ارتساماتها في الحس واتصال الارتسامات ليس في البصر لان كل ارتسام للنقطة بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام ولا اتصال للارتسام في البصر فلا بد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها حتى يرسم فيها صورة النقطة في حد من الحدود ويبقى فيها الى ان يتصل بها صورتها في حد آخر وهى الحس المشترك الذي اذا انقطعت فيه المحسوسات كانت مشاهدة وبهذا القدر من الكلام يتم الدلالة ولذلك اقتصر الشيخ عليه واما قوله والمقابلة انما تحصل في آن فهو كذلك لانه لو ثبت المقابلة

ولا يتوقف على اثبات ٣٠ \* المزاج على ما هو المتراى من العبارة اذ حينئذ يلزم دور ظاهرا وما ذكره في اثبات الاستحالة من انه يحصل كيفية متوسطة على ما في الشرح ومتشابهة على ما في الشرح هو بعينه القول بالمزاج فلو توقف القول بالمزاج على القول بالاستحالة على ما قرره موقوف على القول بالمزاج لزم الدور

لكن التوجيه الذي ذكرنا لا يلائم ما ذكره الشارح بعد هذا في القول الآتي حيث قال قد تبين مما مضى أن القول بالمزاج مبني على القول بالاحتالة اللهم إلا أن يقال مراده أن صدق القول بالمزاج مبني على صدق القول بالاحتالة لأن العلم بالاحتالة لا يستلزم العلم بالاحتالة لمية المزاج ﴿ ٢٣٤ ﴾ لا دلائل عليه ( قال

في حد من المسافة زمانا لانقطعت الحركة والكلام في استمرارها وايضا لو كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان الانقطة فلا يكون المشاهد خطأ ممتدا لكن لا دخل لهذه المقدمة في الاستدلال بل يكفي ان يقال تلك النقطة في كل حد من حدود المسافة محسوسة مشاهدة لكن ابصارها في اى حد فرض ليس الابهسب مقابلتها للبصر حتى اذا زالت مقابلتها زال الابصار فلا يكون اتصال الارتسامات في البصر فهذه الدلالة لا تحتاج الا الى تحقق المقابلة في حد وزوالها عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة واما ان المقابلة آنية او زمانية فلا حاجة اليه قطعاً قوله (لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات) نوجيهه ان يقال لانسلم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى للنفس لم لا يجوز ان يكون في الهواء فان النقطة اذا حصلت في جزء من الهواء يشكل ذلك الجزء الهوائي بشكل تلك النقطة فلما زالت عن المكان فاصغرها وانتقالها من ذلك المكان انتقالاً سرعياً يبقى ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل فيحصل اتصال الارتسامات في الهواء يتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة متزياً خطاً وان خبير بان اتصال التشكلات الهوائية لا يكون في مشاهدة الخط لا بد مع ذلك من القول بتألف الهواء بان النقطة واتصال التلونات كاتصال التشكلات وكان الامام قائل بذلك يلوح لمن يطالع شرحه ثم قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في البصر وتوقف الارتسام في البصر على المتعة فانواع ترتيب البحث يقتضي تقديم هذا المنع على المنع الاول حتى يقال لانه لم ان اتصال الارتسامات ليس في البصر واثن سئلناه لكن لانه انه اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى فلم اخره عنه قلت المنعان مرتبان دلي ما وجهه الامام فانه قل اما ترى القطر التازل خطاً مستقيماً وانقطة الجوانب خطاً مستديراً فهذا الخط المشاهد ليس بوجود في الخارج فلا بد ان يكون موجوداً في قوة مدركة جسمانية فاما ان يكون قوة البصر او قوة اخرى وعلى هذا ترتيب المنع فيقول لانسلم ان الخط ليس بوجود في الخارج بل لا اتصال تشكلات القطر في الخارج ترى خطاً سئلناه لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط في البصر لا اتصال الارتسام فيه ولما غير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تفضيل ترتيب المنع فقد اخل بالواجب واجاب عن الاول وهو المنع الذي ذكره اولاً بان الشكل

المحكيات وأما دماهم الخ) أقول يمكن  
إبطال كل من الانقلابات والاستحالة  
بكل من الحكمين وذلك بأن يقال  
لا يجوز انقلاب الهواء نارا مثلا  
لامتناع صيرورة شيء شيئا وكذا  
يمتنع أن يصير الماء متسخا لاستحالة  
حدوث شيء لأص شيء وإنما خص  
صاحب المحكيات كل واحد من  
الانقلاب والاستحالة بحكم آخر  
لأن أحد الحكمين بالانقلاب الصق  
والآخر بالاستحالة (قال الشارح  
فيما يقاب عليه الخ) أقول لا حاجة  
إليه رد الرأي الثاني وأما ما ورد  
ردا للرأي الأول وانت خبير بأنه  
مع ما فيه من التعسف وهو الخاطى بين  
رد الرأيين رد عليه أن القائلين بالرأي  
الأول جوزوا أن يصير ما هو مغلوب  
غالب عند الحس بل هذا مذهبهم  
(قال الشارح لأنسخونة الخ) أقول  
أى يقتضيه بالذات ويكون الخلخل  
مترتبا عليه بلا واسطة شيء آخر  
وحيث ظهر صحة قوله لأنسخونة  
يستلزم الخلخل ولا بد أنه يذخى  
عكسه وكذا ظهر صحة انتزاع  
بقوله فالحرارة الشديدة الخ تأمل  
(قال الشارح والأجزاء الباردة الخ)  
أقول هذا إنما يلزم مذهب الكمون  
والبروز أى الرأي الأول وكان الكلام  
فى إبطال الرأي الثانى وهذا وقع  
من الشيخ حيث قال والبارد من

اجزائه لا يبرد لثقله (قال الفضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع الخ) **او** **✽**  
 اراد الامام - على الشيخ - على حله ما فوقه على ما يوضع فوق الجمد والمبتادر مما يوضع فوق الشيء  
 ان يكون شيئاً ثقيلاً وله - هذا فمدره بالجسم البارد بالطبع وهذه مناقشة يندفع بتغيير اللفظ فانه اوفى ما وقع

على فوق الجرد كالهواء يبرده الجرد لا يمكن أن يقال انه بارد بالطبع فلهذا يترده بالطبع على ان هذه المناقشة غير مضر في مقام الاستدلال اذ فيما ذكره من ان ما يوضع فوق الجرد يبرد بالطبع من غير ان يتصل به الجرد اعتراف بجواز الاستحالة ﴿ ٢٣٥ ﴾ اذ لا شك ان هذا الجسم ليس باردا جدا قبل الوضع على الجرد وبعده

صار باردا جدا فلو كان تبرده كذلك بالطبع فاما على سبيل كون الاجزاء الحارة و يروز الاجزاء الباردة وذلك مما لم يذهبوا اليه بل هذا رأى جماعة اخرى وسيطله فتعين ان يكون على سبيل الاستحالة واما الجواب الذي ذكره الشارح فقير تمام اذ الامام ان يقول وضحه على الجرد بهين الطبيعة على ابراز الكيفية الملازمة للطبيعة (قال الشارح ويناسبه الخ) اقول لا يخفى ما فيه من التكلف ويمكن ان يقال ان الكلام كان في المزاج الذي كان من جنس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذا البحث في كيفية استئناء هذا النار والضوء ومناسب للمزاج من جنس الكيفية المحسوسة وغير مناسبة له من حيث النوع ولعل هذا اقرب مما ذكره الشارح (قال الشارح فان فاعل السواد الخ) اقول الاولى التمثيل بمثال آخر لان اللون جنس للسواد وليس من الصفات الذاتية اللازمة له (قال الشارح عن فاعل الخ) اقول وذلك بان يكون الذات علة قابلية وفاعلها فاعل ذلك الشيء اما بتأثير جديد او بتأثيره في الذات فان هذا الجعل يشمل بالذات بالذات وبلوازمه بالعرض والدليل على ماداه الشارح من ان الذات ليست مستقلة في التأثير في الوازم انه لو كان

لو بقي عند زوال النقطة لزم الخلاء لعدم النقطة في ذلك الموضع وعدم هواء آخر وعن الثاني وهو قوله وهذا الاحتمال اولي مما ذكرنا لانه قول بمشاهدة ما ليس بموجود في الخارج فان القول بادراك البصر خطأ في الخارج لا تصح الالتماسات قول بمشاهدة ما ليس في الخارج مع القول بادراك البصر ما لا يقابله بخلاف القول بوجود قوة تدرك الشيء الغائب عن البصر كالمشاهدة فانه ليس قولنا بادراك البصر وفي هذا إشارة الى الجواب عن التمسك الثاني وهو ان ادراك البصر ما لا يقابله ولا في حكم ما يقابله مستحيل والمانع مكابر واعلم ان التمسك بشاهد في منامه امورا كثيرة وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطل حواسهم صوراً لا يراها الحواسرون في مجلدتهم بل ربما لا يوجد في الاعيان امثالها والانسان يتخيل في عامة اوقاته امورا قد شاهدناها ولم يشاهدها لا على سبيل المشاهدة وليس ذلك الا ان ادراك هذه القوة المشتركة قد تقوى فيكون مشاهدة ويضعف فيكون تخيلا قوله (والاستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة) يعني اذ اراجعت الى نفسك علمت ان المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتسمت صورها في الحواس متأدية الى الحس المشترك وهو المشاهدة ثم اذا غابت زالت المشاهدة لكن يمكنك ان تطالع تلك الصور وهو التخيل فلو لا بقاؤها مخزونة مجتمعة في قوة من القوى الحسية لم يمكن مطالعتها وتخييلها وهي الخيال ولما توقف تمام هذه الدلالة على تغاير القوتين استدلووا عليه بوجهين احدهما ان الحس المشترك قابل للصورة والقابل غير الحافظ للحجة ومثال اما الحجة فلان مبدأ القبول لو كان مبدأ الحفظ كان المبدأ الواحد مصدرا لاثنتين والواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو ان الماء له قوة قبول الاشكال وليس له قوة حفظها وهذا الدليل منقوض بالخيال فانه لو وجب ان يكون القابل غير الحافظ لم يكن الخيال حافظا ضرورة ان حافظ الشيء قابل له ثم ان الحجة ضعيفة لما سألني من ابطال ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا ينقض بالحس المشترك فانه يدرك انواع المحسوسات و بالنفس يقبل الصور العقلية ويتصرف في البدن هذا ما ذكره الامام والشارح غير هذه الاسئلة عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحجة على نقض الدليل واخر نقضها وعبر عن النقض بالمعارضة على ما هو عادته واجاب

كذلك لكان الشيء الواحد فاعلا وقابلا بالقياس الى شيء واحد وذلك باطل على ما سيجي ثم كلام الشيخ في النمط الخامس مبني على الاحتمال الثاني من الاحتمالين الذين ذكرناهما وهو ان الجعل لا يتعلق بتلك الصفات بالذات وبكفي لصحة كلامه ههنا انه يتعلق بها بالعرض ولعل هذا الوجه اقرب مما ذكره الشارح لتوجيه كلام الشيخ

( قال المصاكات وهذا ضير مستقيم ) اقول بل هذا غير مستقيم لان خروج مزاج الانسان من الاعتدال الحقيق انما هو الى جانب البرودة بغلبة الثقيلين عليه ولهذا كان مكانه الطبيعي مكان الارض فالمراد من قول الشيخ حار ان جدا مائلان الى الافراط ما كان بالقياس ﴿ ٢٣٦ ﴾ الى باقي الاعضاء كما يشعر به

قوله آخر ما في البدن وبهذه الحرارة الغالبة تقرب من الاعتدال قربا ما هذا مع ان الحرارة واللطفافة يناسب النفس وغلبة الخفيفين على الارواح لا يتنافى قرب الثقيل والخفيف فيها الى التساوي اذا الغلة انما يتنافى التساوي لا القرب من التساوي بل نقول غلبة الخفيفين عليه اقدم من غلبة الثقيلين على الاعضاء مع انك قد عرفت ان الحفة لها مناسبة للنفس المجردة لم يكن للثقيل ثم اقول الجواب الذي جعله جوابا حقا ليس بحق لار الامام حل الكلام على الاعتدال النوعي لكن يقول ما ذكرتم في الاعتدال النوعي يجري في الاعتدال الشخصي نظيره فكما ان اعدلية نوع مزاج الانسان صار سببا لفيضان النفس الناطقة عاجها كذا نقول اعدلية مزاج الانملة يصير سببا لفيضان النفس عليها لا على عضو آخر هو القلب مثلا وكون المزاج المعد لفيضان انفس مزاج جميع البدن لا ينفع اذ كما ان اعدلية المزاج صار حلة لفيضان النفس على ذلك المترج من جهنة مناسبة للنفس فكذلك ينبغي ان يتعلق النفس اولا بما يكون مزاجه اعتدل لان مناسبة لها انما فاذا لم يعتبر المناسبة اصلا فلا يتم كلامكم وان اعبرت في الفيضان

عن نقص الدليل بان اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على ان مبدءا واحدا لجواز ان يكون قبوله بحسب المادة والحفظ بحسب الصورة كما في الارض فانها يحفظ الشكل بصورتها او بكيفية اليوسة ويقبله بحسب مادتها فكذا الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني فقبوله لا بحسب المادة وحفظه لقوة الخيال واما افتراقهما في شيء فيدل على تغاير المبدئين والحفظ والقبول ههنا مفترقان لا يمكن تحقق الحفظ بدون القبول كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما وبعد زوال المرض يستحضر الصورة التي كانت قبل المرض يحفظها فلا بد ان يكون مبدء ادراك الصور مغايرا لمبدء حفظها وهذا الجواب لو صح فهو دليل برأسه غير مائلة الامام فانه ليس باستدلال بافتراق القبول والحفظ بل بمجرد تغايرهما على مغايرة مبدئيهما بالحجة والمثال ولو استدل بافتراقهما لم يحتاج الى الحجة والمثال على ان قوله اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مبدئيهما مستدرك في الاستدلال بل يكفي ان يقال نحن لا نستدل على تغاير المبدئين بمجرد التغاير بل بالافتراق وفي هذا الاستدلال نظر فقد تكرر ان الادراك لا يحصل بمجرد حصول الصورة في الآلة بل بحصولها عند النفس لحصولها في الآلة فجاز ان يكون مبدء الادراك والحفظ واحدا او يكون الصورة حاصلة في القرية محفوظة وينعدم الادراك لعدم حصولها عند النفس فافتراق القبول والحفظ لا يستلزم تغاير المبدئين واما قوله والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان جواب النقص يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل واذا جاز ان يكون الواحد مبدءا للكثير اما بالواسطة او بالجهات فليجوز ذلك في مبدء القبول والحفظ بان يكون واحدا ومبدءا لهما بجهتين على ان القبول انفعال لا فعل ومن الجاز ان يصدر من قوة واحدة فعل ويرد عليها انفعال واما قوله فالصادر عن الحس المشترك استنبات الصور معناه ان الذي يقتضيه الحس المشترك امر عام وهو استنبات الصور مطلقا وقوله عند عينية المادة تقييد مستدرك لانه كما يستنبط الصور عند غيبة المادة في التخييل يستنبط الصور عند حضورها في المشاهدة على ما مر ثم لا يمكن الا ان لا ينحصر في الاخص كان استنبات الالوان والاصوات وغيرها مقتضى له اقتضاء ثانيا فالصادر اولا امر واحد والامور المتكررة صادرة بالواسطة ويجوز

فينبغي اعتبارها في اول التعلق والا فالفرق ويمكن ان يقال القلب يخلق قبل الانملة ﴿ ان ﴾ فانه هو المرجح هذا وفي قوله اعني جميع امزجة الاعضاء فائدة وهي ان المراد من مزاج الانسان مثلا حيث يقال انه اعتدل الامزجة ليس الا مجموع امزجة الاعضاء اذ لكل عضو من هذه امزجة مخصوصة يخالف المزاج الآخر

فكأن من مجموع الأعضاء يحصل بدن واحد له وحدة حقيقية مختصة بآثار ولوازم فكذلك لمجموع أمزجة الأعضاء يحصل وحدة حقيقية وهو المراد إذا قيل أنه أحد أولاً (قال المحاكات لابد مع ذلك الخ) أقول بهذا بدفع إيراد أورده ﴿ ٢٣٧ ﴾ بعض المحققين وهو أن فبضان الصورة والنفس بعد المزاج لو كان

من جهة وحدة وحدته التي بها ناسب البدأ ينبغي أن تفيض النفس على البسيط ثم قال فإن قلت عدم الفيضان على البسيط لأنه يتحقق فيه كفتان فاعلة ومنفعة فالجواب أن في صورة الامتزاج أيضاً يحصل كفتان أحدهما متوسطة بين الحرارة والبرودة والآخرى بين الرطوبة واليبوسة اذ من المعلوم بالضرورة أنه لا يصدق على كيفية واحدة أنها حرارة ورطوبة ككأنه يصدق عليها أنها حرارة وبرودة بالقياس إلى الطرفين وهذا حق وأركان الظاهر من عباراتهم أن المزاج كيفية واحدة بين الأربع هذا آخر ما تيسر لي في النمط الثاني (قال المحاكات لكنه ليس معنى النفس الخ) أقول سيحى في كلام المحاكات أنه ذكر الشيخ معنى مشتركاً يصلح لأن يكون معنى النفس وهو مبدأ صدور أفاعيل ليس على وتيرة واحدة عادمة للإرادة فلو كان معنى النفس هذا لم يلزم دخول الغير في النفس ولا خروج فرد منه وقد تقرر في موضعه أن التواطى خير من الاشتراك (قال المحاكات لكن لم يعرف الخ) أقول يعني لو عرف النفس باعتبار أنها صورة تقتضى مراعات التناسب أن يكون الجسم بمعنى المادة وليس كذلك لأن الصورة توهم

أن يصدر من الشيء الواحد أمور متكررة بالوسائط وهذا كما ترى فاسد لأن الصادر من الشيء لا يكون إلا امرأً متشخصاً وأما أن يكون عاماً ويصدر بواسطته أمر خاص فهو غير معقول والأولى أن يقال الأفعال انفعالات والذي سيدى أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لأنه لا يفعل إلا انفعالا واحداً قوله (بل هو قياس من الشكل الثالث) وهو أن الماء يقبل الأشكال والماء لا يحفظ الأشكال فالقبول مغاير المحفظ فبدأ القبول لابد أن يكون مغايراً للمبدأ الحفظ فهو استدلال باختلاف الأفعال على اختلاف المبادئ وكفى في بيان اختلاف الأفعال إثبات الجزئية ولا حاجة إلى إثبات الكلية وهذا غير وارد لأن المثال إنما آورد دليلاً على تغاير المبدئين كإدلال عليه المحجة لأعلى تغاير القبول والحفظ حتى يكفي إثبات الجزئية فلا بد في الدلالة على تغاير المبدئين من إثبات الكلية والعجب أنه كان يستدل بافتراق القبول والحفظ لا بتغايرهما واستدل ههنا بمجرد تغايرهما قوله (والوجه الثاني) أن لنا بالنسبة إلى كل محسوس ثلاثة أحوال استحضاره والذهول عنه ونسيانه وليس استحضاره إلا بأدراكه وحفظه ونسيانه زوالهما حتى يحتاج إلى نجشم إحساس جديد ولا شك أن لا أدراك في الذهول فلو لم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الإدراك ومنع الإمام لا بدفع بما ذكره لأن قوله والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك أن أراد أنها غير حاصلة للحس المشترك الذي هو آلة الإدراك فهو ممنوع وإن أراد أنها غير حاصلة للنفس فسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها عند النفس عدم حصولها في الحس المشترك فهذا الكلام بالحقيقة يؤيد المنع لما مر آنفاً وللإمام منسج آخر لم ينقله لقوته وهو أنا لا نسلم أن الصورة لو لم يكن محفوظة في حال الذهول احتاج إلى نجشم إحساس جديد كما في النسيان وهذا لأن محل الحياتل جسم يتحالي دائماً فيه عدم الجسم لانعدام جزئه فلا بد من انعدام القوة الحاملة فيه فضلاً عن الصورة المحفوظة فيها مع أنه لا حاجة إلى نجشم إحساس جديد قوله (فاستدلال مشترك على وجودهم) أما على وجود الحس المشترك فلأننا نعلم على هذا اللون بأنه غير هذا

أن يكون حالة بل إنما عرفت باعتبار أنها حصل وإليه أشار بقوله وإنما عرفت باعتبار أنه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصلها ذلك الكمال وفيه إشارة أيضاً إلى أن لفظ الكمال إنما يؤيد حمل الجسم على الجنس لأنه معنى مبهم ناقص محتاج إلى مكمل وأما المادية فهي متصلة بذاتها

لا يحتاج الى محصل فهذا متوجه آخر للعمل المذكور وانما قال يؤهم لان الفصل المأخوذ بشرط لا يمتنى  
صورة سواء كان حالا ام لا بل سواء كان كليام لا اذصرح الشيخ بان هذه الاعتبارات يجرى بين النوع والشخص  
اقول لا يخفى سخافة الوجه الاول واما مناسبة لفظ الكمال ﴿ ٢٣٨ ﴾ فمشارك بين الجمين اى حمل

الجسم على الجنس وحله على المادة  
وذلك لانه كما ان الجسم بمعنى الجنس  
باعتبار ايهامه ناقص محتاج الى  
محصل رافع لايهامه كذلك الجسم  
بمعنى المادة ناقص باعتبار ترتب  
الاثار واللوازم المستندة الى الصورة  
فهو ناقص محتاج الى انضمام  
بل الحق ان يحمل الجسم على المادة  
لان النفس ليس اسما لذلك الامر  
باعتباراته فصل بل باعتبار انه  
صورة يصدر عنه الكمالات الثابتة  
اذ من العلوم ان النفس النباتية هي  
الصورة النباتية التي هي مبدأ  
فصل النبات لفصل النبات وكذا  
النفس الحيوانية هو صورته النوعية  
والنفس الانسانية الجوهر المجرد  
الموجود في الخارج بوجود مغاير  
لوجود البدن وقد صرح بذلك  
الشارح في فصل بيان المركبات الثلاث  
حيث قال والمركبات ثلاثة  
ذو صورة لانفسه ويسمى معدنيا  
وذو صورة هي نفس غاذية ونامية  
ومولدة للمثل لاحس ولا حركة  
ارادية له ويسمى نباتيا وذو  
صورة هي نفس غاذية ونامية  
ومولدة للمثل وحساسة ومنحركة  
بالارادة ويسمى حيوانيا واذ كان  
المراد بالنفس ذلك الامر باعتبار  
انه صورة بلا فصل فينبغي ان يكون  
المراد بالجسم هو المادة لا الجنس

الطعم او على صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم بين  
الشيئين لابد ان يدركهما فذكر هذا الطعم وهذا اللون اما الحس الظاهر  
وهو باطل لان كل واحد من الحواس الظاهرة لا يدرك الا نوعا واحدا  
من المحسوسات او غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية  
وهو الحس المشترك وهذا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس المشترك  
اما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يجوز ان يكون العقل مدركا لهما  
لحصول صورتهما في قوتين وهذا ملخص اعتراض الامام واما على  
وجود الخيال فلان هذا الحكم كما لا يحصل الا بقوة مدركة للجميع  
لا يحصل الا بقوة حافظة للجميع والانعدم صورة كل واحد من الشيئين  
عند ادراك الآخر والتفاتة اليه وفيه منع ظاهر فان الانسان اذا رأى  
ما يأكله يدرك لونه وطعمه معا وتقرر اعتراض الامام اننا نحكم على زيد  
بانه انسان فالحاكم بشئ على شئ اما ان يجب ان يدركهما او لا يجب  
فان لم يجب بطل حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لابد  
ان يكون مدركا لهما لكن المدرك للانسان الذي هو الكلى النفس فيكون  
المدرك زيد النفس ايضا واذ كان النفس مدركا للجزئيات فلم لا يجوز  
ان يكون الحاكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم هو النفس ايضا  
وحينئذ سقط الحجة واما جواب الشارح بان النفس يدرك الجزئيات بآلة  
والكليات بغير آلة فغير دافع لجواز ان يكون الحكم بين محسوسين  
بحسب آلتين قال والذي يدل على ابطال الحس المشترك ان الذوق  
ادراك المذوقات فلو كان الدماغ يدرك المذوقات لكان له ذوق وليس  
كذلك بالضرورة ولو جاز ان يقال الذائق الدماغ مع اننا نجد خلافا  
جاز ان يقال الذائق الكعب والعقب وايضا اذا ادركت القوة الباصرة  
شيئا فلو ادرك الحس المشترك وليس الابصار الادراك البصر فلا يكون  
ابصارا لشيء ابصارا واحدا بل ابصارين وعلى ابطال الخيال  
بان من طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت  
صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل  
واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض او يكون  
لكل واحد من الصور محل غير محل الاخرى فيلزم ارتسام كل صورة  
في جزء في غاية الصغر مع غاية عظم الصور وجواب الشارح عن الاول

( قال المحاكاة فليس المراد الخ ) اقول لو كان كذلك لم ينجح الى تقييد الجسم بالطبيعي ﴿ بان ﴾  
احتراز عن الصناعي اذ تقييد الآلى كما خرج صور البسائط والمعدنيات كذلك خرجت صور الاجسام الصناعية  
ولا يذهب عليك ان قول صاحب المحاكاة اجترار عن صور البسائط وصور المعدنيات وصور الاجسام الصناعية

دون ان يقول احتراماً عن فصولها بما يشيد اركان مامهدناه فتأمل قال الشيخ ما عتدى ان هذا يكون المستبصر  
يحتمل ان يكون ما موصولة وحينئذ كان لفظ هذا اشارة الى عدم الغفلة والاثبات وان يكون نافية وحينئذ كانت لفظ  
هذا اشارة الى الغفلة ﴿ ٢٣٩ ﴾ وعدم الاثبات وما نقل من الامام حيث قال اذا عرضنا على عقولنا هذه

القضية وهي انا ندرك انفسنا حالة  
النوم والسكر وعند انفراج  
الاعضاء فيه قوت الحالة الاولى  
من الحالات الاربع ففيه تسامح  
( قال المحاكات وكونه صحيح المزاج  
الخ ) اقول انت خير بان هذا غير  
ما ذكره الشارح اذ الشارح جعل  
قاعدة اشتراط صحة العقل البتة لذاته  
والاشتغال بالمرض ذكره في بيان فائدة  
صحة البدن ولكل وجه ويتوجه  
عليه ان هذا يخالف لما هو المشهور  
من ان النفس لا تغفل عن ذاتها دائماً  
وكذا يتوجه على ما ذكره الشارح  
من النسبة لذاته اذ يفهم منه ان عند  
عدم صحة العقل قد يغفل عن ذاته  
ولا يبعد ان يرجح هذا بان المراد  
من الغفلة والذهول في العلم الحضورى  
ليس الاعداء الالتفات الى المعلوم  
بذلك العلم ونحن نعلم انه كثير اما  
قد لا نلتفت الى ما هو معلوم لنا  
علماً حضورياً كصفات النفس  
وقد صرح بهذا اي باشتراط  
الالتفات في العلم الحضورى بعضهم  
وكيف والمشهور ان الالتفات  
في زمان واحد الى شيئين محال فتأمل  
( قال المحاكات فالاول اضعف )  
اقول اما بيان الضعف في الحجة  
الاولى فهو ان الحجة القائمة على  
الدعوى الاولى ان الملازمة المشار  
اليها بقوله فان لم يحصل له شعوره

بان ادراك الحس المشترك الذوق تخيل الذوق وتخيل المذوق ليس  
في العقب بالضرورة وكذلك في الابصار ادراك الحس المشترك تخيل المبصر  
فلا يكون ابصاره ابصارين ففيه نظر لما مر من ان مشاهدة المحسوسات  
بالحس المشترك كما ان تخيلها به والفرق بينهما ان التخيل ادراك الصورة  
في الغيبة والمشاهدة الادراك مع الحضور والحق في الجواب ان الذائق  
ليس هو الحس بل النفس بالحس ولا نسلم ان ذوق النفس ليس بواسطة  
الدماغ مع انه اذا حلقة آفة بطل الذوق بخلاف ما اذا حلقت الكعب آفة  
وهكذا كذلك الابصار ليس الا بادراك النفس المبصر لا بمجرد حصول  
الصورة في الباصرة بل وبحصول الصورة في العصبية المشتركة والحس  
المشترك ولذلك قال علماء المناظر ابتداء الابصار في البصر وتما منه  
عند العصبية المشتركة وكما له عند الحس المشترك فالجواب عن الثاني  
انه قياس الصور على الاعيان فالصور ان تواردت على محل واحد  
لا تختلط او على اجزاء صغيرة من المحل لا يستبعد وقد سبقت الاشارة الى  
تحقيقه مراراً قوله ( فان ادراك المعاني دليل على وجود قوة تدركها )  
تقرير الدليل ان مدرك المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون شيئاً من الحواس  
الظاهرة وذلك ظاهر ولا الحس المشترك والخيال لانه لا يرتسم فيهما  
الا ما يتأدى من الحواس وتلك المعاني لم يتأد من الحواس ولا النفس  
الناطقية والالام يوجد في الحيوانات العجم ولان مدرك المعاني الجزئية  
ربما يخالف العقل فلا يكون عقلياً فلا بد من قوة باطنية غير ما يدرك  
تلك المعاني وهي القوة الوهمية ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك لصور  
المحسوسات ومعانيها هو النفس وليست مدركة لها بالذات لانها جزئية  
جسمانية فلا يدركها الا بقوة جسمانية لكن الكلام في انه لا بد ان يكون  
ادراكها للصورة بقوة وللمعاني بقوة اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها  
للتوحيين بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات بقوة  
واحدة هي الحس المشترك قوله ( ذكر علماء التشريح ) اعلم ان للدماغ  
من مقدمه الى مؤخرة انقساماً الى ما ينحصر باسم الاجزاء وانقساماً  
الى ما ينحصر باسم البطون اما الى الاجزاء فهو انه ينقسم قسمين  
متساويين في المساحة جزء مقدم وجزء مؤخر ولما كان الدماغ قريب  
الشكل من المثلث او المخروط قاعدته في مقدم الرأس كان مقدم الدماغ

فهو ميت وليس بحي منوعة اذ حال السكر والنوم الغالب كثيرا واصل المولم ولا يدركه وكذا الملازمة المشار اليها بقوله  
والالام ينقبض ولم ينسبط ظاهر الفساد اذا طبع ينقبض وينسبط من ادراك الشيء المولم والملازمة من غير ان يحصل له  
التصديق بانه مولم او ملازمة كيف والحيوانات العجم يحصل لها الالام والذوق وعند المحققين لا تصدق لها واما بيان

الضعف في الحجة الثانية فلان قوله وهو محال لاستحالة الجمع بين المثليين منظور فيه لان اجتماع المثليين المستحيل ان يوجد  
في محل ثالث وهما يوجد احدهما في الآخر وايضا لا يتعد الوجود فيهما بل يوجد احدهما بوجود عيني والآخر  
بوجود ظلي وهذا الفرق كاف في التمايز بين المثليين ولم يلزم رفع ﴿ ٢٤٠ ﴾ الامتياز وهو الدليل على امتناع

الاجتماع وكذا قوله ولانه ليس  
احدهما بالحالية والآخر بالتحلية  
اول من العكس ممنوع اذ لعل الترجيح  
من جهة الوجود العيني وكذا قوله  
واما ان يكون عبارة عن حضور ماهية  
تلك الذات ممنوع اذ العلم بحصول  
الشيء بوجهه لا بد منه كد هو المشهور  
ان تصور الشيء بالوجه هو تصور  
الشيء حقيقة والعلم به وحيث لا يتوهم  
اجتماع المثليين اذ الحاصل في النفس  
هو صورة الوجه المخالف له في الماهية  
واتحاد العلم والمعلوم بالذات انما هو  
في التصور بالكنه وكذا قوله لكن  
حضور الشيء عند نفسه يستحيل  
ان يتبدل بالغفلة ممنوع اذ لا بد في العلم  
الحضوري من التفتت النفس الى  
المعلوم ولهذا قد يغفل النفس عن  
صفتها ولا تعلمها الا بالبرهان ل قد  
تنكرها ولا تقبلها اصلا قال المحاكات  
فلان الاوليات الخ اقول وايضا لمراد  
بالاولى ههنا مقابل البرهان كما يشعر به  
تقرير الامام (قال المحاكات ويعنون  
الفصل الخ) اقول وايضا ليس على  
المستدل بيان ان مقدّماته بدعية  
او نظرية بل يكفي كونهما معلومة  
هذا وصاحب المحاكات لم يذكر وجه  
الخط في التزييف اقول وجهه ان  
الدعوى لما كانت بدعية فلا يضرها  
الابرار على المذكور في صورة الدليل  
وايضا كلام الشارح يدل على ان

لا محالة اغلظ ويستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اعرض واغلظ  
واقصر والجزء المؤخر اضيق وادق والطول حتى يكون طوله كالضعف  
من طول المقدم وهذا الانقسام بحجاب حاجز بين الجزئين من الغشاء  
اغليظ ولم كانت الأزواج السبعة التي هي الاعصاب الدماغية موضوعة  
في طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم كالضعف من حصة الجزء  
المؤخر فلذلك ثبت من الجزء المقدم زوجان ومن المؤخر اربعة والزوج  
الثالث من الحد المشترك بينهما واما الى البطن فهو ان للدماغ تجاويف  
ثلاثة اعظمها البطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء  
المؤخر واصغرهما البطن الاوسط وهو كنفذ من البطن المقدم الى البطن  
المؤخر ثم ان جزءا من جوهر الدماغ نفذ من مؤخر الدماغ في ثقب  
الفقرات متدرجا الى الصلبة وهو النخاع وقد ثبت العصب زوجا زوجا  
من جنبيه موازيا ومصافيا للاعضاء فان اعتبرنا جوهر الدماغ والنخاع  
فالدماغ كالعين والنخاع كالنهر منه والاعصاب كالاشجار على اطراف  
الانهار وان اعتبرنا الروح النفساني الساري في الدماغ والنخاع والاعصاب  
فالدماغ كالعين والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهار المأخوذ  
من الجدول الكبار والاعضاء كالزراع اذ ثبت هذا التصور فقول  
اراد الشارح اربيعين ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة الجزء المقدم  
من الدماغ فذكر ان قوة اسم في رائدتين ثابتين من مقدم الدماغ وقوة  
الابصار في عصبتين مجوفتين عند جوار الرائدتين وهما الزوج الاول  
من الأزواج السبعة وقوة الذوق في السبعة الرابعة من الزوج الثالث  
الذي منشأ الحد المشترك بين الجزئين وقوة السمع في القسم الاول  
من الزوج الخامس الذي منشأه خلف الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة  
هو الجزء المقدم من الدماغ فقد بان ان منشأ الاعصاب الاربعة هو الجزء  
المقدم وفيه بحث لان الزوج الخامس لما كان خلف الثالث والثالث  
في الحد المشترك بين الجزئين فكيف يكون منبت قسم منه في الجزء المقدم  
وايضا صرح الشيخ في الكليات بالثبت هذا القسم الحامل للسمع  
من مؤخر الدماغ وانما وقع في هذا الخط لما رأى في بعض نسخ الكليات  
وفي الشفاء هذه العبارة بعينها وهي خطأ والنسخة الصحيحة التي  
تعرض لها الشروح ان هذا القسم مثبتة بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ

حكم الامام بكونها برهانية فاسد اي دعوى ذلك باطل وما ذكره صاحب المحاكات ان ما ذكره  
الامام من الدليل على كونها برهانية باطل ولا يلزم منه بطلان المدعى والوجه في الرجوع الى الوجدان (قال المحاكات  
فقول الشارح الخ) اقول حل كلام الشارح صلى ما يتبادر منه صلى ان الشيخ قسم الباطنة بسمين احدهما

الى العقل والى القوى الباطنة وثانيهما الى ما هو بوسط والى ما لا يكون بوسط واراد بالوسط الوسط في التصديق  
على ما سيظهر من الفصل المصدّر بالوهن والتثنية وفي هذا الفصل نفى احتمال ما يكون بالقوى الباطنة غير النفس  
مطلقا وكذا احتمال ٢٤١ ما يكون المدرك هو النفس بواسطة فنفى احتمال ما يكون المدرك

هو القوى الظاهرة والنفس بلا  
واسطة ثم نفى الاحتمال الاول  
في الفصل الثالث فبقى الثاني وهو  
المطلوب واقول في هذا الموضع  
يتوجه امور اما ولا فلان المتبادر  
من كلام الشارح انه جهل حينئذ  
في كلام الشيخ اشارة الى الفرض  
المذكور وهو حالة الانفراج اول  
الحلقة فيتوجه انه بالحالة السابقة  
عليه للذات كانت مدركة فيها  
والظاهر انه اشارة الى الحالة  
الحاضرة اى حالة التخاطب واما  
ثانيا فلانه ان اريد بالمدرك ما يكون  
مدركا حقيقة لا بواسطة الادراك  
كما هو الظاهر لم يلزم من نفى كون  
المدرك هو المشاعر الظاهرة والقوى  
الباطنة ان يكون هو العقل بنفسه  
لابقوة غير نفسه على ما ذكره الشارح  
لجواز ان يكون القوى واسطة وآلة  
في الادراك لانها مدركة وايضا  
كلام الشارح اوبقوة شيء آخر غير  
صريح في ان القوة الاخرى آلة  
واسطة لمدركة وايضا لا يصح قول  
الشارح لان المدرك في ذلك الفرض  
كان غائلا عما يغيره اذ المفروض  
ان القوى هي المدركة والشيء  
لا يغير نفسه وان اريد ان يكون  
مدركا وآلة الادراك حتى يدخل  
العقل والقوة فيتوجه ان كون القوة  
الاخرى آلة الادراك لا يقتضى كون

ولعله لم يفرق بين الجزء المقدم والبطن المقدم فان مبادئ الاعصاب  
الاربعة في البطن المقدم لافى الجزء المقدم وهو المراد من قوله لاسيما  
في مقدم الدماغ لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون  
كما اشرنا اليه ولما ظهر ان مبادئ اعصاب الحس الدماغ والخنازير ومبدأ  
اعصاب الحراس الاربعة مقدم الدماغ ومبدأ عصب المس اما باقى  
الدماغ او الخنازير فالروح المصوب في مبادئ الاعصاب التى هى الدماغ  
والخنازير آلة الحس المشترك وانما قال لاسيما الروح المصوب في مقدم الدماغ  
لان اكثر اعصاب الحس من مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ  
لان بعض مبادئ الحس ليس مقدم الدماغ بل باقى الدماغ او الخنازير  
واما قوله فان الحس المشترك كراس عين فهو بيان لقوله آلة الحس المشترك  
الروح المصوب في مبادئ عصب الحس وتقريره ان الحس المشترك كراس  
عين يتشعب منه خمسة انفهار وهى اعصاب الحواس الخمس والماء الجارى  
فيها هو الروح الحساس واذا اطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها  
الى الارواح المصوبة في مبادئ تلك الاعصاب اعنى الدماغ او الخنازير  
وانقلب بالروح المصوب في البطن المقدم الذى هو آلة الحس المشترك والخيال  
ففى نهر يتأدى مثل البصريات وفى نهر آخر مثل السموعات وهكذا  
قال لامعنى للتأدية الادراك النفس بواسطة الروح المنطبع فيه بصورة  
المحسوسات وبواسطة الروح المشترك الذى هو آلة الحس المشترك  
والافلاحة لئلا تستحالة حركة الكيفيات ولانه لو تحركت المثل توفق  
ادراك المحسوسات على حركاتها وليس كذلك وهذا كلام من عند نفسه  
فانهم اطبقوا جميعا على ان الصور تتأدى من الحواس الى الحس المشترك  
تأدى حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعها وتأدى الرائحة  
المشمومة من جزء جزء من الهواء الى القوة الشامة وعند ذلك يتم ويكمل  
الادراك وايضا لا بد من القول بحصول مثل المحسوسات فى الحس  
المشترك وهى حاصلة فى الحواس فلو لم يتأدى منها اليه فكيف يتصور  
حصول المثل فيه واما ما ذكره الامام من ان الروح الذائق لو حفظ الطعم  
الى ان يتصل بالحس المشترك وجب ان يجد الانسان ذوق الطعم فى مسلك  
الروح الى الدماغ وفى وسط دماغه وفى مقدم الدماغ مثل ما يجد  
في الانسان فشبهته مبناها عدم الفرق بين الصور والاعيان على ما مر

المدرك مدركة فلا يتم ٣١ الاستدلال بقوله لان المدرك في ذلك الفرض كان غائلا عما يغيره على  
عدم واسطة القوى الاخرى في الإدراك وكيف يدعى كون آلة الادراك لا بد ان يكون مدركة مع ان النفس تدرك  
المحسوسات بالآلات مع عدم الادراك الآلات الجزئية وكذا لا يدرك المبدأ الذى هو قاعل الصور والادراكات

وأيضا حينئذ لا يلزم من نفي كون القوة الأخرى آلة نفي كونها مدركة فلا يلزم كون المدرك هو النفس بذاتها  
وأما ثالثا فلا بد الدليل الذي ينفي به كون القوة الباطنة مدركة سواء حل المدرك على المدرك الحقيقي أو المعنى  
الاعم يلزم منه نفي كون المدرك هو المشاعر الظاهرة سواء حل المدرك على المعنى الخاص أو الاعم

مرارا قوله (قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم)  
الوهم سلطان القوى الجسمانية كما أن العقل سلطان القوى الروحانية  
الآن حكم الوهم ليس بحكم فصل فانه لما لم يكن حاكما في الجزئيات  
لاجرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الحسية والتخيلات كما إذا رأى شيئا  
اصفر حكمه بانه عسل أو حلو فربما يغلط فيه بخلاف حكم العقل فانه  
مجرد عن الشوائب ولما كان الوهم هو المستخدم لسائر القوى الحيوانية  
لاجرم يكون الدماغ كله آلة له قوله (اذ لا يجب أن يكون كل  
حاضر متصرف فيه مدركا) هذا بناء على ما تقدم من أن الإدراك  
ليس مطابق الحضور بل الحضور عند المدرك وفي هذا الجواب نظر  
أدق أعدهم أن الحاكم بين الشئين يجب أن يدركهما والجواب أن المتصرف  
هو الوهم لا المخيلة وهو مدرك بالذات على ما يقرر في الجواب عن الثاني  
قوله (واقول أن الشيخ ذكر في القانون) لما قال الإمام وهذا شئ  
ذكره في القانون كذبه في العقل بانه لم يحكم بالمغايرة في القانون ثم بانه حكم  
في الشفاء بأن الحافظة هي المذكرة لكن من الجهتين حتى لا يلزم أن يكون  
القوى سستا وحاصل كلامه أنه ربما يزول المعنى الجزئي عن الحافظة  
وتنساء فيقبل الوهم بقوته المخيلة تعرض صورة بعد صورة من الصور  
المخزونة في الخيال فيثبت المعنى من تلك الصور في الحافظة وذلك لأن المعاني  
الجزئية لما كانت مأخوذة من الصورة فعند نسبتها إليها إذا عرض صورة  
بعد صورة تتذكر قطعا قوله (والحق أن الذكر الخ) كما أن لصور  
المحسوسات ارتساما في الحس المشترك مع حضورها وهو المشاهدة  
ثم انخفاؤها في الخيال ثم إدراكها في حال غيبتها وهو التخيل ولا يتم  
إلا بالقوتين وزوالا عن لوح الخيال فيحتاج في إدراكها إلى تجشّم إحساس  
جديد كذلك للمعاني المتعلقة بالمحسوسات إدراك وهو شأن الوهم وحفظ  
وهو شأن الحافظة وذكر وهو كما ذكره الشارح ملاحظة المعنى المحفوظ  
بعد الذهول عنها ولا يتم إلا بالقوتين وأمر رابع وهو استرجاع المعنى  
بعد زواله فانه إذا زال المعنى عن الحافظة لم يتجشّم إلى تجشّم إحساس جديد  
بل تعرض الوهم على نفسه صور الخيال ويدرك المعنى ويحفظ في الحافظة  
فهذا الاسترجاع يحتاج إلى ثلاثة أعمال فكل واحد يتصرف في الصور وهو  
شأن المخيلة وإدراك المعنى النسبي وهو شأن الوهم وحفظه وهو شأن

فلا يحسن قوله فبقي أن يكون ذلك  
الإدراك بالمشاعر الظاهرة الخ وأيضا  
لم يتوجه الشارح تصحيح التفريع  
في قول الشيخ فبقي أن تدرك ذلك  
الخ على ما سبقه لانه انما استدل  
على نفي الافتقار إلى الوسط دون  
الافتقار إلى القوة الأخرى فلا بدح  
أما من تقديره في كلام الشيخ  
أي ما ظنك فتفر إلى وسط وإلى قوة  
أو أراد بالوسط ههنا ما يتناول القوة  
الأخرى والحق أن يحمل كلام الشيخ  
على نفي كون المشاعر والقوى مدركة  
بالمعنى الاعم بأن أراد بالمدرّك في كلامه  
المعنى الاعم والدليل على نفي كون  
المدرّك بالمعنى الاعم القوة الباطنة  
أننا فرضنا اغفال الجواس عن الإدراك  
في الفرض المذكور فلم يكن القوة  
الباطنة مدركة ولا آلة لكن بقي  
الأمر الثالث على ما قررنا وأيضا  
لا حد أن يقول في الفرض المذكور  
انما نسلم كون تلك القوى غافلة  
عن الإحساس لأن مطلق الإدراك  
وأصل إدراك نفسها ليس بطريق  
الإحساس بل يكون على نحو العلم  
الحضوري كما لم النفس بذاتها ثم  
تقسيم القوى الباطنة إلى ما يكون  
بوسط أي الوسط في التصديق  
لا يحسن إذا إدراك القوى انما يكون  
للجزئيات ولا يكون هناك كسب ووسط  
إلا أنه لما لم يثبت بعد ذلك قسم

اليها على سبيل التجويز العقلي هذا ما عني في كشف هذا البحث (قال الشارح) ﴿الحافظة﴾  
والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول إلى التطويل أقول وأعلم أن الإمام جعل المدعى في الفصول الثلاثة  
هو أن ذات الإنسان غير اعضائه وأما أنه غير قواه فيصير إلى ما سيجي بعد ذلك وحينئذ كان الفصل الثاني

مستدركا محضا فلعل مقصوده من نسبة التطويل الى كلام الشيخ ذلك فالشارح ان يورد عليه بان المدعى ليس مجرد ذلك في تلك الفصول حتى يستدرك بعضها بل كون ذات الانسان يغير اعضاءه وقواه ايضا فلا تطويل على انه لوجه الدعوى مجرد ﴿ ٢٤٣ ﴾ كونه مغايرا للاعضاء لاشك ان ما ذكره الامام اخصر مما ذكره

الشيخ وبه يحصل مقصود الامام بقول الشارح وهذا هو الذي قرره الشيخ ان اراد انه عينه بلافق اصلا فكبرة وان اراد انه عينه في المال فلا ينافي اشتماله على التطويل (قال الشارح واقول ليت شعري ما يريد) اقول هذا الجواب مشترك بين الدليل وصورة النقض فان المسلم هو ان في الفرض المذكور كونا غفلنا عن ادراك الاعضاء بعنوان انها اعضاء لانه انما مدركة محركة فان قلت ادراك الاعضاء انما هو بالاحساس وفي الفرض المذكور اغفلنا الحواس عن الادراك قلنا المسلم في الفرض المذكور اغفال الحواس عن الاحساس لا عن الادراك مطلقا وادراك الحواس نفسها ليس على سبيل الاحساس بل على سبيل العلم الحضورى كما يقولون في ادراك النفس ذاتها الا ان يستدل على ان العلم الحضورى انما يصبح من المجرى دون المادى والامام في مقام المنع على الاستدلال فتأمل (قال المحاكات لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم الا انها لا تقوم) قول يعنى ان النفس المجردة لا يكون مقومة لنوع الجسم المادى اذ كل منهما داخل تحت جنس الاخر ولا يتقوم من النفس المجردة والبدن مركب حقيقى له وحدة حقيقية لكن يحصل نوع

الحافظة فقد بان ان لا حاجة في اثبات الذكر والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة والحق ان لا فرق بين الذكر والاسترجاع ولهذا فسر المذكرة بالمسترجعة في القانون وصرح في الشفاء بالاستعاذة في بيان معنى التذكر وكيف لا فان الذكر انما يكون بعد البيان وهو زوال المعنى او الصورة عن الحزائنة والاولى ان يبدل عبارة الذكر بالاستحضار كما مر في بحث الخيال قوله (وانما هدى الناس الخ) لما قرر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول اثبات ذلك بوجه طبي ولم يعرف الاطباء الاحداث الآفة في التخيل والفكر والذكر بعروض الفساد للنجاو يف الثلاثة لم يثبتوا الا هذه القوى الثلاث ولم يفرقوا بين المدرك والحافظ والمراد بهذه الاعضاء هو النجاو يف الان في اطلاق الاعضاء عليها تسامحا وما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال بان هذه هي الآلات الا انه يخالف لما ذكره اولا من انه استدل على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى ولما سيذكره الشيخ من تقديم قوة وتأخر اخرى وتوسط ثلاثة ضرورة انها ليست الا بحسب الموضع قوله (ثم اعتبار الواجب) هذا بيان للترتيب بين القوى ومؤكده لما قبله قال الواجب في الحكمة المتعالية ان تقدم القوة التي تفيض صور المحسوسات وهى الحس المشترك والخيال وتؤخر القوة التي تفيض معانيها الى الوسط وهى الوهم اولى آخر الدماغ وهى الحافظة وتوسط بينهما القوة المنصرفة فيهما با تركيب بين الصور تارة والمعاني تارة والصور والمعاني اخرى وقد نسب صور المحسوسات الى الجرم لان الاجسام اما علوية ويسمى بالاجرام واما سفلية وتخص باسم الاجسام فلما كانت صور المحسوسات مرتسمة في اعلى البدن ناسبت الجرم دون الجسم وكذلك نسب معاني المحسوسات الى الروح لان الروح تتكون من بخارية الاخلاط ورقايقها ولما كان المعاني بالنسبة الى المحسوسات لطايفها وصفافها ناسبت الروح لا النفس اذ بالنسبة بين الجسمانيات والمجردات قال الامام هذا وجه ثامن من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المذكورة وذلك ان الحس المشترك والخيال لما ناسب الحس الطاهر لتعلقها بظواهر المحسوسات والحس الطاهر في مقدم الدماغ قدما واخر القوة الوهمية والحافظة لبعدهما عن مناسبة

الانسان وتعينه بالنفس المجردة اقول فيه نظر لانه قد تقرر ان الجنس هو المادة المأخوذة لا بشرط شيء والفصل هو الصورة المأخوذة لا بشرط شيء والمحصل لطبيعة النوع ليس الا الفصل فلو كان يحصل طبيعة نوع الانسان هو النفس الانسانية كانت مقومة لنوع الانسان والانسان مركب في الخارج منها ومن البدن اذ التركيب

الذهني بأزاء التركيب الخارجي وعلى وقفه حتى انه في الذهن عبارة عن الجنس والفصل وفي الخارج عن المادة والصورة بالمعنى الاعم والجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة ( قال المحاكات انما خص الخ ) حاصله ان التخصيص باللمس لان الدليل لا يجري في غيره اقول وفي تقرير ٢٤٤ ✽ الشارح نوع مساهله

اذ قوله اذا الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر انما يريد اذا اريد بانفعال المدرك تأثره عن فيضان صورة المدرك ومعلوم ان قبول صورة المدرك لا يقتضي المخالفة بين المدرك والمدرك بالماهية نعم الادراك باللمس يقتضي ذلك لا نالاندرك باللمس ما يوافقنا في الحرارة والبرودة من الهواء والماء هذا والقول بان المدرك لعله هو عرض في المزاج الثاني باطل لان المدرك لا بد ان يكون امرا شخيصا باقيا وهذا بخلاف ما اذا كان المزاج شرطاً للادراك اذ شرط الادراك يجوز ان لا يكون واحدا بالعدد ونظير ذلك انهم لم يجوزوا كون ماهية الصورة علة فاعلية للهيولى وجوزوا كونها شريكة لها وشرطا لتأثيرها على ما مر في النمط الثاني ( قال المحاكات لما قال اول الخ ) اقول وهذا التوجيه خلاف مساق كلام الشارح لانه قال انما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض تذكره في الفصل التالي لهذا الفصل والغرض الذي يذكره على ما قرره هو انه انما استدلل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس

الحس الظاهر ووسط المتصرفه فيهما ثم استعرض عليه بانه بيان خطاي لا يلقى بالمقام البرهاني ومع ذلك غير تام لان السمع واللمس في مؤخر الدماغ والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون الشم والصبر فيه اولى بان يجعل في مؤخر الدماغ لكون اللمس والسمع في مؤخره مع ان الحاجة الى اللمس اكثر وقد سمعت بان هذه القسمة بحسب اجزاء الدماغ وكلام الشيخ في التجاوب فلا يرد عليه اصلا وقال الشارح ليس هذا بدليل آخر بل ليس الايبانا للترتيب وتنبهها على العناية الالهية في ذلك على ان قوله السمع في مؤخر اراس فيه نظر وهذا النظر غير وارد لان المراد من قوله ولين مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل البطن المقدم على ما لا يشك فيه من يتأمل في كتابه واما قوله وهذا القسم منبئة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهو الذي ذكرنا فيما قبل انه خطأ ربما وقع من طغيان القلم او من التاسخ قوله ( والحجة التي اقامها العاضل الشارح ) جرى على ظنه انهم يقولون ان النفس لا يدرك الجزئيات المادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة فباطل ذلك بان النفس هي المدركة للجميع الادراكات وذلك لان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هذا لمطعموم وهذا المطعموم هذا الملموس وبديهة اعقل فاعية بان الحكم بين الشئين لا بد ان يدركهما ثم يمكنه ان يحكم بان هذا الملون ملون وهذا الملموس ملموس فيكون مدرك تلك الجزئيات هو الذي يدرك الكلّي ومدرك الكلّي النفس فيكون هي المدركة للجزئيات اجاب الشارح بانهم مستترون بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس للكلّيات بالذات والجزئيات بالالات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها قوله ( وهذه غير متباينة الذات ) ان اراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شئ فكونها متصادفة بين البطالان ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العملية وان اراد به الاختلاف في الحقيقة فتعلقها بالذات المجردة لا يوجب عدم اختلافها فان صفات مجرد من العلم والقدرة والحياة مختلفة بالحقيقة قائمة به ولعل الكلام في ان القوى الحيوانية لما كانت متباينة بحسب الموضع حتى كانت كل قوة حالة في موضع غير موضع الاخرى وهي مبنادى افعال مختلفة فهي

هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية . ✽ انواع ✽  
عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان ثم قال ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بيّنة الى ان يتبين فبجعل النطق من قبيل الافعال النباتية من جهة عدم تبيينه مثلها ثم صار المقام مظنة ان يقال فلم استدلل على النفس بالمزاج

مع ان المزاج كالنطفة غير بين فاجاب بانه وقع لا بالقصد الى آخر ما قال فالسؤال الذي توجهت الى جوابه هو ان الاستدلال بالمزاج ليس استدلالا بالفعل البين الثبوت للنفس كالادراك والحركة مع ان الاستدلال انما يكون بالفعل البين الثبوت على ٢٤٥ \* ماذكرت آنفا لا ان المزاج ليس من الافعال مع انك ذكرت

ان الاستدلال انما هو بالافعال ايندفع بما اجاب به صاحب المحاكات ( قال المحاكات ومحصل جواب الخ ) اقول فيه بحث لان الثابت بالدليل على هذا ان مزاج المولود مفاسر لنفس الابوين اذ حاصل الدليل يرجع الى ان الجمع المتقدم مغاير للتأخر ومن قال بان المزاج هو النفس يقول بان مزاج المولود عين نفس المولود اعني ان كل ما تنسبونها انتم الى امر آخر مغاير للمزاج وتسمونها باسم النفس تنسبها الى المزاج نفسه ولم يقل احد بان مزاج المولود عين نفس الابوين ولم يصلح لان يتوهم احد ذلك حتى يحتاج الى نفيه وايضا ذلك الجواب لا يطابق السؤال الذي قرره الشارح اذ المذكور في السؤال هو انكم تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لا سطة قصاته فالكلام في جامع الاسطه قصات التي هي النفس الحيوانية لاني جامع اجزاء النطفة وكان في كلام الشارح ما يشعر بعقليته ايضا عن ذلك حيث قال في آخر الفصل وبالجمله فالفرض على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى ( قال الشارح فقول الشيخ

انواع واما القوى الانسانية فهي ليست تخفف في الموضع بل هي قائمة بذات مجردة فلم يتحقق نوعيتها من ذلك الوجه ولهذا ايضا قال انها اصناف وهذه مناسبة قد اکتفى فيها بتقرير ما لا يتحقق قوله ( فنقواها مالها بحسب حاجتها الى تدبير البدن ) لاشك ان للنفس الانسانية ادراكا للاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل منه ثابتوا للنفس قوتين مبدأ ادراك ومبدأ فعل من جهتين الادراك من المبدأ الاعلى والفعل في العالم الادنى وفي بدنه فبالجهة الاولى متأثرة وبالجهة الثانية مؤثرة فالقوة التي بها يدرك النفس الاشياء تسمى العقل النظري والقوة التي بها صارت مصدرا للافعال تسمى العقل العملي واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي لاختلافهما من حيث ان الاولى مبدأ الانفعال والثانية مصدر الفعل او بطريق التشابه لاشتراكهما في كونهما قوتى النفس ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور لا يتعلق بعمل وادراك بآراء متعلقة بالعمل لاجرم انقسم العقل النظري الى قوتين اولى وجهين قوة ادراك الامور التي لا تتعلق بعمل كاعلم بالسماء والارض ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة ادراكها الآراء التي تتعلق بالعمل كاعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ومبنى الحكمة العملية على هذه القوة لان مرجعها العلم والعمل واما العقل العملي فانما يصدر عنه الافعال بحسب استنباط ما يجب ان يفعل من رأى كلى مستنبط من مقدمة كلية ولما كان ادراك الكلى واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظري فهو يستعين في ذلك بالعقل النظري اذا العمل لا يتأتى بدون العلم مثلا مقدمة كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغي ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به فينتج ان الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأى كلى ادركه العقل النظري ثم ان العقل العملي لما اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئى من رأى الكلى كأنه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأى جزئى ادركه العقل النظري ايضا لكن العقل العملي انما يفعل هذا الصدق في العلم بذلك الجزئى فالعقل العملي بل النفس انما يصدر منه الافعال بآراء جزئية ينبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات

في الشفله الخ ) اقول ليس المراد ان المخالفة من جهة قوله الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين لعدم المخالفة بين كون جامع اجزاء النطفة نفس الوالدين وبين كون جامع اسطه قصات بدن الحيوان نفس ذلك الحيوان ضرورة ان النطفة ليست هي البدن بل اراد ان قوله ثم يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان تستبعد لقبول نفس الخ يخالف

ان الادراك ليس فعلا للدرك واثرا من آثارة بل الادراك اما كيف او انفعال او اضافة وليس من مقولة الفعل  
 ولوسلم فلا شك لمن راجع وجدانه ان ادراك الملايم ليس مسبوقا بادراك الحركة اليه بل نفس الحركة اليه مسبقة  
 بادراكه وان اراد ان يجساد العلم والادراك من المفارقة كان علة غائية ﴿ ٢٤٨ ﴾ لتصور الحركة

ففيه ان افعال المفارقة ليس معللا  
 بضاية راجعة الى السافل والالزم  
 استكمال العالي بالسافل وذلك باطل  
 على ما سيحكي في النمط السادس ثم يرد  
 على قوله امكن انفكاك الحركة  
 عن الادراك كما في النبات ان المراد  
 بالحركة ههنا هو الحركة الارادية وليس  
 في النبات انفكاك الحركة عن الادراك  
 بمعنى ان يوجد فيه الحركة بدون  
 الادراك على ما استعمله اولا  
 واقتضاء قوله ولا احتياج الادراك  
 الى الحركة وعدم احتياجهما  
 الى الادراك اذ الكلام في الحركة  
 الارادية لانها التي يذكرها الشيخ  
 ههنا وتصدى لبيان تقدم الادراك  
 عليها ولوسلم ان ادراك الحركة علة  
 غائية لادراك الملايم او غيره في الجملة  
 فلانسلم انه علة غائية مطاقا حتى  
 يلزم احتياج الادراك الى الحركة  
 وعدم تحققه بدونها والاصوب  
 ان يقال معنى قول الشارح ولذلك  
 لم يكن النبات مدركا انه لما كان  
 فائدة الادراك والحكمة المترتبة عليه  
 الحركة الارادية لم يكن النبات  
 مدركا لانه غير متحرك بالارادة  
 ثم حل كلام الشارح على انه وجد آخر  
 لتقدم الادراك على الحركة بناء على  
 ان فائدة الشيء مترتبة عليه وتأخرة  
 عنه لا يلايم قوله والحق انه لا تقدم  
 لاحدهما على الآخر ( قال المحاكات

مراتب القوة النظرية في الاربعة فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على  
 الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد ثم اذا ذهـل  
 عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضرها يعود عقلا مستفادا وهكذا  
 فالعقل المستفاد متقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متأخرا عنه  
 في البقاء وقد بقي للامام ههنا بحث وهو انه ان عني بالقوة العملية كون  
 النفس مدبرة للبدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل  
 الهولاني هذا الاستعداد مع عدم مستعدله وبالعقل بالملكة استعداد  
 المعقولات الثانية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة على النفس  
 بحسب ما لها من هذه الاضافات والاحوال وان عني ان النفس موصوفة  
 بقوة لاجلها صرح منها تدبير البدن وبقرة اخرى لاجلها استعدت لقول  
 العلوم فلا بد من الدلالة على ذلك وهذا بحث وارد قوله ( وذلك  
 خذ يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح ) اما مخالفة  
 المتن فلانه اثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن واما اشتماله على  
 التناقض فلانه عرف الحدس بان يقع الحد الاوسط في الذهن اولاً ثم ينساق  
 الذهن منه الى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متأخرا عن الشعور  
 بالحد الاوسط وهو متناقض لما قد يكون الشعور بالمطلوب متقدما على الشعور  
 بالايوسط وجوابه ان ههنا شيئين تصور النسبة المطلوبة والتصديق بها  
 فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعورا به اصلا ثم اذا تمثل الحد  
 الاوسط يشعره وربما يكون مشعورا به بوجه ما شعور ان تصور يا ثم يصدق به  
 فالشعور المتأخر هو الشعور التصديقي والمتقدم هو الشعور التصوري  
 فلا تناقض قوله ( اي ان للحدث والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب  
 بحسب الكيف والكم ) اما بحسب الكيف فليسرعة التأدية وبطوؤها  
 هذا في الفكر ظاهرا فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع  
 ايمادي من المبادئ الى المطلوب وربما يبطؤ ففكر يتأدى الى المطلوب  
 في زمان قصير ومن فكر يتأدى اليه في زمان طويل واما الحدس فلما  
 لم يكن فيه حركة ثانية فكيف يتصور فيه سرعة تأد من المبدأ او بطؤ  
 وقال الشيخ في الشفاء الحدس يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم فلان  
 بعض الناس اكثر عدد حدس واما في الكيف فلان بعضهم يكون  
 اسرع زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه فان اختلافه في الكيف

واما ان الحركة في نفسها الى آخره) اقول الاظهر ان يقول التقدم بحسب الوجود الاصلى اولى ﴿ لما ﴾  
 بالاعتبار من التقدم بحسب الوجود الظلي واما ان التقدم في احدهما تقدم بنفسه وفي الآخر بحسب الادراك  
 لا بنفسه فانما يصح على القول بالشيخ وسيظهر انه باطل لانه مبني على القول بنفي وجود الطبائع في الاعيان حقيقة

(قال المحاكات تصريح بتقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام) اقول فيه بحث لانه اذا كان تقدم الاذراك على الحركة محققا على ما استقر عليه رأى الشارحين فلم يكن الادراك والحركة الارادية متساويين في الرتبة فلم يحتاج الى اخذ الحركة الارادية ﴿ ٢١٩ ﴾ في حد الحيوان ولم يصح قول الشارح والحق انه لا تقدم لاحدهما

على الآخر من هذه الجهة وكذا قوله ولذلك جعل مبدئى فصلين متساويين في الرتبة ويمكن الجواب بان الفصل اى القائم مقام الفصل الحقيقى ليس هو الحركة والادراك بالفعل والا لم يكن الحيوان عند عدمهما حيوانا بل صلاحية الحركة وصلاحية الادراك لانهم الازمان لفصل الحقيقى للحيوان غير منفكين عنه وكون الادراك متقدما على الحركة لا يستلزم كون صلاحية الادراك متقدمة على صلاحية الحركة فليأمل وربما يناقش على ما ذكره الشارح من ان الحركة علة غائية للادراك انه لو كان كذلك لم يصح قوله والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة اى بحسب الطبع اذ لكل منهما على هذا التقدير تقدم بحسب الطبع على الآخر من وجه اللهم الا ان يقال اراد انه لا تقدم لاحدهما على الآخر بحسب الطبع على الاطلاق (قال المحاكات وهذا القدر كاف الخ) قول للامام ان يقول كل حركة ارادية مشبوبة بادراك بدون العكس الكلى اذ لا شك انه قد يتحقق الادراك بدون سبق الحركة عليه في تقدم نوع الادراك على نوع الحركة بدون العكس وهذا يمكن لتقديم بحث الادراك على الحركة (قال المحاكات وفى عبارة الى آخره) اقول اراد بالمبدأ

لما اعتبره بحسب زمان الحدس والحادث يضع المطلوب فيتصل بالعقل الفعّال فيفيض منه عليه المبدأ المرتب ولا شك ان هذه الامور المتعاقبة انما تقع في زمان فقد يقصر هذا الزمان وقد يطول واما الشارح وقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب الزمان التأدية وهو بعد زمان الحدس فكيف يمتثل ذلك ولعل توجيهه ان بعض الناس ربما يكتفى له في العلم لمطلوب العلم بالمبادئ المترتبة على سبيل الاجال للطائفة ذهنة وبعضهم يحتاج الى تفصيلها واخطارها بالسال وهذا يستدعى زمانا فيكون الاولين سرعة التأدى والآخرين بطؤ. والاول اى الاختلاف في الكيف يكون في العكس اكثر من الثانى وهو الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة انما يختلف سرعة وبطؤا فالاختلاف في الكيف ثابت دائما وربما لا يتعدد الفكر فلا يختلف بالعدد فان قلت فالفكر ان ربما يتشابهان في السرعة والبطؤ قلت هذا مستبعد لاختلاف الازهان والثانى يكون في الحدس اكثر من الاول وهو الاختلاف في الكيف لعدم سرعة التأدية وبطؤها ووجود العدد واما عدم السرعة والبطؤ فلتجرد عن الحركة واما وجود العدد فلان الحدس يتعاقب بقوة النفس فكلما كان النفس اقوى كان حدسها اكثر قوله (ثم شرع في تقرير المحبة) للنفس بالقياس الى معقولاتها اثلث احوال ادراك وذهول ونسيان فالادراك هو حصول الصورة المعقولة في النفس والنسيان زوال الصورة المعقولة من النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها لا يتجشم كسب جديد وفي حالة الذهول لا شك انه يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشم كسب جديد فلكل صورة اما ان لا تكون حاصلة للنفس اصلا فلا فرق بين الذهول والنسيان واما ان تكون حاصلة للنفس بوجه حصولها اما في النفس او في غيرها لا يميل الى الاول والا لكان الذهول عين الادراك اذ لا معنى لادراكها الا النفس حصولها فيها فيستحيل غفلتها مع حصولها فيها فنعين ان يكون شئ غير النفس يرسم فيه الصورة المعقولة وليس جسمنا او جسمانيا ولا نفسيان النفس في المعقولات باقوة في بعض الاوقات ولما ان لاحظ الصورة المعقولة في اى وقت نشاء فلو كانت خزانة لصورة هي النفس لم يكن كذلك فاذن ههنا موجود يرسم فيه المعقولات بالفعل دائما وهو العقل الفعّال وقوله واما في القوة الوهمية لا دخل له في الاستدلال

مبدأ الا شقاق والانتزاع ﴿ ٣٢ ﴾ لا المبدأ بمعنى العلة فلا يرد ما اوردته واراد بالفصل ما يقام مقامه بناء على ان الذات لا يكون مشتقا لما تقرر في موضعه (قال المحاكات بحصول نفسها) اقول ما ذكر انما يدل على ان ادراك المجردات بحصول نفسها عند العقل وليس في الكلام ما يدل على الحصول في العقل فكلمة في

في خيار حصن المحاكات ان وقعت بمعناها لم يصح وان وقعت موقع كلمة عند تبويعها ان الحصول بنفسه عند العقل على ماه ومصرح به عبارة عن العلم الحضورى فقوله فاذا تصورهما عاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها في محال منطور فيه اذا لو كان التمثل لحصول نفس الشيء عند ٢٥٠ العقل لا يكون هناك حلول (قال

المحاكات فهو تعريف الخ) اقول الا صوب ان يقال فلزم ان لا يكون منعكسا على ماهو الظاهر من كلام الشارح واما ما ذكره فيرد عليه ان الخاص انما يلزم ان يكون اخفى من الاعم لو كان العام ذاتيا للخاص وهو ممنوع فيما نحن فيه لا يقال العام مطلقا لكونه اكثر افراد كان اظهر مفهوم من الخاص لاننا نقول يجوز ان يكون للخاص ظهور بالنسبة الى العام من جهة اخرى فلا يلزم فساد اخذه في تعريف العام ولو سلم فتقول سيجى ان هذا التعريف لفظى وفي التعريفات اللفظية يجوز تعريف الشيء بالاخفى مفهوم وما يتوقف معرفته على معرفة المعرف (قال المحاكات كحصول الصورة الى آخره) اقول فيه بحث لان هذا الكلام مشعر بان حين التخييل يكتفى حصول الصورة في الخيال ولا يلزم حصولها في الحس المشترك به هذا خلاف تصريحناهم ويمكن الجواب بان المراد بيان الحضور عند الحس الذي له دخل في الادراك سواء كان كافيا ام لا وههنا الحضور عند الحس المشترك الذي لحصولها في الخيال مدخل في الادراك التخيلى فتأمل (قال الشارح ان كان الادراك مستفادا من خارج) اقول ظاهره ان الامر الخارجى يكون منشأ لحصول الصورة وحينئذ يكون ادراك بمجرد ادخاله مع انه

وان قرره الشارحان في مقدمته بل هو جواب سؤال فانه يمكن ان يقال كما ان للعقل بالنسبة الى التعقيلات ثلث احوال كذلك للحس والوهم بالقياس الى التخييلات وما يتصل بها الاحوال الثلث حتى ان ادراكها حصولها عند الحس والوهم ونسبائها زواياها عن الحس والوهم وعن خزانتهما وذهولها زواياها عنهما لاص الخزانة فكما ان للوهم وهو قوة مدركة في الجسم خزانة في الجسم بها تحقق الاحوال اثنتان فلم لا يجوز ان يكون للعقل وهو قوة مدركة في النفس خزانة في النفس ايضا حتى لا يحتاج الى اثبات وجود آخر مابين لجوهر انفس وحاصل الجواب ان الجسم يقبل الجزى فيمكن ان يكون الادراك في جزء والخزن في جزء آخر بخلاف النفس فاذا حصل فيها صورة فليس ذلك الا حصولا عند المدرك وهو الادراك واما في الجسم فالحصول في الخزانة ليس حصولا عند القوة المدركة فان قلت فالصورة التي في الخزانة ان حصلت عند المدركة لم يكن ذلك بان ينقل بينهما من الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محل بل با بحث ثل تلك الصورة المخزونة عند المدركة وحدوث مثل الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من امر مبان فهد ار النفس اذا عاودت بعد الذهول الى الصورة المترسعة في العقل الفعل يفيض منها الى النفس لكن لم فاتهم ان يفيضها منه لم لا يجوز ان يكون من امر مبان كما في الخزانة فتقول لعلهم لم يحيلوا ذلك لكن لما لم يشك في ان الجوهر العنلى من شأنه افاضة لمعقولات اقتصر على عليه حتى لا يلزم مهم اثبات ما لم يدل البرهان عليه قوله (لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا) اى الخارج عن الجسم لا يلزم ان يكون عقلا مفارقا لجواز ان يكون نفسا واما الخارج عن جوهرنا وهو النفس يجب ان يكون عقلا قوله (اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال) لما ثبت موجودا فدارتسم فيه المعقولات اراد يسار كيفية حصول الاحوال الثلث للنفس بالقياس اليه والادراك بحسب الاتصال بينه وبين النفس ولما كان جميع المعقولات مرتسما فيه قادرك النفس بعض ما فيه دون بعض لاستعداد خاص لها بالنسبة اليه وذهولها عنه بسبب تقطاع الفيز لاعتراضها عنه الى شئ آخر اما الى البدن او الى صورة اخرى كما ان المرأت اذا حوذى بهاشى ظهر فيها صورته واذا حوذى بها شئ آخر

لا حاجة فيه الى الانتزاع على ما يصرح به فينخى حل الكلام على ان الخارج النفس وهو زالت العمل اللازم في الانتزاع مد خلا فيه واستفادة الامر الخارجى منها على تقدير ان يكون حصول الشئ في الذهن حلة لحصوله في الخارج كما اذا تصور التخييل السرير فصورته وادراك المجردات الخارجية عن النفس وصفاتها داخل

في قوله اولم يكن فيه فليتأمل ( قال المحاكات لانحدادهما في الماهية الخ ) اقول لا يلزم الاتحداد في جميع الموارد  
والاوازم بل في لوازم الماهية وعوارضها اذ المثال موجود بوجود ظلي غير اصيل فلا يكون معه ما كان من لوازم  
اوجود الاصيل وعوارضه ﴿ ٢٥١ ﴾ وكذا لا يلزم اجتماع المثليين المستحيل لانه انما يكون مستحيلا

من جهة لزوم ارتفاع الاثنية والتمايز  
بينها بالكلية وههنا احدهما موجود  
بوجود اصيل والاخر بوجود ظلي  
فيتمايزان ( قال المحاكات بخلاف  
ما اذا كان الى آخره ) اقول فيه بحث  
لانهم اختلفوا في ان المعلوم بالذات  
هل هو الصورة الذهنية ام الامر  
الخارجي فذهب الشيخ والفارابي  
الى الاول وصرحاه في تعليقاتهما وذهب  
اكثر المتأخرين الى الثاني وميل الشارح  
والامام اليه كما يظهر في ذيل هذا  
البحث من ان المبصر هو زيد الخارجي  
لا الصورة الحاصلة منه ولم يذهب  
احد الى ان المعلوم في الموجودات  
الخارجية هو الموجود الخارجي وفي  
غيرها الصور الذهنية كما يستفاد من  
كلام صاحب المحاكات ثم معتمد  
الفريق الاول ان المعلوم بالذات ما  
هو الموجود بالذات في الذهن وما هو  
الموجود بالذات هو تلك الصور  
المرشحة واما الامر الخارجي فائما  
هو معلوم بواسطة ان الصورة  
المطابقة له موجودة في الذهن وايضا  
كثيرا ما يدرك ما لا وجود له في الخارج  
فالمدرك حينئذ ليس الا الصور الذهنية  
كما في البرسام والوجد ان يحكم بعدم  
الفرق بين ما اذا كان المعلوم موجودا  
خارجيا وبين ما اذا لم يكن ومعتمد  
الفريق الثاني على ما سيجي في كلام  
الشارحين انه لا شك اننا اذا ابصرنا

زالت الصورة الاولى ونسيانها بسبب زوال ملكة الاتصال لا بسبب  
زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما في الخزانة قوله ( الا قوله )  
هذا الكلام دل على وجود سبب بفيض الماوم على النفس ذكر الامام ان  
حاصل الحجة ان الانسان يصير عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك  
السبب يجب ان يكون عقلا وهذا بالحقيقة حجة اخرى اشار اليها الشيخ  
في الشفاء لاحاصل تلك الحجة ثم اعترض عليه بانه لا شك ان كل ما حدث بعد  
ان لم يكن لا بد له من سبب لكن انما يلزم ان يكون عقلا لو كان مجردا وعالما فلا بد  
من اثبات هاتين المقدمتين اجاب الشارح بان الحجة دل على انه محل الصورة  
العقلية فيلزم ان يكون مجردا وسيأتي البرهان على ان كل مجرد عالما وايضا  
الجاهل يتمتع ان بفيض العلوم بخلاف غير المعلوم فانه يمكن ان يوجد  
الاولان وقوله على ان ملاحظة النفس للمعقولات الى آخره تكرر لدلالة  
الحجة على انه محل للمعقولات وانه مستدرك لاطائل نحتته قوله ( قال  
الفصل الشارح اراد هذه المسئلة ) قال الامام هذا البحث انسب بنظر  
التجريد لانه يبحث عن تجرد النفس الا انه لما اثبت ان العقل خزانة  
لنفس وكان ذلك مرقفا على ان النفس ليس بجسم ولا جسماني ذكر  
دليلا على ذلك من غير احواله الى نمط التجريد تخليصا للمتعلم عن ورطة  
الخيرة فليس هذا البحث هنا مقصودا بالذات بل بالعرض قال الشارح  
نمط التجريد ليس موضوعا لبيان تجرد النفس عن الجسمية بل لبيان  
احوال النفس بعد تجردها عن البدن وهذا البحث مقصود بالذات  
ههنا لان الكلام ههنا في النفوس العرضية والسموية وانما وقع هذا  
البحث في العلم الطبيعي لانهم يبحثون عن الاجسام انها ذوات انفس  
بهذه الصفة لكن قوله ههنا اولانها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام  
والجسمانيات فيه ما فيه لانه لم يبين اولا الا انها شئ يغير البدن واما  
مفارقته عن الجسمية فانما ذكرها ههنا نعم قد اثبت بعد بيان مفارقته  
للبدن كمالات لها ذاتية كالعقلات وكمالات آتية كالحساسات ويبحث  
ايضا في نمط التجريد عن كمالاتها لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد المفارقة  
عن البدن والبحث ههنا عن وجودها للنفس فالبحث عن الكمالات  
مشترك بين الناطقين ولكن باعتبارين قوله ( اشارة الى تمهيد اصل كلي )

زيدا كان المبصر هو زيد لا الصورة المنطبقة في الجليدية او غيرها فانها ليست من المحسوسات فضلا عن ان يكون  
من المبصرات وايضا قالوا ليس لنا بشعور والتفات الى الصورة الذهنية بل هي مرآت لملاحظة الامر الخارجي  
اقول وايضا المنكرون للوجود الذهني واراد تمام الصورة قائلون بالعلم والادراك وقد تصدى بعض المحققين

من التأخرين للتوفيق بين المذهبين وملخص ما افاده في ذلك انا اذا ادر كنا شيئاً فلا شك انه ليس لنا التفات الى الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن متشخصة بشخصات ذهنية بل الى الماهية الحاصلة في ضمنه بناء على حصول الاشياء بنفسها في الذهن وحينئذ نقول ﴿ ٢٥٢ ﴾ من قال بان المعلوم بالذات هو

الصور الذهنية اراد بها الماهية الموجودة في ضمنها فان اطلاق الصورة على الماهية لمعلوم شايع وقد صرح به صاحب المحاكمات ههنا ومن قال بان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي دون الصورة اراد بالامر الخارجي مقابلاً للصورة من حيث انها صورة اى الماهية المذكورة فلامتافاة وانت تعلم بما قررنا حال ادلة الطرفين اقول ويمكن التوجيه والتوفيق بوجه آخر بعد حل الخارجي في كلام المتأخرين على ما يقابل الصورة من حيث انها صورة على ما نقلنا آنفاً او على الموجود في نفس الامر بناء على ان جميع المفهومات موجودة فيها لانها تصلح ان تصير موضوعات لقضايا ايجابية صادقة وكيف يذهب عاقل الى ان المعلوم هو الامر الخارجي بالمعنى الاخص مع علم كل احد بانه كثيراً ما يدرك ما لا وجود له في الخارج وهو انه لا شك ان

حاصله ان الحال ان تقسم الى اجزاء مختلفة الوضع يلزم من انقسامه انقسام المحل والا فلا والمحل ان لم يقسم الى اجزاء مختلفة الوضع لا يلزم من انقسامه انقسام المحل وان انقسم اليها فاما ان يكون حلول الحاصل فيه من حيث ذاته او من حيث حالة اخرى فان كان من حيث ذاته وهي منقسمة انقسم الحال بانقسامه ضرورة والا فلا قوله (شرع في تقرير الحجة) تقريرها على الوجه المرتب ان بعض المعقولات ليس بمنقسم الى اجزاء متباينة في اوضاع لانه لو كان كل معقول منقسماً الى اجزاء متباينة في الوضع فاما ان يكون منقسماً بالفعل او بالقوة فان كان منقسماً بالفعل كان لك لاجزاء متباينة في اوضاع حاصلة في العقل بالضرورة والحاصل في العقل معقول فيكون ايضا مركباً من اجزاء متباينة في الوضع فيلزم ان يكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء غير متماهية بالفعل وانه محل وعلى تقدير جوازه فهو مستقر على المطالب لار كل حيلة متماهية او غير متماهية فالواحد موجود فها بالفعل والواحد من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء فضلاً عن انقسامه الى اجزاء متباينة اوسع فانه كان منقسماً بالقوة وهو محال على ما سبأى ومع ذلك فالمطابو اصل لار المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء متباينة لار وضع في المعقولات ماه غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا يقسم الى اجزاء متباينة الوضع وكل جسم او قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع نتج ان النفس ليست بجسم ولا قوة جسمانية وهو المطابو لكن الشيخ جعل اللازم اشتمال المعقولات على اجزاء غير متماهية بالفعل فقيد الفعل لاخراج المقسم بالقوة فانه سببه ونما قيد الجسمانية بالقوة لانه ليس كل جسماني ينقسم الى الاجزاء فلا يتشبه الدلالة في جمع الجسمانيات لكن من الظاهر ان النفس ليست جسمانية فانا نعلم بالضرورة قيامها بالذات وقوله ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات لما مر اى لان النفس تحكم ببعض المعقولات على بعض الحاكم بين الاشياء لا بد ان تعقلها لكن هذه المقدمة لا حاجة اليها اصلاً اما اولاً فلان الكلام في معقولات النفس واما ثانياً فلانه يكفي في الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات واعلم ان الشيخ اطلق قوله ببعض المعقولات غير منقسم ولم يرد به انه غير

انه الصور لا شك فيه لاحد ومن قال بان المعلوم هو الامر الخارجي اى الماهية الموجودة ﴿ منقسم ﴾ في الذهن في ضمن الصورة اراد بالمعلوم بالذات ما كان ملتفتاً اليه بالذات يتوجه اليه القصد اصالة ولا خلاف في انه الماهية المذكورة فلا خلاف في المعنى فاحفظ هذا التحقيق عسى ان ينفعك في مواضع (قال الشارح والجواب عن الاول)

اقول يمكن الجواب عما ذكره الامام اولاً بوجوه ثلاثة احدها ما ذكره صاحب المحاسنات اولاً وثانيها التامخاذا  
ان بعضاً من الصور مطابقة وكانت علماً وبعضها غير مطابقة وكانت جهلاً وكون بعض الصور جهلاً على  
ما لزم من الشق الاول ليس ﴿ ٢٥٣ ﴾ تحذورا بل هو واقع وثالثها انه على تقدير تسليم ان شيئاً من الصور

لم يكن غير مطابق للخارج بل كلها  
مطابق للخارج فالمانع من كون الادراك  
اضافة حينئذ وان لم يكن عدم تحقق  
المدرک الذي هو طرف تلك الاضافة  
اذ المدرک على هذا التقدير يكون  
موجوداً البتة لكن يتحقق مانع آخر  
منه وهو ان الاضافات متمتعة الوجود  
في الخارج على ما تقرر في موضعه  
واختاره المحققون ومنهم الشارح  
واذا امتنع وجود النسب والاضافات  
في الخارج فامتنع وصف الادراك  
بالمطابقة على تقدير كونه اضافة  
لذيتسبر في المطابقة اتحاد المطابق  
والمطابق بالماهية والتحقق في الخارج  
ليس اما هو طرف الاضافة الذي  
هو المدرک ولا اتحاد بينهما في الماهية  
اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن استفاد  
الجوابين معاً من كلام الشارح  
فالجواب الاول من قوله بان الصورة  
منها ماهي مطابقة للخارج هي العلم  
ومنها ماهي غير مطابقة للخارج  
هي الجهل فكان اختيار الشق الاول  
والزام ما لزمه الامام من كون  
بعض الصور جهلاً اذ لا كلام  
في مطابقة الادراك المتساو للعلم  
والجهل وثانيهما من قوله فاما  
الاضافة الى آخر ما افاده لكن لا ينبغي  
على الناظر ان سوفي الكلام لا يلازم  
حله على الجوابين بل محمول اما على  
الاول فكان قوله فاما الاضافة الى

منقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت عدم الانقسام الى الجزئيات ولو اثبتته  
لم يوجب عدم انقسام محله اليها ولو اوجب لم يلزم ان يكون مجرداً بل  
المراد عدم الانقسام الى الاجزاء لا الاجزاء العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام  
الحال الى الاجزاء العقلية عدم انقسام المحل اليها ولا من عدم انقسام  
المحل الى الاجزاء العقلية تجرده فبين ان المراد عدم الانقسام الى الاجزاء  
الوضعية كما فسرناه ولهذا استنتج انه لا يرسم فيما ينقسم بالوضع ولو  
قيل المراد الاستدلال بعدم انقسام الصورة العقلية الى الاجزاء مطلقاً فانه  
يلزم من عدم انقسام الحال مطلقاً عدم انقسام المحل قلنا اللازم ليس  
عدم انقسام المحل مطلقاً فانه لا يلزم من انقسام المحل مطلقاً انقسام  
الحال بل اللازم عدم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع فكفي  
فيه عدم انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع لان انقسام المحل  
الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع  
ففي الاستدلال بعدم الانقسام مطلقاً زيادة مستدركة قوله ( واعلم  
ان ما ليس بمنقسم بالفعل ) اورد الشيخ به هذا الفصل سوء بين فحماهما  
الشارح على احتمالين في الاستدلال وذلك انه اراد ان يبين ان المعقول  
لا يجوز ان يكون منقسماً بالقوة لان ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز ان ينقسم  
الى مختلفات وذلك ظاهر فهو لا ينقسم الا الى المتشابهات اما انقسام  
الشخص الى الاجزاء او انقسام الجنس الى الانواع فهذان احتمالان واقول  
الاحتمال الثاني غير آت لما تبين ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف  
بمحل قسمة الكل الى الجزئيات على ان الاقسام في الانقسام الى الانواع  
مختلفة فلا تدخل تحت الانقسام الى المتشابهات لا يقل المراد انقسام  
الجنس الى حصص الانواع وهي متشابهة في الطبيعة الجنسية لانا نقول  
هذا لانقسام جهله الشيخ في قسمة الانقسام النوع الى حصص الاصناف  
وانقسام الجنس الى الحصص انقسام النوع الى الاصناف فلا يكون مقابلاً  
له والاولى ان يحمل السؤال الاول على ابطال الاحتمال الاول والسؤال  
الثاني على ايراد شبهة على الدليل ربما اشتبه على السائل ما اورده المعال  
من اطلاق الانقسام وترتيب الكلام على محاذاة متن الكتاب ان يقال  
لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسماً الى  
اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال واللازم احاطة العقل بما لا ينشأ

آخراً تمهيداً للكلام واما على الثاني فكان قوله ان من الصورة توطئة للجواب وهذا هو الظاهر ثم اقول وعلى  
الجواب يتوجه ان من فسر العلم بالاضافة لم يعتبر في المطابقة وكون الادراك علماً بالاتحاد في الماهية بل له ان يفسر  
الجهل بمعنى آخر بل على ما اختاره الشارح من ان العلم لابد ان يكون مطابقة للخارج بمعنى الإعيان المقابل للصورة

الادراكية مطلقا لم يتحقق المطابقة بهذا المعنى في العلوم التصديقية بهين ما ذكره اذ النسبة التي هي متعلقاتها  
غير موجودة في الخارج بهذا المعنى والحق ان المراد بالخارج ههنا اي عندنا نضاف الادراك بالعالم والجهل ماهو بمعنى  
نفس الامر اذ اطلاق الخارج على هذا المعنى شائع في كلامهم وعلى ٢٥٤ \* تقرير الشارح حيث قال

ومع ذلك فهو مشتمل على المطاوع فكان سائلا يقول لانسلم الملازمة  
ولم لا يجوز ان يكون المعقول منقسم بالاقوة ويكون حالا في المنقسم بالاقوة  
كالجسم وبعد الجواب يعارض بانقسام الصورة المعقولة فيجب بانه غير  
الانقسام الذي نحن بصدده وسأبني له مزيد تقرير قوله (تنبيه على فساد  
هذا الاحتمال) وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم بقسمين فلا يتخلو اما  
ان يكون حصول القسمين في العقل شرطا لحصول ذلك المعقول في العقل  
اولا والاول باطل لانه لو كان شرطا لكان حصول القسمين في العقل  
مفسيرا لحصول ذلك المعقول في العقل ضرورة المغايرة بين الشرط  
والمشروط فلا بد ان يكون في المعقول امر زائد على القسمين فانه لو لم يكن  
فيه زائد عليهما لكان حصولهما نفس حصوله فذلك الزائد ليس هو  
جزأ آخر لانافرضنا انقسام المعقول الى قسمين فقط بل عارضا من مقدار  
او عدد وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول متعلقا بالماهية بذلك العارض كان  
حصوله حصول القسمين فوجب ان يكون متعلق الماهية به مقتضيا  
له فيكون مخالفا للقسمين لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وقد  
فرضناهما متشابهين ومشابهين له هذا خلف والثاني ايضا باطل والا  
لكان الصورة المعقولة مفسدة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة ومن  
متدار يقبل القسمة ويلزم من امكان القسمة امكان الجمع وتفريق الجمع قبل  
الانقسام والتفريق بعده ومن عروض المقدار عرض الزيادة والنقصان لان في  
اقر من ذلك المقدار لا غاف اجزاء الصورة العقلية لما كانت متشابهة  
ومشابهة لها في تمام الماهية وكل من الاقسام حاصل في عقل كالحل  
فحصول الماهية يتحقق بحصول واحد من تلك الاقسام ولا معنى لتعقل  
الشيء الا حصول ماهيته في العقل فيكون في الجزء الواحد كفاية عن  
الاجزاء الاخر في المعقولة فقد عرض للصورة العقلية زيادة ونقصان  
فيكون لصورة العقلية ملازمة لعوارض مادية وقد ثبت تجردها عنها  
هذا خلف وقول الشارح في القسم الاول وحينئذ لا يكون كل واحد منهما  
بانفراده معقولا لعقدان الشرط وفي الثاني بل كان كل واحد من القسمين  
بانفراده معقولا ايضا كالاصل غير لازم لجواز ان يكون حصول القسمين  
شرطا في معقولة ذلك المعقول ويكون كل واحد بانفراده معقولا وانما  
يكون الشرط معقودا او كان حصول القسمة شرطا لمعقولة كل شيء

فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما  
ولاجهلا مؤخذة ظاهرة اذ اللازم  
بما قررنا ليس الاعداد كون الادراك  
بمعنى الاضافة علما واما عدم كونه  
جهلا فلا فلهذا ذكره استنظرا اذا  
هذا هو نتيجة ما ذكره الشارح ويرد  
على ما ذكره صاحب المحاكمات لانه  
تنبيه عليه بقوله فيما سبق ان هذه  
العبارة تدل ظاهرا على حصر الجهل  
في عدم مطابقة الصورة الذهنية  
للحقيقة الخارجية ولو سلم عدم دلالتها  
على الحصر فلا قر من عدم دلالتها  
على ان الجهل قد يكون لعدم مطابقة  
الصورة الذهنية للامور الاعتبارية  
(قال المحاكمات اذ او كانت موجودة  
لزم ان لا يكون المدرك الاموجودا  
في الخارج) اقول لا يخفى على الناظر ان  
الظاهر من تقرير الشارح ما اشترنا  
اليه ويرد على ما قررناه ان كون المدرك  
لا يكون الاموجودا في الخارج مما  
لزمه الامام على هذا الشق حيث  
قال وان كانت مطابقة فلا بد  
من امر خارج وبني عليه جواز  
كون الادراك مطلقا هو الاضافة  
فلا يمكن دعوى فساد بل الظاهر  
على ما اشترنا اليه ان يجعل قوله  
لامتناع وجودها في الخارج اشارة  
الى ما اختاره من ان الاضافات غير  
موجودة في الخارج والالزم التسلسل ثم  
كون الصور الادراكية التي كانت

منشأ لانكشاف الاشياء عندنا ليست بصور قائمة بما غاب عنا سواء كان مجردا او جرميا من اجلي \* وليس  
الضروريات وكيف يمكن ان يقال نحن عالمون بعلوم قائمة بالمعقول او بالحس والاحاجة الى تخصيص الادراك بالمعقل  
بل ولا تخصيص ما قام به الصور الادراكية بالاجرام على ما ذكره الامام على سبيل التمثيل ويرد على قوله فلا ادراك

ليس تلك الصور بل هذه الحالة انه لم لا يجوز ان يرد الادراك تلك الصورة بشرط مقارنتها هذه الحالة وقد  
نرى هل في قوله فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير الى آخره ومنشأه اسقاط كلام الشارح من البين وفي قوله  
لانها لا تحس الا باشياء ٢٥٥ \* صغيرة مساحمة اذا عظم والصغر من خواص المقادير (قال المحاكات

بل لاحظ) اقول ويمكن الجواب  
عنه بانه يجوز ان يرسم من اعظم  
المقادير مقدار صغير ويكون ذلك  
المقدار الصغير بازاء اعظم المقادير وكانت  
مرآة لمشاهدته وعلى هذه النسبة  
ما كان اصغر من المقدار الاعظم ارتسم  
منه ما كان اصغر مما فرضنا من المقدار  
بالنسبة المذكورة وهكذا لكن نقول  
لاشك ان كل مقدار عظيم يمكن  
فرض ما هو اعظم منه ويمكن تخيله  
وهكذا ومن لمعاوم انه لا يمكن  
ان يزيد مقدار الصورة المرتسمة الى  
غير النهاية بل اذا وصل الى ما يساوي  
محل القوة انقطع فبعد هذه المرتبة  
اشكل امر الادراك (قال المحاكات وهذا  
الجواب الى آخره) اقول يمكن الجواب  
عن الاول بل ليس مقصود الشارح  
بهذا الجواب حسم مادة اليراد  
بل ليس كلامه الاعلى خصوص  
تقرير الانعام حيث اوردا زوم كون  
العقل متسديرا و اشار الى الجواب  
الحاسم في الحارة من ان الحاصل  
صورتها لا عينها وان كانت الصورة  
مطابقة في الماهية لان اتصاف  
الحل بالحال انما هو من لوازم الوجود  
العيني للحال لا من لوازم وجوده مطلقا  
واراد بالوجود العيني او الخارجي  
ما يتناول ما هو الخارجي حقيقة  
او ما يتخذ و حذو الخارجي في ترتيب  
الاتار وار كان ذهنا كوجود الصور

وليس هو المفروض بل شرطية معقولة ذلك المعقول المنقسم وكذلك  
يجوز ان لا يكون حصول القسمين شرطا لا يكون كل واحد بافراده  
معقولا والحق ان يحذف ذلك اذ ليس له في الاستدلال مدخل ولا له  
في متن الكتاب اثر ثم في هذا الدليل نظر من وجهين احدهما ان القسم  
الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال لو كانت الصورة منقسمة بالقوة لم تكن  
مجردة عن الواحق المادية هذا خاف فلا دخل لا بطلان القسم الاول  
في ذلك اصلا اثنى انه ان اريد بقوله يلزم ان يكون الصورة المعقولة  
مفشة باعوارض من الانقسام والمقدار والوضع انه يلزم ان يكون  
الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات فلا نسلم بل الصورة  
العقلية لما كانت قائمة بالنفس التي هي جسم مادي يعرض لها هذه  
العوارض كما يعرض للحال المقدار الذي هو للمحل والانقسام العارض  
له وان اريد انه يلزم ان يكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها  
فلم ولكن لاننا ان الصورة المعقولة مجردة عن مثل هذه العوارض بل  
الذي يثبت انها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها  
واما انها تكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا قوله (ليتيم الفرق  
بينهما) حاصله ان لصورة الحسية والخيالية تنقسم الى اجزاء تبين الوضع  
يلا حظها النفس ويميز بينهما فلا ترسم فيهما هو كذلك وهذا بازاء  
ما قيل الصورة العقلية لا تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع ويكون محلها  
كذلك فقد ظهر الفرق بينهما ظهورا بينا واعلم ان الوضع ههنا بمعنى  
المقولة لا بمعنى الاشارة الحسية فانه لو كان بمعنى الاشارة الحسية لم يخرج  
الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء بل يكفي ان يقال الصورة العقلية ليست  
بذات وضع فلا يقوم بذى وضع وايضا لا يصدق ان الصور الخيالية ذات وضع  
لان من الصور الخيالية ما هو معدوم ويستحيل لاشارة الحسية الى المعدومات  
فتبين ان يكون المراد بالوضع ما هو المقولة واعتباره بين الاشياء المتعددة  
التي هي الاجزاء دل على ذلك قوله (واعترض افاضل الشارح)  
هذان اعتراضان على دليل تجرد النفس احدهما ان قولكم لا يجوز  
ان تكون الصورة العقلية موصوفة بعوارض غريبة باطل لان الصورة  
العقلية صورة شخصية حالة في نفس شخصية فتشخصها وحلولها فيها  
وعرضتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة معها في النفس اعراض

في الذهن واما وجود الشيء بصورته لانتفاسه فيوجب الادراك لا الاتصاف والاول يوجب الاتصاف لا الادراك  
الاذا التفت النفس اليه فيصير مذكرا لكن بالعلم الحضورى لا الحصولى وعلى ما قررنا اندفع لزوم النقص بلوازم  
الماهية والمقولات الثابتة حيث لا يتصور وجود خارجي للصفة والجواب عن الثاني بانه منع واستبعد يجوز كون

الاستدراك ما حصل فيه الاستدانة الشخصية لا ما حصل فيه الاستدانة مطلقا وفيه ان الحاصل في العقل  
الشخص الذهني من جهة الاستدانة فان فرق بين الشخص الذهني والخارجي كان رجوعا الى الجواب الخامس  
الله الا ان يقال المراد بالاستدراك ما حصل فيه شخص ٢٥٦ من الاستدانة دون الشخص الذي

هو الصورة الذهنية له هبة  
الاستدانة وفيه تكلف لا يخفى  
(قال المحاكات واما الجواب الخ) اقول  
يمكن توجيه كلام الشارح بان معنى  
كلامه ان لا يتم ان الحار ما حصل فيه  
الحرارة اى شئ كان بل ما كان قابلا  
لانفعاله عنها واتصافه بها والحاصل  
ان استعداد المادة شرطا للاتصاف  
ولعل القوة ليست قابلة للاتصاف  
بها ولا ينافى ذلك كقولها قاله  
بحصولها فيها فاعل حاول الشئ  
في الشئ مطلقا لا يكتفى في الانصاف  
بل لابد مع ذلك من قابلية ذلك المحل  
للاتصاف واراد بالافعال الاتصاف  
وايضا الحلول الذي يكون منشأ  
الاتصاف هو الحلول الذي يكون  
المحل خاليا عن ضد الحال بهذا  
الحلول لحلول الحرارة في الجسم  
العنصري حتى لا يكون هذا اجتماع  
الضدين وليس حلول الحرارة  
في القوة المدركة هذا الحلول اذ هذا  
الحلول يحل ضدها فيها عند  
تصورهما معا فاذا اكتفينا في الاتصاف  
بمجرد الحلول ولم يشترط الحلو عن  
الضد لم اجتماع الضدين عند  
تصورهما معا وهذا سند آخر للمنع  
المذكور (قال المحاكات قال الامام  
الحجة التي الى آخره) اقول يمكن منع  
لزم هذا ايضا من الدليل اذ الدليل  
المذكور انما يدل على ان المدرك لا يد

غريبة عن ماهيتها فلو اسبح حلل الصورة العقلية في الجسم لا استحالة  
اتصافها بالعوارض الغريبة لاستحل حصولها في النفس المجردة ايضا  
ووابه ان المراد بالعوارض الغريبة ثمة العوارض المادية وهذه العوارض  
ليست مادية الثبوت انه لو ثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق لكفى  
في بيان تجرد النفس لان كل حال في التخيير ذو وضع واليد اشار بسبب محله  
الى آخر ما ذكر ولم يخرج لي بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام  
محله او لا وان ذلك الانقسام كيف يكون وجوابه ان هذه حجة اخرى  
اوردها الشيخ على وجه اقرب مأخذا لاستنتاجه من قياس واحد والامام  
استنتج من قياسين واعلم ان من اطاهر البين ان المراد بالوضع ههنا قبول الاشارة  
الحسية على ما صرح الامام به وهذا ايضا مما يحقق اختلاف الحجتين  
لكن يمكن نقض هذه الحجة بان الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها  
قد تكون معدومة فيجب ان لا تحل في جسم واقول ايضا ان عينا اذا  
حلت في عين فان كانت احدهما منقصة الى اجزاء متباينة الوضع لو كانت  
مشارا اليها اشارة حسية كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذي مر  
واما الصورة وهي غير اصلية في الوجود اذ وجدت في النفس هي عين  
فهل يستدعي انقسام احدهما او وضعها انقسام الاخرى او وضعها  
وهل النسبة التي بينهما وبين النفس هي الحلول فيه موضع نظر دقيق  
مع اننا نعلم انها ليست حلول الصورة في المادة ولا حلول العرض في الجسم  
فان الصور والاعراض متباينة اذ الصورة المادية لا يجتمع الصورة  
الهوائية والسواد لا يجتمع البياض وصورها في العقل يجتمع بعضها مع  
بعض وايضا الصورة لمادية العظيمة لا تحل في المادة الصغيرة واما  
الصور الفسائية فتقول النفس منها للعظيمة كقولها للصغيرة وايضا  
الكيفية الضعيفة تنمحي عند حدوث الكيفية القوية بخلاف الصورة  
الفسائية القوية لا تزال الضعيفة وايضا الصورة العقلية اذ زالت لا يحتاج  
في استرجاعها الى تجشم كسب جديد بخلاف الصورة المادية اذ ازلت  
يحتاج اعادتها الى مثل السبب الاول قوله (واما اعتراضه المستفاد)  
هذان اعتراضان على دليل جسمية اقوى الحسية والخيالية الاول ان قولكم  
المجرد لا يبرز ان ينطبع فيه الاشياء لتباينة الوضع منقوض بالهجوم  
التي ليس لها في ذاتها حجم وينطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع

ان يكون موجودا في غير الخارج واما انه لا بد ان يكون موجودا في ذهن المدرك فلا يلزم  
من الدليل لجواز ان لا يكون ادراكنا الاشياء وجودا لها بل انما وجودها حصولها في المبادئ العالية وهذا اول  
بما ذكره الامام لان ما ذكره انما يرجع الى النزاع اللفظي في ان ما يطلق عليه لفظ الادراك ما هو بعد الاتفاق على ان

حين الادراك حصل صورة هي تسمية وحصل اضافة وحيث لا وجه للاحتجاج على انه اضافة لاصورة على ما فعله الامام بل لا يكون ذلك وظيفة المقام اللهم الا ان يقال النزاع يرجع الى ان حقيقة ما يحصل من لفظ العلم والادراك في الذهن هو للصورة ﴿ ٢٥٧ ﴾ او الاضافة وهذا كالنزاع في ان حقيقة الانسان هل هو الحيوان

الناسق او غيره اذ من المعلوم ان حقيقة العلم والادراك ليست امر اعتباريا محضا بمعنى ان لا يكون له منشأ النزاع حتى لا يتصور فيه مثل ذلك النزاع بل لا يكون حقيقيا الا ما اعتبره العقل فتأمل ( قال المحاكات وانا اقول الى آخره ) اقول لا يتدفع ما ذكره الامام بهذا التوجيه اذ يرد عليه انه لا يلزم بما ذكره الا ان حين الادراك يتميز المدرك عند العقل ويظهر واما ان الادراك عبارة عنه فليس بلازم ثم لا يخفى ما في تقريره من عدم الفرق بين الحصول والظهور والتميز والامر فيه هين ( قال المحاكات والجواب بالفرق الخ ) اقول فيه نظر لان هذا الجواب على ما وجهه انما يتجه لو اجري الامام الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد الحال فيه ادراكا حصوليا واما اذا اقيم الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد الحال فيه كالتفكير فانها مدركة للصفات القائمة بها فلا يتشبه هذا الجواب بل الحق في تقرير الجواب على ما يطابق عبارة الشارح حيث قال ان الادراك هو حصول صورة ما للمدرك لا لشيء على الاطلاق ولم يقل حصول صورة ما للمدرك لا حصول الشيء على الاطلاق ان يقال حصول السواد للجسم ليس هو الحصول للمدرك اذ ليس من شأن الجسم الادراك ولما كان هذا تعريفا لفظيا لا ادراك بعد معرفة المراد من المدرك لم يتوجه لزوم الدور

قوله ( بل بغيرها ) كما يقال الوهية انما يدرك معنى المحسوس كصدافة هذا الشخص من حيث هي كذلك ولا شك ان ادراك معنى المحسوس يتوقف على ادراك المحسوس ومدرك الصورة المحسوسة لا بد ان يكون جسمانيا قوله ( هو الاحتمال الثاني ) اقول هذه معارضة في المقدمة القائلة ببعض المعقولات غير منقسم وهي ان كل صورة عقلية تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها الى انواع ان كانت طبيعة جنسية او الى الاصناف ان كانت طبيعة نوعية وحاصل الجواب ان هذه القسمة قسمة الكل الى الجزئيات وما منعناه هو قسمة الكل الى الاجزاء فان هذا من ذلك وفي ايراد السؤال والجواب تنبيه على الفرق بين القسمين والشارح ذكر ان قسمة الكل الى الجزئيات ثلثة اقسام لان الزوائد المعنوية التي تضاف الى الكلي اما مقومات للجزئيات اولا وغير المقومات اما كليات او جزئيات وانما يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان الحاصل فيه ليس بمعقول بل محسوس وفيه نظر لان الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلي المنقسم اليها ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لا تعرض لكليهما مع انه معقول بل الوجه في ذلك ان كل كلي لا بد من انقسامه باحد الوجهين اما انقسام الجنس الى الانواع او انقسام النوع الى الاصناف واما انه منقسم بانقسام آخر فلا يقدح في ذلك ولا حاجة الى التعرض له في اثبات تلك الكلية واما قوله ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استدللنا به على تجريده محلله فكأنه جواب لسؤال وهو ان يقال هب ان الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء لكن لم لا يجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل فاجاب باننا فرض الكلام في الجزء البسيط حتى لا يتطرق شبهة واعلم ان الاولى حذف هذا الكلام لما تبين من ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة الوضع على ما تقرير من كلام الشيخ وشارحيه تصريحاً وتلويحاً وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء لا ينافي ذلك قوله ( استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة الى الفعل ) لقائل ان يقول هذا السؤال لا يضر بالدليل لان المدعى ان كل عاقل معقول فلا يتخلوا اما ان يكون تعقل المعقول بالفعل اولا فان لم يكن بالفعل بل بالقوة ثم الدليل سالما عن النقص وان كان تعقل تعقلها بالفعل وهو يستلزم تعقلها فيكون عاقلة ومعقولة وهو المطلوب لكن كلام

والحاصل انه رد انما ذلك لو كان ﴿ ٢٣ ﴾ هذا تعريفا حقيقيا اذ لا بد حينئذ من حل المدرك على معنى الشيء الذي له الصفة فيصدق على الجسم اما اذا عرف المراد منه وهو معنى لا يصدق على الجسم فلا يلزم ما ذكره ولفظ الصورة لا يدل على انه المراد ما ذكره اذ الصورة قد يطلق على الامر الخارجي اذا كان معلوما ولا يبعد

ن يشرح في تقريره الى جوابيه اخذها عن بعض الادراك الحسولي على ما هو الظاهر من العبارة حيث كان الكلام على تقدير ان ترسم الصورة في المدرك وتوجهه ما قرره صاحب المحاكات وثانيهما ما يقطع مادة الاشكال على ما وجهنا واذن الى الاول بلفظ الصورة ﴿ ٢٥٨ ﴾ والى الثاني حيث قال لا شيء

على الاطلاق (قال الشارح والجواب ان المبصر الخ) اقول هذا الجواب انما يصح على مذهب من قال ان المبصر بالذات كالمعلوم بالذات هو الامر الخارجي وامان قال بان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية لا الامر الخارجي ولهذا يرى المبرسم شيئا لا وجود لها في الخارج اصلا ولا يمكن تحقيق الابصار حيث حقيقة نعم لا يتحقق المبصر اللهم الا ان يخصوا كلامهم بالعلم المطابق فالجواب على مذهبه ان يقال ان المسلم هو ان زيدا الموجود في الخارج مبصر في الجملة اعم من ان يكون بالذات او بالعرض واما انه مبصر بالذات فغير ممنوع والسند حديث البرسام وحل كلام الشارح عليه يحتاج الى زيادة تكلف فتأمل (قال المحاكات والمراد من اغواشي الخ) اقول حل اغواشي الغربية على ما يخص بالعوارض الخارجية والباقي له على ذلك ما سيدكره الشارح حيث قال معنى تجريد الماهية كون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشراك منزعة عن الواحق المادية الخارجية هذا التفسير لا يلائم كلام الشارح حيث لم يستثن الا لوازم الماهية ولو كان لوازم الوجود الذهني خارجا عنها ايضا كان ينبغي ان يقول ولو لم يكن الماهية ولو لم يكن الوجود الذهني لا يكون غريبة وايضا لا يوافق ما سيجي ان الشارح جعل قول الشيخ التي لا يلزم ماهية عن ماهية تفسير الواحق الغربية

الامام في صديق كلية الصفري فاجاب الشارح بان تعقل المتعقل بالنظر الى نفس المتعقل بالقوة وكونه بالنظر الى نفس المتعقل بالفعل لا ينافي ذلك كما ان الهبولى بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة وبموجب اقتران الصورة موجودة بالفعل قوله (بشرط سيد كره) وهو قيامه بالذات ولاشك انه يتضمن الوجود الخارجي ضرورة ان الموجود في العقل لا يكون قائما بالذات بل بالعقل فالماطلوب ان كل معقول اذا كان موجودا في الخارج قائما بالذات امكن ان يكون عاقلا لان كل معقول بالنظر الى ماهيته يمكن ان يقارن معقولا آخر اما لا فلا نه ربما يعقل مع غيره واما ثانيا فلا ان معقوليه هي كونه مقارنا لعاقل وقد ثبت ان كل عاقل معقول فيكون مقارنا لمعقول آخر فلو قيل لا نسلم ان كون الشيء معقولا هو كونه مقارنا للعاقل لجواب ان يكون المعقول نفس العاقل وحينئذ لا يكون مقارنا لمعقول المراد بالمعقول ههنا المعقول المغاير للعاقل فان المدعى ان كل معقول عاقل لا للمعقول اما ان يكون ههنا العاقل او غيره فان كان عين العاقل فذاك وان كان غيره فن شأن ماهيته ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فاما ان يكون ماديا ولا يكون فان كان ماديا كالجسم استحال ان يقارن معقول لما ثبت ان المادة مانعة من التعقل فلما لم يمكن ان يكون معقولا لم يمكن ان يكون عاقلا لانه لو لم يمكن ان يكون عاقلا لا يمكن ان يكون معقولا وان كان مجردا فلا مانع من ان يقارن معقول آخر والمعقول الآخر صورة عقلية فقارنته للمعقول الآخر مقارنته للصورة العقلية ولا معنى للتعقل الا هذا فقد امكن ان يكون عاقلا ثم في قوله وقوله اوشى آخر ان كان يحمل على الصورة المعقولة نظر لان قوله اللهم الا يكون ذاته بمنزلة في الوجود استثناء عن القائم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاته والحق ان لا يحمل على شيء اصلا بل مراد الشيخ ان المعقول لو كان مما يقوم بذاته امكن مقارنته للمعقول الا عند وجود المانع كالمادة اوشى آخر او عرض لان ذلك الشيء موجود في الواقع ولهذا اورد سؤالا بحسب المانع في وهم وتنبه وكذا في قوله اي ان كانت حقيقة مسلمة لذاته لا يخلو كان المراد هذا لتكرار شرط القيام بالذات ولا ممانعة فيه بل الظاهر من كلام الشيخ ان يقال وان كانت حقيقة مسلمة من المادة او من المنافع فانه قال لما ثبت ان كل معقول فن شأنه ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول قائما

وايضا الفرق بين الواحق الذهنية والخارجية بان الثانية غريبة دون الاولى تحكم ويحيى بذاته ﴿ ٢٥٩ ﴾ تحقيقه (قال المحاكات ولا يمكن ان يزال الى آخره) اقول لو قال في الثاني بدل قوله والغريبة يمكن انزلها قولنا مع ان قول الشيخ لو ازيلت مشعر بجواز الازالة وفي الثالث بدل قوله والغريبة فنحن بحال الاحتمال قولنا ان

قول الشيخ حيث قال وهو عندنا يكون محسوسا يكون قد تشبهت خواش غريبة يشهر بان الغريبة يختص بحال الاختساس لم يتوجه ما ذكره من قبل الامام من المنع ولا ينبغي على الناسط في الشرح ان مراده رحمه الله ما ذكرنا فتأمل تعرف (قال الشارح واجاب ٢٥٩) بان الانسانية الى آخره) اقول لا ينبغي على الناظر ان الظاهر من هذا

الكلام انه ذهب الى ان الانسانية موجودة في الخارج ومتضمنة بالاشتراك في الخارج لان كلامه مبني على ان ما هو كلي ومشارك ليس هو الصورة العقلية الموجودة في الذهن فهو فرض الكلية والاشتراك هو الامر الموجود في الخارج ولهذا قال الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص وان كان يمكن توجيه كلامه بان معروض الكلية عند الماهية المعلومة الموجودة في السذهن بصورتها ومقصود نفى الكلية عن الصورة الحالية في الذهن على ما يشر به دليله وكان حاصل الجواب عن الايراد حيث ان تلك الصورة الشخصية الحالية في النفس وان كانت جزئية من حيث هي صورة شخصية حالة في نفس جزئية لكن الماهية المعلومة بها الموجودة في ضمنها مع قطع النظر عن الارتسام في الذهن وما يعرضها هناك من جهة الارتسام كلية لكن الشارح حل كلامه على ما هو الطاهر واقام الدليل على ان الموصوف بالكلية والاشتراك من حيث انه يتصف بهما ليس موجودا في الخارج وليس مقصود نفى وجود الطبايع في الاعيان كيف وهو مخالف لما سيجي في النقط الرابع ومثاف لما هو الواقع ولما استقر عليه رأيه على ما صرح به

بذاته فلا مانع لمقارنة معقول الا اذا كان ماديا فان المادة يمنع فلو كان مع انه قائم بذاته مجردا عن المادة مسلما عن المانع امكن ان يقارن الصور العقلية فيمكن ان يكون عاقلا قوله (وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك) انما قدر ما يلزم جوابا عن استدراك الامام بان عقله لذاته ليس جزءا من عقله لغيره وما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه لان عقله لذاته وان لم يكن في ضمن عقله لغيره الا انه في ضمن ما يلزم عقله لغيره فانه يستلزم عقله انه متعقل له وهو متضمن عقله لذاته لان تصور الموضوع جزء من التصديق او كالجزم منه فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك اند مع الاستدراك وهذا انما ينظم لو قال وفي ضمن ذلك عقله لذاته لكنه قال امكان عقله لذاته وامكان تصور الموضوع ليس جزءا لامكان التصديق نعم الاستدراك مستدرك لانا لاننا ان ما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه فانه يقال ففهم ما في ضمن كتابك وما في ضمن الكتاب ليس جزءا منه بل المراد من قوله في ضمن ذلك انه يلزمه ولا حاجة الى تقدير وههنا شيء آخر وهو ان هذا الكلام مستدرك على توجيه الشارح فن الظاهر انه ليس له دخل في الدلالة على ان كل معقول عاقل واما على توجيه الامام فنظم لان المراد اذا كان كل مجرد عاقل لذاته ويثبت ان كل مجرد يمكن ان يقارنه معقول آخر لم يحصل منه الا ان المجرد يمكن ان يكون عاقلا لغيره فلا يتم التقريب الا بال يقال وفي ضمن عقل الغير عقل الذات لما هي من المقدمة الاولى فترتيب الكلام هكذا كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل لغيره عاقل لذاته فكل مجرد عاقل لذاته الا ان يقال ههنا دعويان احديهما ان كل معقول عاقل لغيره والثانية ان كل معقول عاقل لذاته فبعد اثبات الدهوى الادلى بين الثانية بقوله وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته وحيث يدفع الاستدراك لكن هذا توجيه ثالث قوله (قال الفاضل الشارح) المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا اي عاقلا لذاته حتى يتسابقه الدليل وحتى يثبت ان كل مجرد يكون عاقلا وجاقلا ومعقولا كما عنوان الفصل به واما بيان صدق المقدم فلان كل مجرد فانه يمكن ان يكون معقولا وحده وكل ما امكن ان يكون معقولا وحده يمكن ان يكون معقولا مع غيره فكل ما امكن ان يعقل مع غيره يمكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان تعقل الشيء هو حصول ماهيته

في مواضع غير معدودة في هذا الكتاب وغيره ولهذا قال فان الانسانية المتشابهة لهما من حيث هي متشابهة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ففقد بالحيثية وايضا هذا الدليل لواقيم على نفى وجود الطبيعة مطلقا لا يقي لان حاصل ما ذكره ان الموجود هو انسانية زيد وانسانية عمرو اي تلك الخصص وانسانية زيد يغاير

انسانية عمرو فالانسانية المتأولة لهما من حيث هي متساوية لهما لم توجد لانها لو وجدت فلما ان توجد في كل واحد منهما فالانسانية الموجودة في زيد بعينها التي توجد في عمرو ولو وجدت في مجموعهما معا بان يوجد بعض منها في زيدو بعض آخر منها في عمرو فلم يكن الانسانية ﴿ ٢٦٠ ﴾ موجودة في شيء منهما بل الوجود

في كل واحد منهما جزء منه لان نفسه فلم تكن موجودة من حيث هي متساوية لهما موجودا في كل واحد منهما فهذا الدليل كما يرى لا ينفي الوجود الانسانية في الخارج بصفة التناول والاشتراك ولا ينفي وجودها فيه لا بتلك الصفة اذ على تقدير وجودها فيه لا بتلك الصفة لا يلزم ان يكون الوجود في احدهما هو الموجود في الآخر بل وجودها في الخارج بان صارت متحدة مع زيد نوع اتحاد ووجوده وكذا صارت متحدة مع عمرو ووجوده بوجوده وكما لا يلزم ان يكون زيد بعينه عمرا لا يلزم ان يكون الاتحاد هو بعينه المحدث مع الآخر والتحقيق ان الكلي لم يوجد في الخارج بوصف الكلية والاشتراك كما علمت بل الوجود في الخارج هو زيد وعمرو والفرق بين مذهب من قال بوجود الطبائع في الاعيان وبين من نفي وجودها ان من قال بوجودها قال انها صارت متحدة مع الشخص اتحادا اما الكلي اتحادا بالذات لا بالعرض ووجوده بوجوده فزيد في حد ذاته انسان وحيوان ناطق وما يكون به زيد زيدا حقيقة هو الحيوان الناطق ومن قال بنفي الطبائع في الاعيان فهو بالحقيقة ينفي كون هذه المفاهيم صارت عين

في العقل وامكان مقارنة المجرّد للمعقول للمعقول آخر لا يتوقف على حصول المجرّد في العقل فان حصول المجرّد في العقل نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه لزم تأخر الامكان عن الوجود وانه محال واذا لم يتوقف فالمجرّد يمكن ان يقارن للمعقول سواء وجد في الخارج او في العقل لكن مقارنة المجرّد في الخارج للمعقول ليس الا التعلل فامكان ان يكون المجرّد عاقلا وهو المطلوب واما تقرير الاسئلة بان يقال لانسلم ان كل مجرد معقول بالامكان ولا دليل عليه واثبت سلمنا فلانسلم ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع غيره سلمنا لكن لانسلم ان تعقل المجرّد مع الآخر يستلزم افتراضهما بل لا يستلزم الا افتراض صورتهما ولا يلزم من صحة افتراض الصورتين صحة مقارنة احدهما للآخر حتى يلزم التعلل وانما يلزم ذلك لو كان صورة المعقول مساوية له في الماهية سلمنا لكن لانسلم ان امكان مقارنة المجرّد للمعقول لا يتوقف على حصوله في العقل قوله لان حصوله في العقل هو المقارنة فلما مقارنة المجرّد للمعقول لمعقول آخر مقارنة احد الحالين للآخر وحصول المجرّد في العقل مقارنة الحال للمحل ولا يلزم من توقف امكان المقارنة الاولى على وجود المقارنة الثانية تأخر امكان الشيء عن وجوده بل تأخر امكان نوع عن وجود نوع آخر واثبت سلمنا ذلك فغاية ما في الباب ان المجرّد يمكن ان يقارن معقولا مقارنة احد الحالين للآخر لا مكان عقله مع الغير ومقارنة الحال للمحل لانه معقول ومعقوباته مقارنة الحال للمحل لكن لا يلزم منه امكان مقارنة المجرّد للمعقول مقارنة الحال للمحل التي هي التعلل واثبت سلمنا تساوي هذه الانواع وانه يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الاولين صحة مقارنة المجرّد للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون محلا له لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرّد في العقل واما اذا كان المجرّد موجودا في الخارج فممنوع واثبت سلمنا فلم لا يجوز ان يلزم في الخارج لازم مانع عن ذلك اجاب عن السؤال الاول بان تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله واما ما هو يرى عن الشواثب المادية الى آخره فالاعتراض ههنا غير مناسب وهذا يحكم لانه لم يتبين فيما تقدم ببرهان فهو في حيز المنع على انه لا ورود لهذا المع على توجيه الشارح فانه لا يحتاج الى استعمال تلك المقدمة في بيانه ولم يجب عن السؤال الثالث لانه عرف فيما سبق من انا اذا ادركنا شيئا

زيد حتى يوجد بوجوده ولم يحصل زيد في حد ذاته حيوانا ناطقا بل الحيوان الناطق فلا عند من اللواحق في الحقيقة وكان تسميتها بالذاتي بمجرد الاصطلاح لانهم اصطالحوا على ان المأخوذ من الذات ذاتي كان المأخوذ من العوارض عرضي وقد صرح بذلك بعض المحققين من المتأخرين هذا هو التحقيق ما ذكره

الشارح يظهر ما في فهمه صاحب المحاكمات من لاه وهو انه ينفي وجود الطبايع في الاعيان ليس على ما ينفي (قال الشارح فهي من حيث كونهها الخ) اقول في هذا الجواب بحث اما اولافلان كونها متعلقة بكل واحد من الناس هي الكلية \* ٢٦١ \* بمعنى فلا معنى لقوله لانها من هذه الحيثية كلية وامانا فلان

حيثية كونها صورة واحدة في عقل زيد عملة لكونها جزئية لا قيد في موضوع الجزئية واختلاف الحيثية التعليلية لا يفيد في صحة اجتماع المتقابلين بل لابد من اختلاف الحيثية التقيدية حتى يختلف الموضوع باقاييس اليها ومن المعلوم ان الجزئية لا تعرض تلك الصورة اذا اخذت بوصف كونها صورة واحدة في نفس زيد والجواب ان مراده من تعلقها بكل واحد صحة تعلقها او ما يحذو حذوه مما هو قيد في موضوع الكلية ومن كونها صورة ما هو قيد لموضوع الجزئية فمبرعنا بالازمها ما ساحت ثم اقول الاظهر في الجواب عن هذا الاشكال ان يقال ان الكلية والجزئية قد تكون بمعنى المطابقة وموصوفها الصورة العقلية وقد يكون بمعنى الاشتراك الحلي وموصوفها المعلوم الخاص في الذهن والمعرض جمع بين الكلية بمعنى المطابقة والجزئية المقابلة للاشتراك الحلي لان كون تلك الصورة حالة في نفس زيد انما يقتضي كونها غير محمول على كثيرين ولا يتناقض كونها مطابقة لها بمعنى ان لا يحصل من كل واحد منها اثر متجدد في النفس بل الجزئية المقابلة لها انما تعرض للصور الخيالية والوهية والحسية بناء على ان الصورة

فلا يشك في تميز ذلك الشيء عند العقل وهذا التميز هو الذي يسمى صورة فلولم تكن مساوية لشيء في الماهية لم يكن المدرك ذلك الشيء بل امر آخر والعلم بهذا ضروري واجاب عن السؤال الخامس بالاستدلال بمطلق المقارنة فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة معقول لمعقول آخر استدلل عليه بوجهين احدهما انه قد يعقل مع الغير وهو مقارنة الحالين والثاني مقارنة الماقل وهي مقارنة الحال للمحل فاستدل بصحة احد النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف في تقرير الحق لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجودا في الخارج فلا شك انه يكون قائما بالذات فامكان مقارنته للمعقول لا يكون مقارنة احد الحالين الاخر ولا مقارنة الحال للمحل لقيامه بالذات فلا يكون امكان مقارنته للمعقول الا امكان مقارنة المحل للحال وهو التعقل فيمكن ان يكون عاقلا وهو المطلوب ولم يجب عن السؤال الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلي بما استدلل عليه بل هو دليل من عند نفسه واستراض على ما اخترعه على انه لو بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثاني وهو معقوية المجرد التي هي مقارنته للماقل سقط هذا السؤال رأسا لان صحة هذه المقارنة او توقفت على حصول المجرد في الجوهر العاقل وهو عين هذه المقارنة لتأخر صحة الشيء عن وجوده وهو محال وهذه الملازمة لا ضرار عليها وعندى ان السؤال الخامس لا يرد ايضا على ما قرره الامام لانه ما التزم صحة النوع الثالث من صحة احد النوعين الاولين بل التزم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرد في الخارج للمعقول فانه قال لما لم يتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلي امكن المقارنة في الوجود العقلي والخارج معا فاذا وجد المجرد في الخارج امكن مقارنته للمعقول ولا شك ان مقارنة المجرد الموجود في الخارج للمعقول ليست بالاتعقل فقد امكن عقله فذلك منع على مقدمة لم يوردها المعال نعم هذا الكلام لا يكاد يتم لانه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونه لجواز ان لا يتوقف عليه ولا ينفك عنه وكيف لا يكون كذلك وصحة مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل اذا لم يتوقف على الوجود العقلي يستحيل ثبوتها والمجرد موجود في الخارج ضرورة استحالة حلول المجرد

الحاصلة من زيد مثلا في الخيال خبر الحاصلة من عمر وفيه واما الصورة الحاصلة من زيد في العقل فهي بعينها الصورة الحاصلة من عمرو وفيه ان العوارض الشخصية لا تسقط في الاول وتسقط في الثاني وبما ذكرنا في شرح كليات الامام والشارح في الجواب عن الابرار الاول يظهر ما هو المقصود منها وما الجواب الامام

عن الابرار الثاني فهو ان المتصف بالتجريد ليس هو تلك الصورة بل الماهية المطلقة بها لا يحد هـ رقت  
ان لوازم الماهية ضده داخلية في الفواشي الغريبة التي لا بد في تعقلها من التجريد عنها فليزمه القول بتجرد الماهية  
عن لوازمها هذا خاف ولعل مراده بتجريد هـ ان العقل يلاحظها ٢٦٢ هـ مجردة عن جميع العوارض

و يعتبرها كذلك وان كان في الواقع  
محذوفة بها ولما جواب الشارح فهو  
ان الطبيعة المتضافعة اليها معنى  
الكلية مجردة عن اللواحق المادية  
الخارجية ولا يشترط تجردها عن  
جميع عوارضها حتى يتأني ما ذكرناه  
وقد عرفت ان هذا التفسير لا يلائم  
ما ذكره والاصوب ان يفهم بالواحق  
المادية الشخصية لان لواحق المادة  
اذا لم تكن متشخصة فلا يمنع من  
تعقل الماهية ولا يحتاج الى حذفها  
ولعل مراده من الخارجية الشخصية  
لالمقابل للذهنية والشارح هناك  
حيث لم يخرج من اللواحق الغريبة  
الاولا من الماهية اراد بلوازم الماهية  
العوارض الكلية لانها تحصل  
في العقل مع الماهية واحترز به عن  
اللواحق العارضة للشخص من  
حيث هو شخص لانها لا تحصل معه  
في العقل بل لا بد في تعقله من حذفها  
والتجريد عنها وقد اشار اليه حيث  
قال التعقل ادراك الشيء من حيث  
هو فقط لا من حيث هو شيء آخر  
سواء اخذ وحده أو مع غيره من  
الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك  
وسمى له زيا-بيان في الفصل الاخير  
(قال الشارح فاذا في الصورة التي الخ)  
اقول اراد ان الطبيعة الانسانية مثلا  
من حيث هي لا يشترط شيء لا يتصف  
بالكلية ولا بالجزئية بل ما لم ينضم اليها

في الخارج واما السؤال السادس فهو ايضا غير وارد على الترتيب الذي  
ذكره لانه قد سلم ان صحة المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي وانها  
ثابتة في الوجودين فتد بوجود المجرد في الخارج يلزم صحة المقارنة فكيف  
يمنع هذا بعد النزول لانه لما كان واردا على ما ذكره الشيخ تعرض  
لجوابه وحاصله ان امكان مقارنة العقول للمجرد بالنظر الى ماهيته فاذا  
وجدت في الخارج امكانه المارنة لا محالة وهذا الجواب علمه الشيخ  
حيث قال فن شأن ماهيته ولعمد ما ذكره الشيخ ونورد ما توجه في هذه  
السؤالات عليه تلخيصا للكلام وتحقيقا للمرام فتقول كل معقول يمكن  
ان يقارن معقولا آخر بالوجهين فاذا وجد في الخارج قائما بذاته مجردا  
عن المادة امكن ان يقارنه المعقول فيمكن ان يكون ماقلا وللسائل ان يقول  
ما المراد بامكان مقارنة المعقول للمعقول ان اردتم امكان مقارنة الحال  
للحال او امكان مقارنة الحال للحال فسلم ان المعقول يمكن ان يقارن  
معقولا آخر باحد هذين المعنيين لكن لا واحد منهما يستدعي التعقل  
وهو ظاهر وان اردتم مقارنة الحال للحال فهو ممنوع والوجهان لا يدان  
الا على امكان المقارنة بالمعنيين الاولين وذلك لا يستلزم امكان  
المقارنة بالمعنى الثالث واثن سئلنا فلا نسلم امكانها والمعقول موجود  
في الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل سئلنا  
لكن لم لا يجوز ان لا يتحقق المقارنة الخارجية اصلا لتحقيق المانع فاجاب  
عن السؤال الاول بان الاستدلال بمطلق المقارنة وعن الثاني بان امكان  
المقارنة من حيث الماهية وعن الثالث بما سيحيى واما السؤالات  
الآخر فظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه واما توجيه الامام فحق لفائق  
الكتاب والله اعلم بالصواب قوله (واما تقول ان الصور المادية)  
لا يستتاب في ان هذا السؤال في الصور الغير المادية اطهر وانها اذا كانت  
في الخارج كانت ماقلة وماهياتها العقلية هي ما هياتها الخارجية فلم  
لا يكون عاقلة واما الصور المادية فاذا كانت موجودة في الخارج فلامدة  
يمنع عقلا واذا وجدت في العقل مجرمة عن المادة زال المانع فلم لا يصير  
عاقلة فاحتاج تقرير السؤال فيها على بيان مانع عن التعقل ورواه  
فيكون اشكل فايرادها ارشاد الى التنبيه للاسهل والجواب الواضح  
ان الصور العقلية سواء كانت مادية او لا غير اصلية في الوجود والعاقل

الاستزك والعموم لا يتصف بالكلية ولم ينضم اليها والعوارض المتشخصة لا يتصف بها فاذا ذكره  
الامام من ان الماهية الموجودة في الاشخاص هي الكلية وايضا اراد الشارح بلفظ الصورة ان الصورة تطلق  
عليها اشياء كلية ليس بصواب وفيه نظر لا الطبيعة لا يشترط شيء معروض الكلية لا الطبيعة بل هي

والاشتراك هو معنى الكفاية وليس المفروض في الانحصاف بها ولو سلم فقد تقرر ان كل ما اتصفت بالماهية بشرط شيء  
بصفة اتصفت بالماهية لا بشرط شيء في ضمنه لان اتصافها بحسين اتصافها ولو سلم ذلك فكلام الامام ليس  
صريحا في ان معروف **٢٦٣** الكفاية الماهية لا بشرط شيء لعله جعل معروفها ماحمله الشارح

معروضاتها (قال الشيخ واما ما هو  
في ذاته برئ الخ) اقول انت خير بان  
التعلل لا يحتاج الى التجريد عن العوارض  
الكفاية انما يحتاج العقل الى التجريد عن  
المشخصات فالمراد من اللواحق  
الغريبة ما هو من لوازم الشخص  
وعوارضه من حيث انه شخص  
واباها اراد بقوله التي لا يلزم ماهية  
عن ماهية فالمراد من لازم الماهية  
مقابل لازم الشخص من حيث هو  
شخص لا مقابل لازم الوجود  
واطلاق لازم الماهية على هذا المعنى  
بما صرح به بعض المحققين ويستفاد  
من كلام الشيخ ههنا (قال المحاكات  
وان اريد عدم لحوقها الخ) اقول  
لا استدراك بل الشارح لاحظ في اخذه  
اللواحق الغريبة عبارة الشيخ حيث  
ذكرها مع موضع الدعوى فحين يستدل  
عليه الشارح فلا بد من اشتمال صغرى  
دليله عليه حتى يكون مستقلة على  
موضوع المطلوب والفائدة في ذكرها  
مع المادة كما فعله الشيخ التنبيه على  
ان نفس المادة هي سبب الجزئية  
اولا ثم ما يستلزمه من اللواحق وقد  
اشار اليه الشارح قبيل هذا حيث  
قال فالمعنى الذي ينضاف اليها  
ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة  
اولا لان زيد اياها عن الانسانية  
ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها انما  
يباينه بشخصه المادي ثم ما يستلزمه

لا بد ان يكون متصلا في نفسه ولما ذكر في الجواب ان احدى الصورتين  
ليست بقبول الاخرى اولى من الاخرى بقبول الاولى اعترض الامام  
بلن الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما لولا فلا متاع اجتماع الامور  
المتماثلة في محل واحد واما ثانيا فلا نهى صور الماهيات المختلفة وهي  
مطابقة لها وحينئذ لم يمنع ان يكون بعضها اولى بالتحلية وبعضها  
باطمانية الا يرى ان الحركة لما كانت مخالفة للبطوء في الماهية لا جرم كانت  
محلية الحركة للبطوء اولى من العكس فكذا ههنا هذا عبارة الامام وهي  
توهم انه ظن ان اختلاف الشئيين في الماهية يقتضي محلية احدهما  
وحالية الآخر فقال الشارح المقدمة الصادقة ان كل حال ومحل فهما  
مختلفان لا ان كل مختلفين حال ومحل والا لزم ان يكون الحركة محلا  
للسواد والبطوء محلا للحركة بل المخالف انما يكون حالا اذا كان هيئة  
وصفة لنفسه الآخر فكان سائلا يقول فلم لا يجوز ان يكون بعض  
الصور العقلية هيئة وصفة الاخرى وحينئذ تكون الصورة العقلية ماثلة  
فاجاب بانه لا يجوز ذلك لوجهين احدهما ان الصورتين متساويتان  
في النسبة الى المحل الذي هو الجوهر العاقل لان كلاهما متميز فيه فلو كان  
احديهما هيئة الاخرى لكان احديهما حالة في الحال في المحل والاخرى حالة فيه  
بالذات فاختلفت نسبتا هما والثاني ان كل واحدة منهما لا يجوز ان ينفك  
عن الاخرى بحسب ماهيته ومعقوليته فلا يكون احديهما هيئة في الاخرى  
وفيه نظر لان اللازم البين للشيء لا يمكن تعقل المنزوم بدون تعقله فالكفاية  
غير صادقة واعلم ان السؤال للامام ليس الامتناع وهو اننا لانسلم ان بعض  
الصور ليس اولى بالتحلية وانما يكون كذلك لو كانت متمثلة وليس كذلك  
بل هي مختلفة فلم لا يجوز ان يقتضي بعضها المحلية والبعض الآخر الحلية كما  
في الحركة والبطوء وكفى في الجواب ان المختلفين انما يكون احدهما حالا  
في الآخر لو كان هيئة وصفة له وذلك في الصورتين المعقولتين محال واما  
باقي الكلام فنخرج عن التوجيه قوله (فاستدل على الجزء المشترك) القسم  
الثالث له جزآن مشترك وهو مطلق المقارنة وخاص وهو اضافة المحل  
الى الحال فاستدل على الجزء المشترك بالقسمين الاولين ضرورة استلزام تحقق  
الخاص تحقق العام وعلى الجزء الخاص بالفرض لانه فرض كونه موجودا  
في الخانج مستقلة لبقائه ومقارنته للمعقول لا يكون الا مقارنته المحل للحال قوله

المادة من الاحوال المذكورة كالابى والكيف وغيرهما ثانيا (قال المحاكات فيوجب ان يكون الخ) اقول لا يخفى  
منه فافهم ان المسمى بيان ان البرئ من المادة ولو احقها داخل في القسم الاول من التقسيم الثاني حتى يكون  
فيه اشارة الى ان هذا التقسيم لا يخفى ان هذه ترك بل من جانب ما لا يحصل هذا البيان المشتمل على تلك الاشارة

ثم توجه على الجمل الثاني لم يجمع الضمير ان الضمير في قول الشيخ قدس سره شأنه ان يفسر لا يلائم هذا الجمل على ما لا يخفى على الناظر فيه (قال المحاكات والقسم الثاني لا يحتاج الى الانتزاع في المادة لكنه لكونها ملحوظا بشوائب المادية انما تعقل مدبره عنها) اي ٢٦٤ عن تلك الشوائب لاهن نفس

المادة حتى لا يكون المعقول جسما  
اقول وانت خبير بان المادة التي  
لا تجرد عنها انما هي الكلية الجزئية  
وفي القسم الاول ايضا لا يجب التجريد  
عن المادة الكلية فلا فرق بينهما  
باعتبار التجريد عن نفس المادة  
وعن شوائبها بل في كل منهما يجب  
التجريد عن شوائب المادة الموجبة  
للتشخصية دون نفسها من حيث  
انها كلية وايضا اذا وجب في تعقل  
الصورة التجريد عن المادة في تعقل  
المجموع الذي هو عبارة عن تعقل  
الصورة والمادة وجب التجريد عن المادة  
والا لم يتعقل الصورة فلم يتعقل  
المجموع الذي هو عبارة عن الجسم  
فتأمل (قال المحاكات ونقض الشارح  
قوله الخ) قول وكذا ينقض بالهيجولي  
وكذا ينقض قوله كل قائم بذاته وهو معقول  
بذاته بالجسم الشخصي (قال المحاكات  
فهذه الدلالة لا تحتاج الخ) اقول ما ذكره  
الشارح من كون المقابلة آية لبيان  
ما يحتاج الدليل اليه على ما اعترف به  
وهو تحققة في حدودها عن ذلك  
الحد مع بقاء المشاهدة فانها لو كانت  
آية كانت لم يتحقق الا في حد منطوق  
على ذلك الا ان كانت تزلزلها  
عن ذلك الحد لا بحالة المناقشة بانه  
حينئذ ينبغي تبديل او العاطفة بقاء  
العلية لا وقع لها في امثال هذه المباحث  
(قال المحاكات وكان الامام قابل  
بذلك الخ) اقول لا يخفى ما فيه من المكابرة

(واعلم ان العلم بحكم) جواب سؤال ان يقال قواكم يمنع ان تكون الصورة العقلية  
قابلة للآخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك  
والوهم فانهما قابلتان للصورة والمعاني الجزئية مع عدم استقلالهما اجاب بان مناط  
الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما بالقابلية  
والاخرى بالمقبولية والقوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى  
الصور والمعاني والاطهر في الجواب ان القوى الحيوانية اعيان اصيلة  
في الوجود وان كانت غير مستقلة بقوامها بخلاف الصور العقلية فظهر  
الفرق قوله (واعترض ايضا) تقريره ان الشيخ قال الجوهر المستقل اذا  
قارنه معنى معقول كانه بالامكان جعله متصورا وهذا يدل على ان التصور  
والتعقل امر ورأى المقارنة والامكان اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متعقلا  
له بالامكان بل بالفعل ولا يجعله متصورا بل يكون متصورا وحينئذ يسقط  
اصل الدليل لتوقفه على ان العقل نفس المقارنة اجاب بان المعنى المعقول  
ربما قارن النفس مع الغواشي الغريبة وتكون النفس في تلك الحال عقلا  
هو لانها كانه ما انطبع فيها فاخرجت من القوة الى الفعل ثم اذا حصل  
اعداد للنفس تجرده عن الغواشي الغريبة انطبع في النفس وتصبر عقلا  
بالمسكة فتكون النفس في الحالة الاولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشي  
ولها بالامكان الخاص بتجريده عن الغواشي وجعله متصورا حتى ينطبع فيها فهمها  
المقارنة مع الغواشي تعقل بالامكان الخاص وفي سائر الصور المقارنة المجردة  
عن الغواشي تعقل بالوجوب فدكر الشيخ الامكان العام ليعملوا بالمقارنة  
في قوله اذا قارنه معنى معقول هي المقارنة مع الغواشي والتصور هو المقارنة  
المجردة عن الغواشي فاللازم مقارنة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة  
عن الغواشي لا مقايير التعقل للمقارنة وفيه نظر لان المعنى المعقول ان لم ينطبع  
في النفس لم يقارنه لان المقارنة هي مقارنته للحال المعقول والصورة غير حالة  
في النفس وان قارنه لم يكن مع الغواشي الغريبة وكان كلام الشارح ان المحسوس  
البدهي اذا رقي من الاحساس الى التخيل يكون مع الغواشي ومع ذلك يكون  
له مقارنة ما الى النفس لحصوله في آلتها ويكون النفس حينئذ عقلا هيولانيا  
لانه ما انطبع في النفس بعد ثم لما جردته عن الغواشي الغريبة انطبع  
في النفس وصارت عقلا بالمسكة فالمراد بالمقارنة في قول الشيخ اذا قارنه  
معنى معقول مجرد التعلق والاتصال لا طريق الحلول وبالمعنى المعقول المعنى

فانا نرى في الموضوعين ما هو نار وما هو ماء حقيقة وليس في ذهننا الا صورة النار وصورة  
الماء وكون المبصر في الصور تين حقيقة اخرى هي الهواء سفطة ظاهرة البطلان وايضا القول بتلون الهواء خروج  
عن الانصاف وانسلاخ عن الفطرة كيف وهو شفاف لا يقبل اللون (قال المحاكات حتى ياتي الى آخره) اقول انما يتصل

الارتسامات في البصر ان لا يكون اتصاله في الخارج وانما يحصل صورته في البصر على سبيل التعاقب والتدريج فلا يرد ان بعد تسليم ان اتصال الارتسامات ليس في البصر لم توجه المنع الآخر لأن المنع الآخر ايضا مبني على ان لا يكون اتصال الارتسامات ﴿ ٢٦٥ ﴾ في البصر ولا لعل ذلك اثبت التشكل في الهواء البصر هو وجودا

خارجيا فيصلح ارتسامه في البصر  
(قال المحاكات ولما غير الشارح الخ)  
اقول فيه نظرا لان المقدمة الاولى التي  
ذكرها الشارح المحقق في حاصل  
الدليل الذي قرره هي ان الموجود  
في الخارج كالنقطة ~~وهي~~ في قوة قولنا  
الموجود في الخارج ليس هو الخط  
فيتوجه المنع الاول عليها فيقال  
لانسلم ان الخط ليس بموجود في الخارج  
بل لاتصال تشكلات القطرة في الخارج  
يرى خطأ والمقدمة التي يرد عليها  
المنع الثاني قد ذكرها بعدها و اشار  
اليها بقوله والنقطة المتحركة يرسم  
في البصر عند وصولها الى مكان  
ما يحدث بحسبه المقابل بينهما  
ويزول عنه بزوال المقابل فيقال  
سلنا ان الخط ليس بموجود في الخارج  
لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط في البصر  
لاتصال الارتسامات فيه فلا يزول  
بزوال المقابل ~~فلا~~ بل صاحب المحاكات  
جعل قوله فلو لا شيء آخر الى قوله  
فلم ير خط اشارة الى المقدمة التي ورد  
عليها المنع الاول فاعتراض يانه اخل  
بالواجب وغير الترتيب وليس كذلك  
بل هذه اشارة الى تفريع النتيجة على  
المقدمات (قال المحاكات وعن الثاني  
وهو قوله وهذا الاحتمال اولى  
مما ذكرنا لانه قول بمشاهدة ~~ليس~~  
موجود في الخارج) هذا بناء على

الذي يتعلل في التبريد وعلى هذا يتم الضاية والاوضح من هذا ان يقال المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول وهو في العقل امكن له جعله متصورا اي كان من شأنه انه اذا وجد في الخارج ان يتصوره وهذا بالحقيقة اعادة لما نقرر من قبل قوله (ولعلك تقول ان هذا الجوهر) يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين الاول منع تحقق المقارنة في الخارج بان يقال هب ان مقارنة المجرد للمعقول الاخر ممكنة في الخارج لكن لانسلم تحققها في الخارج والحق تحقق او كان شرط المقارنة موجودا او المانع عنها مفقودا وهو ممنوع وهذا هو السؤال الاخير الذي اورده الامام و اشار الشارح الى ان جوابه يجبي من بعد وفي هذا التوجيه نظرا ما اولا فلان المدعى امكان التعلل فقط لانهم ما قالوا الا ان كل محرد يصح ان يكون عاقلا وعدم التعلل لا ينافي ذلك وامانا تابا فلان الجواب حينئذ لا يتم لاننا نختار ان استعدادا لمقارنة لازم للماهية قبل ان يثبت بسقط اصل السؤال فلنا لانسلم بل هو باق لان الاستعداد لا يكتفي في تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود الشرط الوجه الثاني منع امكان المقارنة في الخارج وقبل تقريره لا بد من تهديد مقدمة وهي ان الموجود في العقل غير الموجود في الخارج والالم يكن لما لا عين له وجود عقلي كما تحقق في اول فصول الادراكات وايضا الموجود في الخارج قائم بالذات فلو كان عين للصورة العقلية لكان القائم بذات عين القائم بالغير وهو محال وايضا اذا عقل الشيء عاقلا او اكثر فلو كان الموجود في العقول عين الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد بعينه موجودا في عدة محال وانه محال واذا قد ثبت ان الصورة العقلية غير الحقيقة الخارجية وثبت انها مساوية لماهية في الماهية والالم يكن المدرك هو ما في الخارج بل الاخر فهمما شخصان من الماهية النوعية فان قلت فالحقيقة الخارجية الجزئية الحقيقية اذ وجدت عند العقل كان لها شخصان بل اذا وجدت عند العقول كان لها اشخاص وماله اشخاص لا بد ان يكون كليا فالجزئي الحقيقي كلى هذا خلاف فنقول هذا بحسب تعدد الوجود والكلية انما هي بحسب تعدد الماهية اذ نحقق هذا التصور فنقول سلمنا ان المجرد يمكن مقارنته لمعقول وهو موجود في العقل لكن لانسلم ان يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في الخارج غاية ما في الباب ان امكان المقارنة للمعقول بالنظر الى ماهيته النوعية لكن الممكن للشيء بالنظر الى ماهيته النوعية

مامراته لو كان في الخارج. ﴿ ٣٤ ﴾ خط حادث في الهواء لزم الخلاء اقول الاولى ان يحمل الثاني في كلام الشارح على ما ذكره الامام بقوله لم لا يجوز الى آخره لانه جعله اعتراضا ثانيا في تقريره ولعل الباحث على ذلك ان حيث انتهى في ذكر الامام في هذا وعلى كل تقدير كان المذكور جوابا واحدا وجوابا لآخر

يعلم منه ويستفاد منه ( قال المصنف ) ان الثام يشاهد في مناه ( هذا تحصيلي متضمن للاستدلال على وجود  
الحس المشترك ) قال المصنفات وهذا الدليل منقوض بالخيال ) اقول اشارة الى اصل الدليل ويمكن تقريره على انه نقض للنفس  
الكبرى الكلية وللصفة المذكورة لا ثباتها وفي قوله والاخر نقضها انه ٢٦٦ لا قاعدة في التعرض بل ترجيح

شرح الامام لانه مشترك للبين الشرحين .  
( قال المصنفات فقبوله لاجل المادة  
وحفظه لقوة الخيال ) اقول حاصل  
الجواب عن النقض بالخيال ان مقتضى  
دليلا وهو المغايرة بين القابل والحافظ  
يلزم في الخيال ان الدليل مسلم  
وتخلف المدعى غير مسلم اقول وفيه  
بحث ادلوا كفى بمثل هذه المغايرة . الحافظ  
في اقامة الدليل على اثبات المغايرة  
بين القابل والحافظ فحينئذ نقول  
لا يحتاج الى الخيال بل يكفي الحس المشترك  
فانه يقبل الصورة بمادته ويحفظها  
بصورته فلا يثبت ان ههنا قوتين  
مغايرتين بالذات ويمكن ان يجاب  
عنه بان المدعى في هذه الدلالة ليس  
الا المغايرة بين الحس المشترك والخيال  
بل احدهما قابل والاخر حافظ  
وذلك يثبت بالدليل المذكور واما  
اختصاص كل واحد منهما بموضع  
فليس مطلوبا بهذا الدليل بل بالدليل  
الذي سيذكر هذا وقول الشارح  
واما افتراقهما في موضع فاشارة  
الى المثال والمقصود منه بيان المغايرة  
بين القبول والحفظ حتى يمكن منه  
الاستدلال بان الكثير لا يصدر  
عن الواحد ويندرج تحت هذه  
القاعدة وذلك لان بالجهة مع المثال  
يتم المطلوب على ما ستعرف اول دفع  
وهم من يقول لا حاجة الى تغاير البدئين  
الا ان ثبت تغايرهما وعلى التقديرين

لا يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود الصفة ممكن  
لماهية الانسانية غير ممكن لسائر اشخاصها فلا يلزم من امكان المقارنة للماهية  
امكان المقارنة للماهية الموجودة في الخارج بل يجوز ان يمكن المقارنة للصورة  
العقلية التي هي شخص من اشخاص الماهية ولا يمكن للشخص الموجود  
في الخارج اما لعدم شرط او وجود مانع وفي قول الشيخ بحسب ماهيته  
التوعية اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة والموجودة شخصان للماهية وان  
الحقيقة الخارجية لما كانت تمام الماهية الموجودة في الخارج وتتمام ماهية الصورة  
العقلية كانت كالنوع لها فهي بالقياس اليها منسوبة الى النوع لا نوع  
بالحقيقة ثم لما جاز ان يذكر في سند هذا المنع كل واحد من احتمال عدم  
الشرط ووجود المانع واقتصر الشيخ على احدا الاحتمالين وهو المانع تعرض  
الشارح لبيان لية الاقتصار وذلك ان الماهية اذا قامت بذاتها في الخارج  
تصير ملحوظة بل واثق غريبة مشخصة وغير مشخصة بفصل بها عن  
الماهية المرتسمة في العقل فجاز ان يكون بنفسها مانعا من المقارنة واما الماهية  
في العقل فهي مجردة عن سائر الواحق الغريبة فلا يوجد لها شيء يكون  
شرطا للمقارنة وكأ ان سائلا يقول هب ان الماهية المعقولة مجردة عن الواحق  
الخارجية لكنها مفضاة بالغواشي الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شيء منها  
شرطا لامكان المقارنة فاجاب بان الماهية العقلية لها اعتباران احدهما  
من حيث انها تعقل لامور خارجية فيكون مجردة عن الواحق الخارجية  
الغريبة والاخر من حيث انها صورة عقلية منطبعة في العقل فيكون مكهوفة  
بالعوارض الغريبة الذهنية وقد سبق ان كاتبها بالا اعتبار الاول دون الثاني  
والنظر ههنا ليس الا في الاعتبار الاول وهو الماهية التي اذا وجدت في الخارج  
قامت بذاتها وهي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة والشروط  
فلا يكون امكان مقارنتها لاجل شرط فنهذا اختص كلام الشيخ بالمنع  
فان قلت عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية واما كانت  
غير معتبرة في النظر الا انه لم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا للمقارنة فنقول  
امكان المقارنة انما هو بالنظر الى الماهية مع قطع النظر عن سائر العوارض  
الذهنية فلا يكون لشيء منها دخل في عروض الامكان ومحل المنع بل في  
قوله ( تقرير الجواب ) ان استعداد المقارنة اما لا يلزم في الحالتين او لا حصول  
له الاستعداد الارثاساء في العقل . حيث ان يكون مع المقارنة او يصدر

لا يتوجه شيء مما اورده صاحب المصنفات على توجيهه ( قال المصنفات ليس بشيء الخ ) اقول او  
بل هذا ليس بشيء اذا الفرق بين الاستدلال وصورة النقض ظاهر اما النقض بالنفس فلا يلزم اجتناب النفس قوى  
والا ان وهذا يجوزوا صدوره لكثير منها وهذا بخلاف الحس المشترك على تقريره بل في الخيال على ما

المفروض وأما التقص بالحق المشترك فلما حققه الشارح وحاصله ان ارجح الشبهة بالذات في الادراك المتخصص  
به من الضمير ليس الا استنبات الصورة من حيث انها صورة ما واما استنبات هذه الصورة وتلك الصورة فليس مستندا  
اليه بالذات بل استنادا اليه ٤٦٧ انما هو بالعرض واستنادها بالذات الى الامور الخارجية وهي

الاشياء المترجمة عنها هذه الصورة  
الجزئية فالاستناد اليه حقيقة دائمة هو  
امر واحد وهو استنبات الصورة  
من حيث انها صورة ما والخصوصية  
مستندة الى امر خارج عنه فلا يصدر  
عنه بالذات دائماً ليس الا طبيعة  
الاستنبات والخصوصية صادرة  
عن الامر الخارج وهذا لا يقتضي  
ان يكون الصادر امرامهما ولا ينافي  
كون الصادر امر شخصيا  
لما عرفت ان الصادر منه بالذات هو  
الطبيعة لا بشرط شيء الا انها صارت  
معينة مشخصة من جهة الامر  
الخارجي وهذا بخلاف القبول والحفظ  
لانهما حقيقتان مختلفتان على  
ما يشهد به الافتراق في المثال المذكور  
وبما قررنا ظهر ان جواب التقص  
ليس بمشترك وظهر ايضا اندفاع  
ما ذكره بقوله وهذا كما ترى فاسد واما  
قوله على ان القبول افضل لافعل  
فيمكن دفعه بان القابل وان لم يكن  
فاعلا بالنسبة الى المقبول لكنه فاعل  
للقبول كما ان الحافظ ليس فاعلا للمحفوظ  
بل للحفظ واما التقييد بقوله عند  
غيته فقد اشيرنا الى فائدته وهي ان  
تخصيصه بالتعرض له من جهة ان  
الضمير من الآثار المتخصصة بالحق  
المشترك والتقص انما يكون متوجها  
عليه اذ ليس له على فرض ان لا يكون  
منه قوة اخرى تنسب خيالا آلة واذا

اوقبلها والاولان باطلان فتعين ان يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة  
فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها معقولة والماهية المعقولة مجردة  
عن جميع اللواحق القريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهية بقيد الاستعداد  
فيسقط الشك هذا وتوجيه الشارح وفيه نظر من وجوه احدها ما مر من ان  
الماهية المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقا وان كانت مجردة عن اللواحق  
الخارجية ولو تم هذا لكان في الاستدلال فيقال استعداد الماهية اما الذات  
الماهية او غيرها والثاني باطل فتعين الاول فيكون الاستعداد لازما والشك  
ساقط والثاني ان ما يلوح من آلامه ان القسم الثالث وهو ما يكون استعداد  
المقارنة قبلها مطلوب وليس كذلك لان التقدير ان الاستعداد ليس الا عند  
الارتسام فينبذ يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة  
الارتسام وهو خلف لا مطلوب فتوجيه الكلام ان يقال الاستعداد اما لازم  
او غير حاصل الا عند الارتسام والثاني باطل باقسامه فتعين الاول  
والثالث ان التقسيم الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال استعداد المقارنة  
امام المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان والثالث هو المطلوب  
الرابع انه سيصرح بان الارتسام مقارنة معتبرة في هذا البحث لانها مقارنة  
الماهية المعقولة وحينئذ يكون تقسيم القسم الثالث وهو ما لا يكون الاستعداد  
حاصلا الا عند الارتسام الى ثلاثة اقسام غير مستقيم لان الاستعداد  
حينئذ لا يكون الا مع المقارنة فكيف ينقسم الى ما قبلها وما بعدها بل يكفي  
ان يقال الاستعداد اما لازم في الوجودين او غير حاصل الا عند الارتسام  
وهو باطل لان الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشيء معه وانه محال  
ثم انه اراد تطبيق لمتن على شرحه فقال وقوله وان كان انما يكتسبه عند  
الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلاثة وقوله  
فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم  
الاول والفاء في قوله فيكون عطف على قوله يكتسبه وانما كان هذا  
اشارة الى القسم الاول لان معناه ان حصول الاستعداد مع الاكتساب  
وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع المقارنة لانه لما كان حصول الاستعداد  
مع اكتساب الاستعداد واكتساب الاستعداد انما هو حالة الارتسام  
على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام  
هو المقارنة فيكون حصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازما لحصول

المشاهدة فانها وان كانت من الحس المشترك ايضا لكن بمبدأ المشاعر الظاهرة فهي آلات فلا يتسوية  
التقص به ويتوجه على ما ذكره من الوجه الاول في جواب التقص ان القول بان المدرك انفعالي فلا يخل  
تحت قوله الواحد لا يصح منه الا الواحد يجري في اصل الدليل على ما اعترف بنفسه كما اشار اليه ايضا في قوله

جواب النقص بين الاستدلال وصورة النقص (انما يلزم في جوابه لا في جواب الشارح على ما مر في (قال المحققان في المثال الخ)  
 القول الشارح لم يحصل المثال دليلا مستقلا على ان القابل غير الحافظ بل جعل الدليل مجموع الحجة والمثال اذ بالمثال  
 يثبت المفارقة بين القول والحفظ فيندرج في قولهم الكثير لا مصدر ﴿٢٦٨﴾ من الواحد كقب ومن المعلوم

بالضرورة ان بالمثال لا يثبت المفارقة  
 بين القابل والحافظ بل بين ما لقبول  
 والحفظ (قال الشارح والجواب عنه  
 ما مر وهو ان الادراك الخ) اقول اعلم ان  
 مانطقه من الامام يتوجه عليه امران  
 احدهما ان ما ذكره مشعر بانه جعل  
 الحافظ مدركة وليس كذلك لان فعلها  
 الحفظ لا الادراك ويندفع بالضابطة  
 بان اراد بقوله في المدرك آلة الادراك  
 في الجملة والحافظ له دخل في الادراك  
 مرة ثانية وثانيهما انه فرق بين  
 حصول الصورة في الحافظة وبين  
 حصولها في القوة المدركة كالحس  
 المشترك فانهما وان اشتركتا في كونهما  
 آلتين للادراك لكن الاولى آلة بعيدة  
 والثانية قريبة فلا يلزم من عدم تحقق  
 الادراك بحصول الصورة في الحافظة  
 حال الذهول عدم تحققه بحصولها  
 في الحس المشترك وجواب الشارح  
 يؤيد اليه وتوضيحه ان الادراك  
 حصول الصورة للمدرك بحصوله  
 في الآلة و اراد بالمدرك النفس على  
 ما مر غير مرة وبالآلة ماله مدخل  
 في الادراك في الجملة سواء كانت قريبة  
 او بعيدة لا مجرد حصولها في الآلة  
 في الجملة والصورة حالة الذهول  
 وان كانت حاصلة في الآلة في الجملة  
 اي الآلة البعيدة وهي الحافظة لكنها  
 فيه حاصلة للمدرك لعدم حصولها  
 في الآلة القريبة التي هي الحس

الا استعداد مع الاكتساب صبره منه اقامة لليلزم مقام اللازم وانما  
 قوله قبل هذا والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده الى قوله مقابلة  
 الماهية لمعقول فلا حاجة اليه لانه ما ادعى الا ان قول الشيخ واركان  
 انما يكتسبه عند العقل اشارة الى القسم الثاني وانه ينقسم الى الاقسام  
 الثلاثة فظاهر انه لا دخل لتلك المقدمة في هاتين الدعوتين نعم يحتاج  
 اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب  
 اشارة الى القسم الاول من الثاني كما ذكرناه وكان الواجب تأخيرها الى  
 ههنا وكان قوله في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة  
 اشارة الى هذا التوجيه والا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فائدة  
 في بيان المعنى ويمكن ان يقال المراد ان حصول الاستعداد مع اكتساب  
 المقارنة كما فسر به الامام فان اكتساب الاستعداد لما كان آتلا الى  
 اكتساب المقارنة صبره منه لكننا لو وجهناه كذلك لضاع القولان  
 والفاء في قوله فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب  
 للعطف كما وجهه في قول الشيخ والانصب يتوجهه الواو لا الفاء فان  
 المعنى ان الماهية لو لم تكن تكتسب الاستعداد الا عند الارتسام وكان  
 حصول الاستعداد مع المقارنة يلزم محال وفي قوله ان قوله فيكون لم يكن  
 استعدادا للشيء حتى حصل فاستعمله اشارة الى بيان فساد هذا القسم نظر  
 لان هذه العبارة صريحة في تأخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن  
 تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول وقوله فاستعمله يمكن ان يكون  
 بصيغة المجهول اي يحصل شيء ثم يحصل استعداد، ويمكن ان يكون  
 بصيغة المعلوم وحينئذ يكون هناك ضميران في قوله وظاهر انه راجع  
 الى الشيء وفي فاستعد وهو عائد الى الماهية بتأويل الشيء اي حتى حصل  
 الشيء واستعد الماهية له ولا بد ان يقول ان قوله او لم يكن استعدادا لشيء  
 وقد كان عطف على قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول  
 الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول على زعمه وناظر انه قال فيكون  
 لم يكن او لم يكن كما فهم الامام وحاصل كلامه في توجيه الجواب ان هذا  
 الاستعداد امان يتوقف على ارتسامها في العقل ولا يتوقف فان لم يتوقف  
 فسواء حصل في العقل او في الخارج كان الاستعداد لازما للماهية وحينئذ  
 سقط الشك وان توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على

المشترك وذلك لاننا انعمي بل لانهم من حصول الصورة للمدرك الا حصولها في آلة الادراك وجودها  
 القريبة فقول الامام لان يجوز الحصول الى آخره غير صحيح واما القول بانه يجوز ان لا يكون هناك سوى الحس  
 المشترك والصورة عند الذهول حاصلة فيه ولم يتحقق الادراك بناء على ان حصولها في المدرك يتوقف على

شبه لم يقتضوا لم نعلم به من غير ذلك والجهالة وقسمها بظاهر وأما القول بأنه يجوز أن يكون الصورة حالة الذهول حاصلة في الجنس المشترك ولم يمتنع في الادراك لعدم توجه النفس اليها فظاهر البطلان لان الالتفات كيفية للادراك لا نفس الادراك فكثيرا ما يكون الشيء مدركا ﴿ ٢٦٩ ﴾ ولا يكون ملتفتا اليه على ما يظهر بازجوع الى الوجدان وعلى ما قررنا

ظهر حال ما ذكره صاحب المحاكات (قال المحاكات والامام منع الى آخره) اقول بل الصفة لانه يعلم جوابه مما حققه مرارا وذلك للفرق بين الصورتين من وجوه اما اولها فلما قرر في الخيال انها كالارض ان القابل فيها هو المادة وانها لا تتقدم ولما ثانيا فلان الصورة حاصلة في القوى لانها قائمة بها وحصول الشيء في الشيء لا يقتضي انعدام الحاصل عند عدم ما حصل فيه كما في حصول الشيء في الزمان والمكان والفرق بين قيام الشيء بالذهن وحصوله فيه مما اختاره صاحب المحاكات في بعض رسائله وامائنا فلانه كما يحدث البدن الذي هو مماثل للجسم الاول والقوة الحلة فيه فكذلك يحدث مثل الصورة الاولى وفي جميع تلك الاحوال والتغيرات الخزنة خزنة للنفس واما رابعا فلما اشتهر بينهم ان الاجزاء الاصلية لا تتقدم ولعل الصورة حالة فيها من هذه الوجوه لا يحتاج الى تجسم احساس جديد واما في صورة النسيان ونحوه عن الحافظة فيحتاج الى احساس جديد وهذه المقدمة تجريبية نعم الامام منعه آخر قوى وهو انه يجوز ان يكون المرقى بين حالى الذهول والنسيان بان يكون العقل الفعالي يفيض تلك الصورة في حالة الذهول بلا احتياج الى

وجوده فلزم احد الامرين تأخر استعداد الشيء عن وجوده وحدوث الشيء من غير استعداد له وهما محالان فعمل قوله واركانا بكتسبه هذه الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام وقوله فيكون الاستعداد انما يكون مع حصول الاكتساب له على توقف الاستعداد على حصول المقارنة فمفسر المعية بالمعية وحصول اكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة كإيناء وكلمة وفي قوله اولها يمكن بمعنى التساوي والالتزام المناسب الواو الواصلة ذلك لان لازمان معا لا احدهما ثم قدر لبيان استلزام توقف استعداد المقارنة على الارتسام توقف استعداد المقارنة على وجودها احتمالا احدهما ان المراد من المقارنة مقارنة الصورة المعقولة بصورة اخرى حالة في محلها والآخر انها مقارنة الصورة لغيرها ثم قال فان اريد الاول فاللازمة باطلة لانه لا يلزم من توقف صحة مقارنة الخالين على حلولهما في المحل توقف صحة مقارنتهما على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدي الصورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة وان اريد الثاني فاللازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها لكن غاية هذا ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولها في المحل على الارتسام ولا يلزم منه صحة ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال مع انه هو المطلوب وفي هذا التوجيه بعد ما نبهنا عليه انظار احدها انه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام توقفه على الارتسام وذلك غير لازم لجواز ان لا يحصل الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازما له وكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول اللازم ويجوز ان لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم وثانيها ان المراد من المقارنة المقارنة المطلقة وقد عرفت ان صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ان يقال لو اريد مطلق المقارنة اعم من ان يكون مقارنة الخالين او مقارنة الحال للحال ففي غاية ما في الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام توقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لانسلم انه محال وانما المحال توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها وثالثها انه قدرا احتمالا في قول الشيخ وزيفه ما ترك المتق غير مفسر وهذا نظر الشارح وليس بشيء

احساس جديد بسبب صلاحته كانت بينه وبين آلة الادراك وفي حالة النسيان انعدمت تلك الصلاقة من غير ان يكون للصور الماضية مرتبة فيه وذلك كما ان العقل الفعالي يفيض صور الكواذب من غير ارتسامها فيه بسبب انسيانها فخاص القابل وانها يمكن ان يقال قد تقرر عندهم انه بشرط في صدق التأثر على المقارن لتمامه الوضع

بينة وبين قابل ذلك التأثير صرح بذلك الشارح في تجريد. وحينئذ لا يجوز افاضة تلك الصورة الماهية من العقل  
الضال على تلك القوى الجمعية. لانه لا يمكن وضع يده وبين تلك القوى وهذا بخلاف افاضتها للتصديقات  
الكاذبة على النفس لان النفس غير مقارنة للمادة (قال المحكيات ٢٧٠) وهذا انما يتم الخ) اقول هذا

لا يفسر كلام الشيخ باللازمة بين التوقفين ثم اعترض عليه والاعتراض  
لا يوجب ترك التفسير ورابعها انه نفى قول الشيخ فيجب ان يكون هذا  
الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية لا يدخله في التوجيه اصلا وعلى كلام  
الشيخ كيف ما توجه اسئلة الاول انه لما ثبت لزوم امكان المقارنة  
في الحالين كان حاصل استدلاله ان مقارنة العقول للماهية ممكنة في العقل  
فتكون ممكنة في الخارج ومقارنة العقول في الخارج هي العقل فيمكن  
ان تكون عاقلة وحينئذ لا يصح اشتراط القيام بالذات ولا اشتناء المادى  
الثاني النقص بسائر الماديات - وله كانت قائمة بالذات او بغيرها فان الماهية  
المعقولة منها يمكن ان يقارنها عقول آخر فليمكن مقارنتها في الخارج لاستلزام  
الامكان في العقل الامكان في الخارج فيمكن ان نكون عاقلة اشياء الثالث النقص  
بمقارنة الحالين ومقارنة الحال للعقل فانها ممكنة في العقل وهذا الامكان  
اما ان يكون لازما او حالة الارتمام الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها  
في الخارج لقيام الماهية بالذات والغلط انما هو في المقدمة القائلة ما يمكن  
للشيء في العقل امكن له في الخارج فليأمل قوله (وهو جواب شك  
آخر) لما حكم باستلزام استعداد الماهية لمقارنة لمعقول استعداد الماهية  
الخارجية لها ورد النقص بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصل  
في نوع غير مستعدة لها في آخر والجواب ان للطبيعة الجنسية استعداد مقارنة  
سائر الفصول وهذا الاستعداد ثابت لها مادامت على طبيعتها الجنسية  
مع كونها غير محصلة فكيف في الماهية النوعية مع كونها محصلة اذا كان  
لها استعداد قبل الاول ان يبقى الاستعداد لها مادامت على طبيعتها  
النوعية وفي هذا الكلام دلالة ظاهرة على ان الماهية كائنات بالنسبة الى  
المعقول والموجود في الخارج قوله (يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة  
الى النفس النباتية) بعدم تمام الكلام في ادراكات النفس شرع في حركاتها  
وحركاتها اما حركات النفس السماوية او حركات النفس الارضية وهي  
تصدر عنها اما لشعور وارادة وهي الحركات الاختيارية اولا بالشعور  
فاما ان يكون تصرفات في مادة الغذاء وهي الحركات المنسوبة الى النفس  
النباتية لوجودها في النباتات كما في الحيوانات ومباديها يسمى قوى طبيعية  
واما ان لا يكون كذلك كحركات النبض وحركات الاندواج عند عروض  
الكيفيات النفسانية وهذا القسم لم يذكره الشيخ والقوى عند الاطباء

الاعتراض واركان وردا على  
تقرير لشارحين لكنه يمكن دفعه  
عن كلام الشيخ بان قرر الدليل  
هكذا يانا قد نتحكم بعد اغيبة بان  
هذا اللون غير هذا الطعم فذلك  
الحكم الصادر عن النفس حينئذ يدل  
على قوة تدرك بها البصر والمذوق  
وليس هي احدى الحواس الظاهرة  
لانها لا تدرك الاشياء القابلة عند  
وكذا نقول بقاء الصورة بعد  
المشاهدة وذلك الحكم يدل على وجود  
قوة تحفظ انواع الصور وكون تلك  
الاشياء غائبة لذي هو مدار هذا  
الاستدلال مذكور في عبارة الشيخ  
قيل هذا الكلام والمقصود وجود  
تلك القوتين لا وحدثتهما اذ من الجائز  
ان يكون تخيل المذوق بقوة وحفظه  
بقوة اخرى وتخيل البصر وحفظه  
بقوتين اخريين وهكذا الا انهم لما  
لم يحتاجوا الى الكثرة وكان اثبات  
الكثرة فضلا لم يفتوا اليه وقصروا  
النظر على قوة واحدة (قال المحكيات  
واما جواب الشارح الخ) اقول ما ذكره  
الامام يندفع بما ذكره الشارح لان  
الامام جعل المحذور هو ان يكون  
النفس حاكمة بين المحسوس والمعقول  
بناء على استلزام حواز كونها مدركة  
للحركات والجزئيات فزعم ان كون  
النفس مدركة للجزئيات باطر فرده  
الشارح بانه ليس باطلا ولا ندعى بطلانه

بل يلزمه لكن بالآلة وكذا يلزم ما يلزم منه من كونها حاكمة بان هذا اللون لصاحب  
هذا العلم نعم ما ذكره اعتراض يرد على توجيه الشارح حين لكلام الشيخ ونحن وجهنا كلامه على وجه  
يندفع عنه الاعتراض (قال المحكيات وفيه نظر الخ) اقول كلام الشارح يرجع الى معارضة مثل ما استدلال الامام

على ابطال الحس المشترك ويكون بناؤه على المقدحة الوجدانية مثل ما بنى الامام دليله هاهنا وتقريرة بانك تجد بالضرورة الفرق بين الذوق وتخيل الذوق والتخيل لا يكون بالذائقة لتوقف فعلها على حضور المذوق فلا بد من قوة اخرى بها ﴿ ٢٧١ ﴾ تخيل المذوق هذا وايضا كون الذائق ليس هو الدماغ لا يبطل الحس

المشترك لاننا لا نجعله مدركا بل المدرك هو النفس ليس الا والدماغ آلة الادراك على ما مر مر وما مر مرارا منها ما مر آتعا من ان مدرك الكلليات والجزئيات هو النفس لم يعرض به ثم اشار الى انه لا يمكن احراء ما ذكره في ابطال كون الدماغ مدركا للذوق في كونه آلة للتخيل لا نلتزم كونها آلة للتخيل وليس هذا مثل ان يقال ان العصب آلة التخيل لا نعلم بالضرورة انه ليس التخيل بالعصب كيف وكثيرا ما يعرض لآفة للعصب والتخيل باق بحاله ومن هذا يعلم جواب ما ذكره بقوله ولو جاز ان يقال الذائق الدماغ الى آخره على تقدير تسليم ان المدعى كون الحس المشترك مدركا بان القول بكون الدماغ ذائقا أو آلة للذوق وليس مثل القول بكون العصب كذلك (قال المحاكات لكن توزيع الخ) اقول كون توزيع الاعصاب بحسب الاحزاء لا يطور لاني في صحة اطلاق البطن على الجزء مجازا ومساهمة فتقول مراد الشارح بالجزء المقدم البطن المقدم والمناقشة في اللفظ مما لا وقع لها (قال المحاكات وهذا كلام الخ) اقول لم ينكر الشارح تأدي الصور من الحواس الى الحس المشترك الا انه قلل التأدية ههنا لم يمكن حلها على المعنى الحقيقي بل هي استعارة

ثبت اجناس لانها اما ان تكون مع الشعور وهي القوة النفسانية اولا مع الشعور ولا ينع اما ان يختص بالحيوار وهي القوة الحيوانية اولا وهي القوة الطبيعية والقوى الطبيعية اربع غاذية ونامية ومولدة ومصورة لان فعلها اما لاجل الشخص واما لاجل النوع واما لاجل الشخص اما لبقائه وهو الغاذية او اكتماله وهو النامية واما لاجل النوع اما ان يكون لتحصيل المادة وهي المولدة او لتحصيل الصورة وهي المصورة فاراد الشارح التنبيه على وجه الحاجة اليها وهو ظاهر واعلم ان الحرارة الفريزية هي الحرارة النسارية في سائر البدن التي بها التضج والطبخ وسائر الافعال في المعدة جزء منها به الهضم المعدي ونفض الفضول وفي الكبد جزء منها به ينطخ لطائف الكيلوس وتحصل الاحلاط وكذا في العروق وفي القلب معظمها حتى انه يغير الدم تبخيرا هو الروح ومعدة لمزاج يستعد لقبول القوى وكذا في سائر الاعضاء واختلفوا فيها فذهب جالينوس ومن تبعه الى انها الاستقصية النارية التي في البدن وكانت اذا خالطت سائر الاستقصيات اقادتها طبخا وقواما والتماسا وقال ارسطو وجهور الماخرين انها حرارة سملوية افيضت على البدن مع فيضان النفس ولا نبعثها من السماويات تناسب جوهر السماء حتى يستخرج قوة محيية ويحول الاجسام الخالدة هي فيها شبهة بالاجسام السماوية في قبول الحياة وهذا هو الحق اما اولاد لانها تمارق بالموت والاستقصية باقية ولذلك يسود البدن ويعفن وامثالها لار الحرارة الفريزية كلما زادت شدة ازدادت الافعال الطبيعية جودة كافي بعض الاسنان وفي بعض الاوقات وليس هذا شأن الحرارة النارية فانها تضرب بالافعال عند الاشتداد وامثالها لار الاجزاء الحارة والباردة اذ تصفرت وامتزجت تفاعلت وانعدمت حرارتها وبرودتها بالمرء حتى تحدث كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة لمحسوسة في سائر البدن واما رابعا فلان هذه الحرارة تؤثر في الاغذية الغليظة حتى يميز بين اجزائها الكثيفة والاطيفة ولا شك ان الحرارة لا تكون كذلك لاذ كانت شديدة ولو كانت هذه الحرارة نارية شوت لحوم البدن بل احترقت الاعضاء والذات الشحم والسمي والاسمي واذني الحرارة في اذابتها كافية فهي بالضرورة نوع آخر يخالف بالحقيقة للاستقصية ومن ثم عرفت بانها جهر حار لطيف غير لذاع حافظ لكمالات البدن واما لاجل انها آلة للطبيعة في افعالها تناسب اليها كدخانية البدن ويقال حرارة فريزية ولا يقال برودة فريزية وكذلك لان مركبها الرطوبة واليبوسة يقال رطوبة فريزية ولا يقال يبوسة فريزية

عن ان يدرك النفس المدرك الحسي بواحدة ارسام صورة المحسوس في الحس الظاهر وبواحدة ارسام المثال في الحس المشترك وعبر عن الصورة في الاول بالصورة وفي الثاني بالمثال تنبيهها على تفاوت مراتب الجزئيات الالهة نسبة الاثر الى الصورة لان المشترك بالذات هو الصور على ما ذكره الشيخان في تأليفها بواحد المدرك

الطبيعي وتوضح كلامه انه اذا ارسم الصورة في الحواس ارسم مثلها في الحس المشترك من المبدأ الفياض لا متاع  
الاتقال على العرض فلا يرسم هذه الصورة بعينها في الحس المشترك على سبيل الانتقال بل بواسطة المجاورة  
وتحقق العلاقة بين الحواس والحس المشترك ترسم مثلها في الحس **٢٧٢** المشترك فيحصل الادراك

حينئذ فكأنه صارت الصورة  
متحركة ومناسبة من الحواس  
الى الحس المشترك وما نقله من تأدي  
حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء  
الماء الى جبهتها وتأدي الريح  
المشمسة انما يكون التأدية فيه على  
سبيل الاستعارة اذ بسبب المجاورة يقتضي  
مثل تلك الكيفية المجاورة على ما جاور  
ضرورة امتناع انتقال العرض  
والعجب منه انه لم يتوجه ذكره اشارح  
من الدليلين على عدم صحة التأدية  
فيه حقيقة وجزم بعدم صحة كلامه  
واستشهد بما موركل منها من قبل  
ما ذكره الشارح حيث كانت التأدية  
فيها على نحو الاستعارة وفائدة اتصال  
الارواح لمبدأ واحد صيرورة ذلك  
المبدأ معدا لفيضان المثل نعم يمكن  
ان يقال يحتمل ان يكون تأدية الصورة  
بواسطة حركة الارواح الحاملة  
لذلك الصور حركة سريرة كصح  
البصر والاطافة لزمان لا يدرك تأدية  
الادراك من ملافة الحواس وتأدية  
وبقرنا ظهر الجفاف ما ذكره ايضا  
نقله وايضا لا بد من القول الى آخره  
فالشارح يقول بالتأدية لكن بمعنى  
كوافق قوايتهم لا ما بوجه المعضد  
ماتبعه صاحب المحاكات (قال  
المحاكاة وفي هذا الجواب نظر) افول  
بناء كلام الشارح على الفرق بين  
التصرف والحياء والاول هو

اذا عرفت هذا عرفت ان المشرع اشار الى مقابلة الحرارة الفريزية الحرارة  
النارية بعطف انبعاثها على حصول الاجزاء الحارة وتثنيتهما في قوله  
فالحرارتان ثقيلان وهذه فائدة جلية لكن في عبارته تسامح من وجوه  
احدها ان ظاهر قوله وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة ان الحرارة الفريزية  
حادثة من النفس وليس كذلك بل هي فائضة من الاجرام الفلكية  
كما صرحوا به واهل المراد ان فيضاتها بواسطة فيضان النفس فان تعلقها  
هو المعد لجميع كالات البدن والثاني ان المنبعث ليس هو الكيفية بل الجوهر  
الحار واطلاق الحرارة الفريزية عليه بالمجاز والحقيقة انها كيفية فائضة  
من الحار الفريزي الفاضل على البدن والثالث ان قوله فالحرارتان ثقيلان  
على تحليل الرطوبات يقتضي ان الحار الناري ايضا يؤثر في الرطوبة ولكن  
تأثير الجار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد انعدمت في المزاج فكيف تؤثر  
وتحليل قوله (وتخدمها القوة الجاذبة) الطبيعة اما ان يكون فعلها  
لا فعل قوة اخرى وهي المخدمية او فعل قوة اخرى وهي الخادمة فالخادمة  
مخدمية لان فعلها ايراد بدل ما يتحمل وهو ليس بفعل قوة اخرى لكنها  
باعتبار ايراد الرائد على بدل ما يتحمل خادمة للامية والجاذبة واخواتها  
خادمة صرفة اذ ليس لها فعل الا لاذية والنمو والسم ينقسمان بتناسب  
الاقطار في الزيادة اي بزيادة الجسم في الاقطار الثلاثة وهي الطول والعرض  
والعمق على تناسب يقتضيه طبيعة الشخص فان تلك الزيادة الى غلبة  
مقصودة للطبيعة وفي وقت مخصوص وهو سن النمو فالنمو يختص بهذه  
الاشياء الثلاثة واما السمن فيخافه فيها وبواقفه اما مخالفة فلا السمن  
لا يزيد في الطول غالباً وانما يزيد في العرض والعمق وقد يكون في غير سن النمو  
واما موافقته فيها فكم اذا عم السمن سائر الاعضاء حتى الرأس ولم يندم في سن النمو  
بقوله (وهذه القوة تنقسم الى مولدة ومصورة) ان القوة في الاثنين تحصل  
المنى وتمعد الدم لاكتساب الصورة لمنوبة فيستمد افيضان قوة اخرى تنقل  
مع المنى الى الرحم وهي القوة المغيرة الاولى فيتصرف في المنى ويفصله  
الى جواهر الاعضاء حتى يمتاز مادة الدماغ ومادة القلب ومادة الكبد الى  
غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة فيلبس كل عضو صورته الخاصة  
به فيكمل بذلك وجود الاعضاء واهل التأدية لا بد للتغذية من تحصيل جوهر البدن  
اولاً وهو الدم ثم جعله بحيث يدخل جوهر العضو ويصير جزءاً له وهو الاخر

ثم

التخيلة والثاني هو الوهم ومعنى كلامه ان التصرف في شيئين يقتضي حضورهما عند  
التصرف لا ادراك المنصرف لهما وافرقي ما بين الحضور والادراك والادراك ليس بطلق الحضور بل الحضور عند المدرك  
على ما مر مراراً وقول الشارح لا ادراكهما لهما دون ان يقول لا ادراكهما لهما بل يشترط فيهما كلامه ثم قد يشترط

في وجهه بدم اسبح بعيد هذا بان المتصرف حقيقة هو الوهم ايضا كان الإدراك هو ايضا لكنه مدرك بذاته  
 وتصرف بالآلة فينبذ فنحن ان ليس لهذه القوة اى التخيلة ادراك قولك مع انها تصرف نقول ليس هو المتصرف  
 بل الوهم بواسطته ولا يمكن ٢٧٣ \* حصول الادراك والتصرف معا في الوهم حتى لا يحتاج الى

المتصرفه ثم اقول لو كان كل فعل  
 لا بدله من فاعل آحر وقوة على حدة  
 ولا شك ان التحليل مقار للتركيب  
 فلا بد من قوتين وان جوز صدورهما  
 من قوة واحدة بجهتين فيجئنا نقول  
 في اثبات تعدد القوى (قال المصنف)  
 احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب  
 آله او كلاهما بحسب الى آخره)  
 اقول الاول ناظر الى الطاهر وهو ان  
 الوهم مدرك والثاني الى الحقيقة  
 وهو ان المدرك هو النفس وكذا  
 المتصرف لكن الاول بسبب الوهم  
 والثاني بسبب المتصرفه واقول هذا  
 الجواب ليس على ما ينبغي اذ لا امام  
 حينئذ ان يقول اذا جوز ثم كونه شيء  
 واخذ مدر كاه متصرفا بدون آلة فلم  
 يخرج حينئذ الى قوة اخرى تسمى  
 متصرفه بل الحق في الجواب ما يستفاد  
 مما اشار اليه في بيان المراد من الخدمة  
 حيث قال ان الوهم يتصرف بواسطتها  
 في المعركات في الحقيقة لا متصرف  
 من الوهم فيها بل الوهم يتصرف  
 في مدركاتها بالتحليل والتركيب ولكن  
 بواسطتها وذلك كما ان النجار يتصرف  
 في الخشب بسبب المنشار ولا يقال ان  
 النجار مؤثر في المنشار ولا يقال حينئذ  
 لا حاجة الى القوة المتصرفه لان المتصرف  
 من الوهم ليس لذاته بل بواسطه  
 التخيلة والادراك منه لذاته اذ لا يمكن  
 صدور الكثير من الواحد بدون الآلة

ثم تشبهه به حتى في قوامه واثوته فهناك ثلث قوى المحصلة والمصلحة  
 والمشبهة والغاذية اما مجموع هذه القوى او قوة تسمى هذه الثلاث والظاهرة  
 الاول اذ ليس في التغذية فعل غير الافعال الثلاثة لكن الشارح جرى على  
 مذهب بعض الاطباء في جعل المشبهة خادمة للغاذية ولما كان من شأنها  
 تغيير المادة الى جوهر العضو سميت مغيرة كما ان المولدة الثانية سميت ايضا  
 مغيرة لذلك لكنهما مغيرة اولى لان تغييرها خلق العضو وتغير المشبهة لتغذيته  
 والاول متقدم وعلى عبارة الشارح سؤال وهو ان هذه القوة اشارة الى المولدة  
 للمثل وقد قسمها الى المولدة والمصورة وهو تقسيم الشيء الى نفسه وإلى  
 غيره واهله جعل القوة المادة مشتركة بين معنيين عام هو القوة المتصرفه  
 انقاء النوع وخاص وهو المحصلة للمادة الزرعية فالقسم عام والقسم  
 خاص لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين الاطباء والذي دعاه  
 الى انه جعل الصورة قسما من المولدة ان السرخ لم يذكرها مع انها من  
 القوى الطبيعية لكنه ان لم يذكرها لانها من تمة المولدة حيث يتم فعلها  
 لا لانها قسم منها واما قوله والغاذية والخدمة فخدمان المولدة لما مر  
 فيه اشارة الى ما قال في الدرس السابق لما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة  
 اقل من الواجب لشخص كامل جعلت النفس المدبرة لتلك اسيادة ذات قوة المادة  
 تضيف من المادة لتي محصلها الغاذية شيئا فشيئا فير بد مقدارها في الاقطار  
 فم هذه القوة المضيفة الزائدة في الاقطار هي القوة النامية والنفس المدبرة لتلك  
 المادة لتي هي النطفة هي النفس النامية على ما ذكره في اول النظم ان النطفة  
 يكور لها في اول الامر صورة معدنية ثم حصل لها بحسب الاستعداد نفس  
 نباتية يكون لها غاذية ونامية وهذا حل له ذية وانامية الخدمتين على  
 غاذية المولود وناميته وقول بان تمصيل المني الى جواهر الاعضاء  
 انما هو بعد فيضان النفس النباتية وهو مع انه لم يقر به احد بعيد وايضا  
 يقتضى ذلك ان يكون المراد من المولدة في قوله المولدة للمثل يذبح بعد  
 القرنين المفصلة وهو يتنافى تقسيمها الى محصلة ومفصلة وكلام الاطباء  
 ان الجادمتين غاذية الوالدين وناميتهما اما خدمة الغاذية فلان المني من  
 فضلته فغذاء الانثيين واما خدمة النامية فبان يعظم الاعضاء ويوسع مجاريها  
 حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المني ولا يحدث  
 الشهوة الا بعد عظم الاعضاء قوله (فيقف ايضا عند القرب من تمام النمو)  
 ليس بمستقيم لان سر القوة غايته الى الثقلين والتوليد يكون في سن الشيخوخة

(قال المحقق كذب في النقل) ٢٧٥ \* اقول يمكن ان يقال لعل مراد الامام ان هذا الذي حكاه مذكور  
 في القانون ولو على سبيل الاحتمال والتزدد (قال المحققات فحتاج في ادراكها الخ) قول كانه غفل عن قول الشيخ فيما بعد  
 ويعقد المتصرف فيها حكما واسترجاعا للمثل النامية من الجانبين عند الوصل فانه صريح في ان الامر جاع يجري

في الصور التسمية من الخيال من غير حاجة الى الكسب ولعل وجهه انه كثيرا ما يتحقق بين الصور علاقة  
ومعية في الارتسام في ذهن واحد فاذا زال احد ههنا عن الخزانة فسا ستهضار الباقية يحصل الزائلة  
بلا تجشم كسب اى احساس جديد ويمكن توجيه كلامه بان مراده \* ٢٧٤ \* - انه يحتاج الى الكسب في هذه

الصور بحسب الغالب وان كان قد  
لا يحتاج كما يظهر لمن راجع وجدانه (قال  
المحاكمات وامر راع وهو استرجاع  
المعنى الى آخره) اقول الاحتياج الى  
ارتسام المعنى في الحافظة حين  
الاسترجاع مبنى على ان ادراك المعنى  
اما من طريق الحواس بان شوهدها  
فانترع منه معنى واما من طريق  
الباطن بان يأخذه الوهم من خزانته  
واقول يمكن ان يقال على ما ذكره  
الشيخ من انه ربما يزول المعنى الجزئي  
عن الحافظة ونسى فيقبله الوهم بمعونة  
المخيلة بفرض صورة الى صورة اخرى  
الى آخر ما قال لاحاجة الى الحافظة بل  
بمجرد الخيال الحفظ للصورة المتصرفه  
بحصل المعنى في المدركة من غير حاجة  
الى ما يحفظ المعنى ويمكن ان يقال الفرق  
بين ادراك المعنى والذهول عنه  
يقضى القول بتحقيق الحافظة  
اذ من المعلوم ان الاختصاص مقار  
للاسترجاع بل نقول ربما يحفظ المعنى  
في الخزانة من غير ان يحفظ الصورة  
التي يمكن انتراع المعنى منها  
في الخيال فيثبت لا بد من خزانة  
للمعنى (قال الشارح وكيف والمتذكرة  
الى آخره) اقول كأنه اشارة الى انه  
لا ينبغي نسبة هذا الوهم الى الشيخ  
بناء على اتحاد مواضع تلك القوى  
واقول هذا التوجيه من الشارح  
لا يلائم افراد الشيخ الحافظة لقوله

ايضا والحق ان وقوفها بين لا يفصل من المادة التي يحصلها الغاذية شي  
يتصرف فيه المولدة كما ذكره الشارح قوله لانها يصدر اما يصدر عنه الافعال  
النباتية من غير عكس) ليس بسد بدو اما الصحيح الطاهر هو والعكس ويمكن  
ان يقال الافعال النباتية فاعل ليصدر المذكور اولا وفاعل يصدر التامية  
ضمير الافعال الاختيارية اى لان القصة اى الافعال الاختيارية يصدر  
الافعال النباتية عا يصدر عنه الافعال الاختيارية من غير عكس لكنه خلاف  
الظاهر قوله (واعلم ان لهذه الحركات مبادئ اربعة) لانه لا بد في الحركة  
الاختيارية ان يتصور الشئ نفعيا يحصل او ضارا يدع ثم يذعن من ذلك  
التصور شوق الى تحصيل ذلك الشئ او دفعه ويحدث من ذلك الشوق عزم الى  
الفعل فيتحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس  
الا الادراك وربما ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك ان له في طعام نفع الا انه  
لا يشتاق اليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم اما يحصل بعد الشوق فيكون  
مغاير له وايضا ربما يكون لشخص شوق في الغاية من غير عزم كما اذا مضى حياء  
او امر آخر وكذلك ربما يفت العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة  
مع ارادة شوقا وعزما على تحصيل مطلوبه فلما كان كل فعل ارادى سبقه  
هذه الافعال الاربعة وتبين انها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض  
لاجرم ثبت له قوى اربعة هي مبادئها فالتصور للنفس بحسب العقل العلى  
والشوق ار كمال الى جلب نفع فحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع  
ضرر فهو بحسب القوة الغضبية والعزم بحسب قوتها عازمة والتحريك بقوة محرركة  
مبثوثة في العضل فاذا توهم نفع شي او ضرر اطاعته القوة الشوقية فاحدث  
الشوق اليه ثم اذام الشوق اطاعها القوة العازمة فينهض القوة المحركة  
المنبثة في مبادئ العضل المتصلة بالاعضاء وهي الاعصاب وتحرك الاعضاء  
المخصوصة بذلك افعل فبعضه وبعضا وتسبجا وارضاء كلما يحرك الاصابع  
عند العزم على الكتابة وكذا اذا ردنا بيان مشكلة معلومة فيطيع القوة الشوقية  
ثم العازمة ثم القوة المحركة لعضل اللسان فيعبر عن معانيها قوله (اسارة الى  
الجسم الذي في طبعه ميل مستدير) ربما يوجه هذا الدليل بان كل وضع او احد  
توجه اليه الفلك بالحركة المستديرة يكون ترك ذلك الوضع او احد هو عين  
التوجه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية يلزم ان يميل الفلك بالطبع  
عما يميل اليه بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة  
واحدة وانه محال وهذا التوجيه غير وجه لا ترك وضع او حد ليس توجهها

واما الحافظة كيف والحافظة هي المذكورة على ما ذكره (قال المحاكمات ولعل الكلام \* الى \*  
ان القوى الحيوانية الخ) اقول كلامه مشعر بانه في صدق توجيه كلامه الشارح وحينئذ يتوجه عليه انه لا دخل لاداء هذا  
المعنى بقوله وهي مبادئ افعال مختلفة وايضا التباين بحسب الموضع لا يدل على التباين بحسب الذات ولعل المراد

توجيه ندم الشيخ وطالب ما عمن في توجيه ندم السارح انه اراد بالتباني بالذات الاحدى في الماهية واستدل عليه باختلاف الآثار بالماهية نظرا الى الظاهر واختلاف الآثار بالماهية يستلزم اختلاف المؤثرات على ما صرح به الشيخ واراد بقوله ليكونها ﴿ ٢٧٥ ﴾ متعلقة بذات واحدة تعلقها بموضع واحد فكانه جعل الاتحاد

بالذات بهذا المعنى نازلا منزلة الاتحاد بالذات بمعنى الماهية على سبيل التجوز والتخيل واذا ثبت الاتحاد بحسب الماهية بينهما ومن المعلوم اخلا فها في الجملة كان ذلك بحسب العوارض الكلية لانها اى القوى كلية ولزم كونها اصنافا وكون الوجه الاول جاريا في القوى الانسانية لا يقدح لان غرضه ان الشيخ في القوى الحيوانية نظرا الى هذه التكنة وفي القوى الانسانية نظرا الى اعتبار آخر هذا واقول يمكن ان يقال جعل الشيخ المقسم في القوى الحيوانية جنسا حتى يكون تقسيما الى الانواع وفي القوى الانسانية موحدا حتى يكون تقسيمه تقسيما الى الاصناف كل ذلك بسبب النظر الى المتعلق فيهما اى النفس الحيوانية والانسانية ( قال المحاكات فهو بلا حظ المقدمات ) اقول لا يخفى عن الناظر ان المرتب انما هو العلم وليس وظيفة التعلم الا ملاحظة مآثره العلم وليس له انتقال وحركة كما في صورة الاستفاضة من العقل بعينه واما ما ذكره من انه يتعلل بالاختيار فضعيف لان التعقل بالاختيار لا يمكن اكون الفكر اختياريا ويكون الترتيب الذى هو الفكر صادرا عنه بالاختيار على انه جار في صورة الحدس اذ للحدس ان يعرض عنه

الى ذلك الوضع لا يعدمه بتركه بل فائته الى وضعه شبه والمقول ليس هو المطلوب فالاولى ان يقال في توجيهه القائل بالترك المستدرة بطلب وضعها ثم بتركه وطلب وضع وتركه لا يتصور من غير ارادة فان طلب الشيء وتركه لا يكون الا باختلاف الأغراض وهو لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع من غير ارادة فيمتنع ان يكون شيئا واحدا مطاوبا ومتزكا ولو كان في وقتين فقوله او المهورب منه بالطبع مقصودا بالطبع انما ذكر هذا ايضا تنبيه على انه يمكن ان يعبر عنه بمبارتين قوله ( وانما قيد بقوله غير محصور ) لان المعنى الذى يطاق على كثير محصور بما يكون جزئيا فالك اذا قلت كل واحد من هؤلاء الناس وكنت مشيرا بهؤلاء اناس الى جماعة من الناس محصورين معينين كان قولك كل واحد من هؤلاء الناس محمولا على كثيرين محصورين مع انه جزئى وفيه نظر لانه لو كفى هذا الجمل لجاز ان يكون الشيء محمولا على كثيرين غير محصورين ولا يكون كليا كما اذا قلت كل واحد من الناس مریدا بالناس افراد الانسان الغير المتناهية فانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئى والغلط انما نشأ من لفظ الجمل فان مراد الشيخ يحمل المعنى على كثيرين صدقه على كثيرين على سبيل المواطأة بهو هو والجزء في المثال المضروب ليس الا اطلاق اللفظ وارادة لمعنى فان كل واحد من هؤلاء الناس لا يصدق على شيء اصلا بل ربما يطاق ويراد به كل واحد من هؤلاء لمحصورين و الفرق بين اطلاق اللفظ وارادة المعنى وقيل المثال ههنا هؤلاء الناس فانه جزئى مع انه محمول على كثيرين محصورين ويقول اولا فثبت يكون قوله كل واحد مستدركا لا دخل له في القبول وثانيا ان اردت بحمل هؤلاء الناس على كثيرين محصورين انه صادق عليهم فهو ممنوع لان المحمول لا يكون جزئيا وان كان معناه اطلاق لفظه عليهم فهو مستقيم لكنه خارج عن التمثيل لانه يريد ان يمثل بجزئى يصدق على كثير محصور وايضا لا شك ان مراد الشيخ بالجمل على كثيرين الجمل على واحد واحد منهم وهؤلاء الناس وان فرضنا انه محمول على العدد المحصور ليس بمحمول على واحد واحد منهم واحتراز القيد انما يظهر لو كان هناك معنى يحمل على واحد واحد من المحصور ولا يكون كليا لكن هذا ممتنع والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز بل للتنبيه على ان الكلية ليست بالنسبة الى افراد الموجودة في الخارج التى يجوز ان يحصرها في عدد بل الى الافراد المتوهمه لتي لا حصر لها قوله ( والمحرك القاراء يقتضيهما )

ولا يلتفت فلا استفاضة وكون استفاضة الكبرى بعد الصغرى يجرى في الحدس اذ استفاضة الكبرى فيها ايضا بعد استفاضة الصغرى اذ فيصان المقدمات ليس دفعة واحدة ( قال الشارح فكانت المشكوة الخ ) اقول الا صوب ان يقال لان العقل الهولاني لا شبهة بالشكوة لان في الآية على ما فسرنا الشيخ استعارة والاستعارة استعمال اللفظ الموضوع للمشبه به

في المشية كما في قولنا رأيت استدراحي لاستعمال لفظ المشية في المشية وايضا الشايع المعارف تشبيه العقول  
بالحسوس لا العكس واذا شبه الحسوس بالعقول فيقول العقل ويجعل محسوسا حتى يصح التنبه فان قلت لعله  
جعله من قبيل الاستعارة بالكناية فانها عند السكاكي ذكر المشية ❀ ٢٧٦ ❀ واردة المشية به فاق قد حقق

في موضعه ان ليس مراد السكاكي  
انه يراد المشية به حقيقة بلفظ المشية بل  
ادعاء الظهور ان ليس المراد في قولهم  
ان ثبت المشية اظفارها من لفظ المشية  
هو السبع حقيقة بل الموت ومعلوم  
ان مراد الشيخ انه تعالى اراد بالمشكوة  
العقل الهول حقيقة وذلك ظاهر  
(قال الشارح اشارة الى ان الفكر الخ)  
اقول قد مر ان الفكر هو حركة النفس  
في المعقولات كما ان التخيل هو الحركة  
في المحسوسات فالخ في يحمل التخيل  
على النوع المخصوص من الادراك  
ويكون اشارة الى ان النفس في الاكثر  
تستعين في ملاحظة المعقولات الى  
تخيل الصور والمعاني حتى ينتزع منها  
المعقولات وسيجيء في كلام الشيخ  
اشارة الى ذلك وقوله استعراضا  
للمخزون في الباطن وهو الصور والمعاني  
المخزونة اشارة الى كيفية الاستعانة  
وذلك بعرض الوهم الصور والمعاني  
على النفس ليستترع منها المعقولات  
فأمل (قال الشارح وفي قوله او في حكمه  
الى آخره) اقول هذا خلاف الظاهر  
والصواب ان المراد ما هو في حكم الوسط  
كما في الاستثنائي اذ لم يوجد فيه الوسط  
حقيقة بل ما هو في حكمه على ما مر  
في المنطق او المراد بما في حكم الوسط  
اجزاء المعارف كالجنس والفصل  
والخاصة اذ الظاهر ان الحدس يجري  
في التصورات ايضا (قال المحاكات

لا ادائها بل لشيء كره لا يدل الاعلى ان الحركة ليست مقتضى  
الطبيعة المحركة لذاتها ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة بحسب ذاتها  
واشبهة اعائنات من ضمير ذاتها فان هذا الضمير ان رجع الى المحرك فهو  
مستقيم لانه لا يقتضى ذاته الحركة واما ان رجع الى الحركة فيقال ان الحركة  
لا يقتضى الحركة لذاتها الحركة فهو اول المسئلة ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون  
الحركة مقتضى الطبيعة لذاتها الطبيعة بل بتوسط شيء آخر يكون الحركة  
مطلوبة لذاتها لا بتوسط مطلوب آخر وغاية اولى وهذا فرق جلي فلا تغفل  
عنه والحق انه لا حاجة في اثبات هذه المقدمة الى دليل فان الحركة ليست الا  
التأدي والتوجه الى غير فاستمع ان يكون مطاوعة لذاتها قوله (وقولهم  
في تعريف الحركة) كأن سائلا يقول انهم صرحوا في تعريف الحركة بان  
الحركة كمال اول ولا شك ان الكمال مطاوب بالذات فكيف لا يكون الحركة  
مطلوبة لذاتها وجوابه انه ليس كل كمال مطاوبا بالذات وتعريف الحركة  
اذنا مل يدل على انه كمال ليس مطاوبا بالذات فالكمال ما يخرج من القوة  
الى الفعل والحركة كذلك الا انها تمتاز عن سائر الكمالات من وجهين  
احدهما ان سائر الكمالات اذا حصل الشيء بها بالفعل لم يكن بعد فيه  
مما يتعلق بذلك الكمال شيء بالقوة فالشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود  
بالفعل لا يبقى شيء من جملة الاسود بالقوة بخلاف الحركة فانها اذا حصلت  
وصار الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه مما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة  
الثاني ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يقتضى ان يكون شيء آخر  
بالقوة تكون تلك الكمالات متأدية اليه والحركة اذا حصلت بالفعل يقتضى  
ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الحركة متأدية اليه فوجود الحركة  
يتعلق بقوتين قوة الباقي منها وقوة الامر المتأدي اليه فلما كان ما به  
الاشترك بين الحركة وسائر الكمالات هو الكمال وما به امتيازها عن سائر  
الكمالات كل واحدة من القوتين امكن ان يعرف الحركة بكل واحدة  
منهما فينتج ان يحمل القوة في تعريفها على القوة الاولى فيكون معناه  
ان الحركة كمال يحصل لجسم هو بالقوة في شيء من ذلك الكمال يكون  
حصوله لذلك الجسم من جهة انه بالقوة في شيء من ذلك الكمال لكن  
يستغنى عن ذكر الاول حيث ان يحمل على القوة الثانية ويكون معناه انها  
كمال اول لجسم هو بالقوة في شيء آخر وهو حصوله للجسم من حيث انه بالقوة

واما الشارح الخ) اقول يمكن توجيه كلام الشارح ايضا بانه اراد بزمان التأدية زمانا مبدء في  
وضع المطلوب ومنتهاه الانتقال الى المطلوب الا انه نسب التأدية الى ما هو صلة بعيدة كوضع المطلوب كما ان في الفكر  
نسب تأدية الى ما هو صلة بعيدة اي المبادئ البعيدة تجوزا والا فالبادي حقيقة هو المبادئ القريبة وهي المبادئ المرتبة

لأنها متأدية حقيقة وتأثيراتها إنما يكون في آن ضرورية ان الانتقال من القياس مثلا الى المطلوب يكون دفعا  
والزمان إنما يكون لتحصيل المراد وترتيب القياس والحاصل ان الحركة الاولى قد تجماع الحدس وليس جراه  
وذلك بعد وضع المطلوب \* ٢٧٧ وبانسبة الى الفكر كان داخلا فيه حرا له على تفسير الفكر بمجموع

الحركتين فينشذ بحري الاختلاف  
في لكيف في الحدس باعتبار امر  
خارج عنه وفي الفكر باعتبار امر  
داخل فلا يقل لا اختلاف في الكيف  
في الحدس كما صادقا ايضا باعتباره  
في نفسه فليأمل واما ما ذكره من التوجيه  
فلا يخلو عن تعسف كما يظهر عند التأمل  
( قال المحاكات فارقلت فالفكر ان  
ربما يشابهان في السرعة والبطؤ  
لم يرد ) ان فكر زيد قد تشابه فكر عمرو  
مثلا في تحصيل المطلوب والافلا استبعاد  
في ذلك ولا يتوقف المطلوب وهو  
بيان الاختلاف في الكيفية في الفكر  
في الجملة على تعينه اذ لا منافاة بين  
تشابه هذين ومخالفة ثالث لهما  
فيحري الاختلاف بل المراد انه  
قد يكون تحصيل المطاوب بحسب كل  
فكرين فرضنا فيه كما متشابهين  
وحيث يظهر وجه الاستبعاد هذا  
اقول ويمكن ان يقال الاختلاف  
اللازم في الفكر الذي هو الحركة  
بالسرعة والبطؤ يتصور بالنسبة الى  
الطرفين فان كل حركة فهي اسرع  
من حركة وابطأ من حركة واما  
الاختلاف اللازم من العدد بالقلة  
والكثرة فانما هو من طرف واحد هو  
الكثرة دون الآخر اذ بعد الانتهاء  
الى الواحد لا يتصور الاختلاف  
في القلة ذل الواحد من حيث انه واحد  
لا يقبل القسمة ( قال المحاكات اما  
عدم السرعة والبطؤ الخ ) اقول على

في ذلك الشيء وهذا القيد احتراز عن الصفة كالانسانية فانها  
كالمول للجسم الذي بالقوة في الكمالات الثابتة والكمالات المتغيرة والتجيب  
وغيرها لكن حصوله لا يتعلق بقوتها وفعلها ولما كانت ماهية الحركة  
هي التأدي الى كمال ثل لا جرم اختير تعريفه بالقوة الثانية وقيد الكمالات  
بالاولية وايضا القوة الاولى قوة موهومة والثانية قوة محققة وتعرف  
الحقيقة الخارجية باللوازم الخارجية اولى قوله ( والتعين لا ينفي الكلية )  
جواب سؤال وهو ان المطلوب لما كان معينا كيف ينقسم الى جزئي وكلي  
والحق انه لا حاجة الى التعرض بعبارة التعين ويكفي ان يقال ثبت ان حركة  
الملك ارادية فالمقصود منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة  
وضعية فذلك الوضع المقصود اما جزئي او كلي والاول باطل فتعين  
الثاني والقصد الى الوضع الكلي يستدعي تعقله والقوة الجسمانية ليس  
من شأنها التعقل فيكون للفلك نفس محردة وهو المطوب قوله ( ارأى  
الكلي لا ينبعث منه شيء ) لما ثبت ان للفلك ارادة عقلية ولا شك ان المراد  
الكلي نسبه الى سائر الجزئيات على السوية فلا يختص منها مراد  
جزئي بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية وكما كان الارادة  
العقلية يتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية يتوقف على  
الشعور الجزئي فكما انه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية ينبعث  
من الشعور الكلي شعور جزئي فقوله ارأى الكلي لا ينبعث منه شيء  
مخصوص دعوى كلية والمراد بالارأى الكلي الارادة الكلية والشعور  
الكلي وباقى كلامه الى قوله فانه لا يختص بجزئي منه دون جزئي آخر  
هو البرهان عليها وقوله لا بسبب مخصص انساره الى كيفية انبعاث  
الجزئي من الكلي فان الكلي اذا تخصص بمخصص يصير جزئيا فانه  
اذا اريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم لا يحصل الا بالشعور بهذا  
الدرهم وارادة بذله وفيه نظر لان المراد الكلي بذل الدرهم مطلقا وهو  
المشعور به شعورا كلياً وبذل هذا الدرهم وان كان مشعورا به مرادا الا انه  
ليس بجزئي فان بذل هذا الدرهم يمكن ان يقع على انحاء والتقييد بهذا الدرهم  
لا يفيد الشخصية وتحرير الاشكال ان الحيوان ربما يريد تناول الغذاء  
مطلقا كما اذا اراد اللحم والخبز وهو ارادة كلية ويتناول اي غذاء يجده  
فهو صدور فعل جزئي بحسب تلك الارادة الكلية والجواب انا لانسلم

هذا التوجيه فان مقتضى صيغة التفضيل وكان تدافع بين ما سبقه حيث قال ان للحدس مراتب في التأدية بحسب  
الكيف وبين هذا الكلام بل الا صوب ان يقال ان الحركة وان لم تكن داخلة في ماهية الحدس لكن قد يقارنه  
لكن مقارنته قليل بل في اكثر الامور لا يقارنه فالاختلاف الكلي تجري في جميع صور الحدس الا الحدس الواحد

والاختلاف الكبير انما يجرى فيه باعتبار الحركة المقارنة له في بعض الاوقات فينبغي ان يكتفى ببيان ذلك (قال الشارح بحسب الكم دفعة او قرين من ذلك) اقول يعني في كل مطلوب لم تنفع الحركة اصلا او تنفع في زمان في غاية القصر والاول ﴿ ٢٧٨ ﴾ اشارة الى غاية الحدس والثاني

الى غاية الفكر ويحتمل ان يكون المعنى ان جميع المطالب قد يحصل دفعة او في زمان يسير بطريق الحدس فيكون اشارة الى مراتب القوة القدسية (قال الشارح وان كل ما يرتسم الخ) اقول هذه المقدمة لبيان حال الخيل والتوهم وان الذهول فيهما يحتاج الى قوة جسمانية كانت خزانة ليقاس عليهما حال العقل وليس مما يحتاج اليه في اثبات المطلوب ههنا بل تكفي فيه المقدمة الاولى (قال الشارح وحالة النسيان غير موجودة فيه) اقول المراد انه غير موجودة فيه من حيث انه حافظ لهما كما سيجي ان الصورة لا تزول عن العقل عند النسيان او يقال مراده ان هذا في صورة الخيل والتوهم ليقاس عليها صورة العقل وبين ان حاله مثل حالهما في الاحتياج الى الخزانة لكن يمتاز عنهما في ان صورة النسيان لا تزول الصورة المعقولة عن الخزانة بل تزول الملكة على ما سيجي مفصلا (قال الشارح فان يجب ان يكون شيء غيرهما بالذات يرتسم فيه العقولات) اقول لا يخفى عليك ان الافاضة لا يستدعي كون المفيض يرتسم فيه ما يفيضه وسيظهر لك ان ما نقله الشارح عن الامام يرجع الى هذا ولا يندفع بما قرره

ان صدور هذا النوع من تلك الارادة الكلية بل يتخيل مع ذلك غذاء جزئيا فينبغي ان يكون طالبة لذلك الغذاء واما قوله فان وجد غذاء آخر فقد تم الجواب دونه لكن يمكن ان يكون جوابا لسؤال وهو ان يتخيل غذاء جزئي لا يقدح في الاكساء بالارادة الكلية فانه لو وجد غذاء غير ما تخيله فربما يذاوله فاجاب بانه انما يتناول الغذاء الاخر لكونه بالانواع وهو الذي يتخيله فيقوم مقامه فيخلق ارادة اخرى جزئية به واقول اذا رجعنا انفسنا فلا شك في اننا اذا اشتبهنا غذاءنا كله فكثيرا ما لا نتخيل غذاء جزئيا ولو فرضنا تخله فتخيل الغذاء الجزئي لا يكفي في جزئية الفعل فان الفعل هناك تناول غذاء الجزئي وهو لا يصير جزئيا بتخيل الغذاء الجزئي قوله (ولذلك في قطع المسافة) هذا تمثيل لكيفية انحاء التخيل عن العلم الكلي والارادة الجزئية عن الارادة الكلية فكأنه هو المراد بقوله وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية والا فليس ذلك من الاستدلال في شيء والمثال انه اذا اراد سفرا فلا شك ان ذلك انما يكون بعد تصور الحركة في مسافة فبعد انه قاد العزم يحصل له تخيل حد اول من المسافة ثم ارادة قطعه فاذا قطعها تخيل حدا آخر واراد قطعه وهكذا يتصل التخيلات والارادات الجزئية بحسب اتصال المسافة وربما تمثل ذلك بصاحب الشمع الذي لا يضيء الا مسافة خطوة فاذا قطعها اضاعت مسافة خطوة اخرى وهلم جرا فالشمع بمنزلة التصور الكلي واضاءة مسافات الخطوات بمنزلة التصورات الجزئية والسؤال المذكور وارد على هذا ايضا فان تخيل الحد من المسافة لا يوجب جزئية قطعه قوله (وهذا استشهد به) فانه اذا اردنا اصدار فعل قمح نفعه او لاحتى زيده ثم نتخيله ثم نوقمه وهذه السلسلة في الافعال بالكمس فان الشيء يوجد ثم يتخيل ثم يتفعل فاذا تصورنا ذلك الفعل كليا و اردناه ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور الكلي شعور جزئي لبعض افرادة وهو الخيل ثم يذم من الخيل شوق من القوة الشهوانية او الغضبية ثم ارادة او كراهة من القوة العازمة ثم ينتهي من القوة المحركة التحريك العضل فيتم الفعل كما في بذل هذا الدرهم على ما ذكره فيه انظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس بجزئي بل كلي اضيف الى جزئي وذلك لا يخرج من الكلية والجواب ان ادراك

من الجواب (قال الشارح لا يعود لتوهم الخ) اقول قد مر انه لا يحتاج الوهم عند زوال الصورة عن خزانتها الى مجسم كسب جديد بل يحصل المطلوب مرة ثانية بالاسترجاع وذلك بان يعرض الخيلة على الوهم صورة صورة حتى ينتزع من واحدة منها ما يناسبه من المعنى الزائل اللهم الا ان يقال ان الخزانة

لهم أيضا على هذا التوجيه وايضا الوهم سلطان القوى الحسية فالمراد ان عند زوال المعنى عن الخزانة مطلقا  
اي زوال انفسها عن الحافظة وزوال صورتها المناسبة لها عن الخيال يحتاج الى تجشّم كسب جديد واراد بالقوة  
التي يكون الخزانة فيها الخيال ﴿ ٢٧٩ ﴾ وبالقوة التي يكون الذهول بسببها الخس المشترك لانها ذاهلة عن

الصورة المخزونة في الخيال والاولى  
تبدل الذمّول بالادراك كما به عليه  
صاحب المحاكات بتغيير العبارة ( قال  
الشارح لانها جوهر عقلي لا بالفعل  
بل بالقوة ) اقول لم لا يجوز ان يكون بعض  
النفوس الفلكية حافظة لتلك الصور  
المعقولة وكان بينها وبين نفوسنا  
علاقة واتصال في حالة الذهول وزول  
تلك العلاقة حين النسيان كما في العقل  
الفعال بعينه وايضا قدم في الشرح  
ان بعض النفوس القدسية يحصل  
جميع ما يمكن ان يحصل لنوعه فلا  
يكور بالقوة ويمكن دفع الثاني بانه  
ليس ارتسامها لجمع الصور دائما  
وفيه تأمل بعد واقول ايضا لعل  
المفيض الذي يرسم فيه الصور هو  
الواجب تعالى اذ علم الواجب بطريق  
ارتسام الصور عند الشيخ على  
ما ختساره في هذا الكتاب على  
ما سيجي ( قال الشارح وتلك  
الهيئة الخ ) اقول كثيرا ما يتحقق  
الذهول بالقياس الى ما لا يكون فيه  
ملكة الاستحضار كما اذا ادرك النفس  
شيئا ثم بذل من دون ان يصير ملكة  
ولعل هذا مبني على اعتبارهم في  
العقل بالفعل ملكة الاستحضار ولم  
يكتفوا بمجرد الاقتزان وقد عرفت  
ما عاين في كلام صاحب المحاكات  
فتأمل ( قال الشارح والجواب عنه ان  
الحجة دلت على تجريد الخ ) اقول دلالة

الجزئي قبل وجوده وهو حصوله عند النفس بسبب الخيال يتوقف  
على حصوله في الخيال وحصوله في الخارج يتوقف على افعاله فلا دور  
قوله ( والجواب ان زعم المهرج والمسافة والزمان يقتضي شخصية  
الحركة كما اعترف به ) ليس كذلك فان مخركا واحدا يمكن ان يصدر عنه  
حركات متعددة على سبيل البدل في زمان واحد في مسافة واحدة فيكون  
حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية وكيف لا يكون كذلك والحركة  
كلية وتفيد الكل بالجزئي لا يفيد الجزئية قوله ( ثم اورد المعارضة ) هذا  
الكلام يوهم ان الاعتراضين المتقدمين ليس من قبيل المعارضة وليس كذلك  
فانه لما استدلل على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ادراك جزئي وارادة  
جزئية بان المدرك المراد الكل بالنسبة الى الجزئيات على السواء فيستحيل  
ان يوجد بعض الجزئيات الا بمخصص ورد على سبيل المعارضة ان الفعل  
الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي وارادة جزئية اما اولاً فلان الادراك  
الجزئي نسبته الى آخره واما ثانياً فانا اذا حاولنا حركة فلا نحاول الا  
حركة من حيث هي الى آخره واما ثلثاً فلان الارادة الجزئية حادثة  
فلا بد لها من علة حادثة ولم جرا والعجب من الامام انه بعد ايراد السؤالين  
المتقدمين قال ثم ان وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله  
من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات  
الجزئية فانها امور حادثة الى آخره وهذا تسليم للمدعى ومعارضة للدليل  
والمعارضة تسليم الدليل دون المسلول فيكون المعارضة بعد تسليمه خارجا  
عن قانون المعقول وهذه المعارضة لا تختص بالارادة الجزئية بل تطرد  
في جميع الحوادث وجوابه ان التسلسل على سبيل التساقي والسابق انما  
يستعمل ان يكون علة لاحق او كانت علة موجبة اما اذا كانت علة معدة  
فلا والشارح فرض السؤال في الحركات الفلكية وبما حصل جوابه ان كل  
حركة سابقة علة لارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة  
يكون علة لارادة حركة اخرى ولم جرا حتى يتصل الارادات في النفس  
والحركات في الجسم وارادة الحركة لا يجتمع الحركة لاستحالة ارادة  
اثنان الموجود فلا يكون التسلسل دفعة والتساقي بانفراده لا يكون علة  
لاحق بل بتوسط معد يتم به العلة وهذا القدر كاف في الجواب الا انه  
اراد تصوير التسلسل على سبيل التساقي فلهذا زاد في الكلام وانت

الحجة المذكورة على تجريده من جهة انه محل الصورة العقلية ومحل الصورة العقلية لا بد ان يكون مجردا وهل الكلام  
الافي كونه محلا لارتسام الصور العقلية بناء على ان الثابت فيما ليس سوى انه لا بد من سبب يقبض تلك الصورة  
على النفس فيقول الامام لم لا يجوز ان يكون ذلك المفيض ليس محل ارتسام تلك الصورة وكافي افاضة الالوان

مثلا وانما جاز كونه ليس محل ارتسام الصور بخلاف ان لا يكون مجردا ( قال المحاكات وقوله على ان الخ ) تكرار  
للدلالة الحجة على انه محل للعقولات وانه مستدرك لا طائل تحته ) اقول فيه نظر لان الامام اورد المنع على قول الشيخ  
فيكون عقلا واستند بسندين والشارح اطل السند بن ولما لم يندفع \* ٢٨٠ \* المنع بهذا القدر اذ بقى

احتمال آخر وهو ان يكون مجردا  
علما ويكون نفسا لا عقلا تصدى  
لنفسه ايضا حتى يتم الكلام بقوله  
على ان ملاحظة النفس للعقولات  
الخ بمعنى لابد من ان يكون ذلك  
الحافظ يوجد فيه العقولات بحجبهها  
بالعقل والنفس ليست كذلك على  
ما مر وانت قد عرفت ما فيه ويمكن  
حله على انه دليل اقناعي على كونه  
محل ارتسام للعقولات على ما يدل  
عليه قوله دليل على كونها موجودة  
بالفعل فيحياها حافظ لها ( قال  
الشارح لما ظهر الخ ) اقول ينبغي  
حل حصول صورة العقولات على  
حصولها بعد الاعادة على سبيل  
الاستحضار اذ حصولها اولا  
لا يوقف على تحقق الملكة واراد  
بالملكة الموجودة على ما في اكثر النسخ  
ما له دخل في الاجاد مقابل العلة  
القبالية وقدمي بل ذلك منه رحمه الله  
في النمط الثاني فذكر اذن المعلوم  
ان استعداد النفس له وتلك الصورة  
قد زال عند الاتصال مع بقية الملكة  
حينئذ اذ زوالها هو التسيان على  
ما مر آنفا والفاعل الحقيقي لها هو  
العقل الفعال وقوله ولا شك  
ان الاستعداد الى قوله وقدمي ذكر  
قوى النفس يشار للواقع واشارة  
الى بيان حال العمل المذكورة  
او على عللها من انها امور متجددة

خير بما فيه قوله **قال الشيخ** مع الاول بالارادة الكلية فلم لا يجوز) ا-لم  
ان هذا مناقضة على العقل المذكور وتقريرها ان يقال هب ان المراد  
الكلية نسبتها الى جميع الجزئيات على السواء وانه لا يخص جزئ منها  
الا بخصيص لكن لانهم ان ذلك المخصص هو الارادة الجزئية لم لا يجوز  
ان يكون المخصص هو استعداد القابل كما ان نسبة العقل الفعال الى الكل  
على السواء وتخصص البعض منه لاستعداد قابله فقد خالف الامام  
في هذه الاعتراضات ترتيب البحث فان المناقضة لابد ان يكون قبل  
لمعارضة اذا لمعارضة هي تسليم الدليل ومنع المدلول فايراد المناقضة  
بعدها يكون منعا للدليل بعد تسليمه وذلك غير جائز واجاب بان الفلك  
مع الارادة الكلية حلة قارة والعلة القسرة تسهيل ان تقتضى بانفرادها  
الحركة فلا بد من شئ غير قار وهو الارادة الجزئية لا القابل والاستعداد  
ولا ينبغي عليك ضعف هذا الجواب ولو تم لكان دليلا آخر غير الدليل  
السابق قوله واما العقل الى آخره فزائد لا دخل له في الجواب قوله ( ثم ذكر  
ان الواجب ) عليك ان تعلم ان كل حركة ارادية لابد ان يكون لها غاية  
مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها فان كانت لها غاية لكنها  
ليست مشعورا بها بخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول  
فانها لا غاية لها على ما يجي في النمط السادس فان قيل العاقل والساهي  
والثائم يفعل افه لا من غير غاية اجاب بان في العاقل صير باخفيا من اللذة  
والساهي والثائم يفعلان اما لتخل اذة او ازالة ملالة او وصب فان قلت  
النوم حالة غفلة فهو في التخييل اجاب بان الثائم يتخيّل لا سيما فيميا  
بين النوم واليقظة او في السى الضروري كانه نفس او فيما يصير ضروريا كما  
اذا رأى في منامه شيئا فبرز عجم هذا آخر الكلام في الطبيعيات والحمد لله  
على الحالات قوله ( النمط الرابع ) بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية  
شرع في الفلسفة الالهية ورتبها على انماط اربعة لان الفلسفة الالهية  
هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود والبحث عنها  
اما عن احوال بلحقها لذاتها او عن احوال بلحقها باقياس الى معلولاتها  
والاول نمط التجريد والثاني لا يخفى اما ان يكون البحث عنها من حيث  
انها مبادىء الوجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط السادس اولا  
هذا ولا ذلك وهو النمط الخامس الذي يبحث عن كيفية فيضان المعلولات

وضمير عليه في قوله ينبغي ان يكون عليه راجع الى الاستعداد وقوله المترتبة المتجددة اشارة  
الى بيان ان الاستعداد يحدث شيئا فشيئا هذا والكلام بعد محل نظر اذ اوجل الاتصال على ملكة الاتصال فيلزم  
ركونه العقل بالفعل الذي هو الاستعداد التام على انها مقدمة عليها وليس كذلك بل الظاهر ان ليس

ملكته الاتصال بالعقل بالفعل الا ان يقال لاشك في تحقق حالة حين الاتصال وحين عدمه كافي الذهول  
وهي عبارة عن ملكة الاتصال والاستعداد امر لم يبق حين الاتصال فتغابرا والاستعداد متقدم على هذه  
الحالة بعد تخصيص الاتصال ﴿ ٢٨١ ﴾ مما يكون حين الاستعداد فثأمل والاصوب ان يحمل

الاتصال في كلام الشيخ على معناه  
المتبادر وهو حصول الاتصال  
بالفعل ولكن بعد الزوال وهو حين  
الذهول ولا شك ان اتصال النفس  
بالعقل الفعال بعد ذهولها عن صورة  
كانت معقولة لها يتوقف على  
القوى الثلاث او يحمل الاتصال  
على حصوله في الجملة اعم من ان يكون  
عقيب الاتقطاع او اول الامر  
والقوتان الاوليان حلل لوجوده  
ابتداء وانثاء حلة لوجوده بعد  
العدم واراد بالملكة المتكينة ما اراد  
بالقوة الثامنة ولك ان تحمل ملكة  
الاتصال في كلام الشارح على نفس  
الاتصال على ان يكون الاضافة  
بيانية وحينئذ ينطبق على ما ذكرنا  
( قال المحاكات لكن قوله فبين  
اولا انها جوهر مفارق الوجود  
عن الاجسام والجسمانيات فيه ما فيه )  
فان قلت غير انها للبدن واجزائه  
مستلزم للمفارقة بناء على انه لا يجوز  
ان يكون امرا ماديا خارجا عن البدن  
واجزائه بديهية قلت لما لم يصرح  
بذلك فاطلاق لفظ التبين تعسف  
ظاهر ( قال المحاكات ومع ذلك  
فال المطلوب حاصل الى قوله ويكون  
محل تلك الصورة العقلية وهو  
النفس لا ينقسم الى اجزاء متباينة  
الوضع ) اقول فيه بحث اذا لازم منه  
ليس الا ان محل تلك الصورة غير

عن المجردات واما الانسائط اشياء الباقية فكيف لا يقع واعمال المقاصد  
من الحكمة الالهية هذه الانسائط الاربعة لا يقال الالهى لا يبحث عن  
احوال المجردات فقط بل عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود  
وكيف خصصه باحوال المجردات لا ما نقول هذا هو المتخصص الاصل  
من اقسام الالهى واعظم نايه واشرف فهمها ولهذا سمي باسم الكل واما  
باب الامور اقامة فكالمقدمة له والمبحث عنه بالعرض والشيخ في هذا  
الكتاب لم يتعرض له تعولا على اشتغاله فيما بين الاسحاب وامان  
من تصدى لاقامه كتابه فتد حصل على طرف منه قوله ( في الوجود  
وعلمه ) والمراد من الوجود ههنا هو لوجود المخلوق ومن علمه الوجودات  
الخاصة فان الوجود المطلق مقول بان شريك على الوجودات  
والقول بان شريك على الله لا يكون ذريا لها لا متشاع الفات  
في نفس المسامية واجزائها بل عارضا لها فيكون الوجود المطلق  
عارضا للوجودات الخاصة فيكون مقتفرا لها معلولا لها فلهذا قال  
في الوجود وعلمه وانما حله على ذلك اما اولا فلفضية اللفظ واما ثانيا  
فلا في هذا النمط يبحث اولا عن الوجود هل يساوق الاحساس اولا  
وانه ينقسم الى الواجب والممكن وهو يبحث عن الوجود المطلق ثم يبحث  
عن اوجود الممكن والوجود الواجب وهو يبحث عن الوجودات الخاصة  
فيكون هذا النمط في اوجود لمطابق والوجودات الخاصة التي هي  
عالمه ولغايل ان يقول لانسلم ان المسامية وحزنها لا يتفاوتان ولم لا يجوز  
ان يكون حصول المسامية وحزنها في بعض الافراد اولى واقدم واكثر  
من حصولها في بعض على ان من الناس من ذهب الى ان الاستعداد  
والضعف اختلاف في نفس المسامية بالكمال والنقص ولو كان هذا مجرد  
احتمال لكان من اللازم ابطاله ولا سيما قد ذهب اليه ذاهب ولش سلنا  
ذلك لكن لانسلم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا فيكون مقتفرا  
الى الوجودات الخاصة وانما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات  
عروضا عرضيا اي عروض العرض للجوهر وليس كذلك بل عروض  
العرض العام للماهيات ولا يقتضى ذلك الافتقار ولا المعلولية فان العرض  
العام يتحد مع الماهية في الوجود فكيف يكون مقتفرا اليها وايضا انما  
يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج وهو

منقسم الى اجزاء متباينة بالفعل ﴿ ٣٦ ﴾ ولا يلزم ان لا تكون قابلة للانقسام الى اجزاء كذلك وحينئذ  
ليرتبت المطلوب الذي هو تجرد النفس اذا الجسم والجسماني المتصل الواحد غير منقسم بالفعل ايضا الى تلك  
الاجزاء بل بالقوة ( قال الشارح وهذا الارقسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحق الخ ) اقول ما ثبت

ان هذا الجوهر مدرك بذاته بمعنى انه لا يحتاج الى آلة يتوسم فيها صوته لانه لا يحتاج الى عروض طيه - ف  
اخرى كيف لا والعلم انما يستفيض من جهة ارقص متصله بالعقل الفعال خارج عن عالم الحس مرتب للبسادي  
الى غير ذلك من شرائط الادراك (قال المحكمات اما ولا) \* ٢٨٢ \* اقول الشيخ جعل المدعى اع

من ذلك حيث قال في صدر الفصل  
ان اشتهيت الان ان يتصح لك ان  
المعنى المعقول لا يرتسم في متقسم ولا  
في ذى وضع فاستمع وذكر الشارح  
هناك يريد بيان ان النفس  
الناطقة بالجملة كل جوهر عاقل  
فهو ليس بجسم ولا جسماني واعله  
انما تعرض ليكون محل المعقول  
الواحد محل سائر المعقولات لانه يريد  
بيان ان كل عاقل اى كل ما هو محل  
ارتسام صورة عقلية سواء كانت  
تلك الصورة بسيطة او مركبة فهو  
مجرد واللازم صريحا مما سبق ان محل  
المعقول الواحد الغير المتقسم مجرد  
فلا يلزم منه ان محل كل معقول لا بد  
ان يكون مجردا لا اذ اثبت ان محل  
المعقول الواحد الغير المتقسم محل  
سائر المعقولات وذلك قد ثبت في ممر  
من ان محل كل معقول متقسم لا بد  
ان يكون محلا للمعقول متقسم للزوم  
انتهائه الى الواحد على ما ذكرنا انفا  
فقوله لما مر اشارة الى ذلك لالى  
ماسلفو بما قررنا ندفع كلا وجهي  
الاستدراك ( قال المحاكات في  
الاستدلال الخ ) اقول لما أخذ الشيخ  
والشارح في الاستدلال بعدم  
الانقسام مطلقا بل المراد بعدم  
الانقسام في الاستدلال هو عدم  
الانقسام الى الاقسام المتباينة بالوضع  
نعم انه ذكر عند تقرير الضابط مطلق  
الانقسام وتلك الضابط ضابط  
مفيدة في نفسها يستخرج منها حال

ممنوع ونقول ايضا مطلق الوجهه لو كان معلولا لوجودات الحصة  
فاما ان يكون معلولا لها في الخارج يلزم ان يكون في الخارج وجود خاص  
ووجود مطلق فيكون كل شيء موجودا بوجودين وانه محال واما  
ان يكون معلولا لها في العقل فلا يمكن تصور الوجود المطابق بدون  
تصور احد الوجودات الحصة وليس كذلك قال الامام المراد  
بالوجود مطاق الوجود واما الله فالمراد بها علل الوجود ولا يلزم منه  
ان يكون عللا لكل وجود حتى يكون عللا للواجب فان لفظه الوجود  
مهملة لا تقتضي الكلية بل المراد علل الوجود الممكن فان هذا اللفظ  
يبحث عن مطلق الوجود ثم من علل الوجود التي هي الفاعل والغاية  
ثم يثبت الملة الموجدة ومنتهى العمل فهذا اللفظ يبحث عن مطلق  
الوجود ولعل الوجود الممكن والانعاد في رجوع الضمير الى الخاص بعد  
ذكر العام على ما هو مشروح في غير هذا لكن وهذا اقرب الى الحق  
قوله ( يريد التنبيه ) انما اوسم هذا الفصل بالتنبيه لان الحكم بان من  
اوجز ان ما لا يناله الحس قضيه فرعية لا يطمع سمله الدرك يجب ان لا يختلف  
فيها او ايضا ان ذلك على ان الطبيعة المشتركة وجوده ولا شك انها مفترقة  
في سالك ابديةيات ونما قدم هذا البحث لما عرفت ان هذه الانماط  
في الحكمة الالهية لباحثة عن الموجودات المجردة عن المادة في الذهن  
والخارج فلو لم يكن هناك موجودات مجردة يبطل هذا العلم بالكلية لكن  
وجود المجردات يتوقف على بطل قول من زعم ان كل موجود محسوس  
فلهذا قدمه وانما قال قد يغلب على اوهم اناس تنبيهات على ان هذا الحكم  
انما هو من قبل القوة الوهية التي يحكم على غير المحسوس باحكام  
المحسوسات واما قوله هو المحسوس وما في حكمه فالمراد بما في حكم المحسوس  
التخييلات والمتوهمات فان القوم لا يدعهم ان ينكروها فقالوا انها في حكم  
المحسوسات فان قلت التخييل والمتوهم محسوسان بالحس الباطن فنقول المراد  
بالمحسوس ههنا المحسوس بالحس الطاهر ولهذا قال فان كل محسوس وكل  
متخييل فانه يختص لاحتماله بشيء من هذه الاحوال وسيذكر في التنبيه الاتي  
انه لو كان كل موجود يبحث يدخل في الوهم والحس فجعل الحس بازاء  
الوهم دليل على ان المراد به الحس انظاهر وقوله كما كس نقبض لها وانما لم يقل  
عكس نقبض لها لان عكس نقبضها ما لا يكون محسوسا لا يكون موجودا

الانقسام المطلوب وهو الانقسام إلى الأجزاء المتباينة في الوضع (قال المحاكمات والسؤال) واما  
 الثاني على إيراد شبهة (أقول مثل ماوردته على توجيه الشارح يرد وذلك لأنه لا يقين أن المراد قسمة الكل  
 إلى الأجزاء فكيف يحتمل قسمة الكل إلى الجزئيات على أن الانقسام إلى الأنواع لما كان إلى الاختلافات فكيف

يدخل تحت الانقسام الى المتشابهات فلا مجال للشبهة حتى يحتاج الى ارادها والجواب عنها والحاصل ان هذا القسم ان لم يكن محتملا في الكلام اصلا فلا وجه للشبهة اصلا فلا يصح الكلام على اراد الشبهة والجواب وان كان محتملا في الجملة \* ٢٨٣ \* فصيح قول الشارح هذا احتمال غاية الامر انه احتمال ضعيف

يذهب اليه الوهم من اطلاق لفظة القسم كما في اراد الشبهة بعينها والفرق بين الاحتمال المذكور في السبل ودفعه وبين اراد الشبهة عليه وجوابها بان في الاول لا بد ان يكون اقوة دون الثاني تعسف وكأنه قال والاولى ولم يقل والصواب لذلك فتأمل (قال المحاكات وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول متعلق المساهية بذلك) (عارض كان حصوله حصول القسمين) لم يحمل الكلام على ما هو الظاهر من مغايرة الشرط مع المسرطة بالماهية لوجوه احدها ان الشرط في الحقيقة هو كون احد القسمين مع الآخر لا نفس القسمين اثنان ان الشرط بمعنى الموقوف عليه ههنا سواء كان خارجا او جزءا اذ المعتبر في الشق الثاني ان معقولة ذلك الشيء لا يتوقف على كون احد القسمين مع الآخر حتى يمكن تعقل كل واحد منفردا على ما صرح به الشارح فلو لم يحمل الشرط ههنا على ذلك المعنى الاعم لم ينحصر القسمية الثالث انه يستدرك باقي المقدمات التي ذكرها الشارح حينئذ الرابع انه يجوز ان يكون الاشتراط من حيث الشخصية لا من حيث الماهية النوعية لكن هذا الوجه مشترك الورود بين التوجيهين اذ معنى تعلق الماهية بذلك العارض ان يكون مقتضية له على ما يدل عليه قوله فوجب ان يكون متعلق الماهية مقتضيا له وحينئذ يمكن ان يقال لعل ذلك

واما ان فرض وجوده محال فلا دخل له في مفهوم العكس وقوله لان المحسوس هو ماله مكان ووضع بذاته وهو اما جسم او جسماني بوضع الحال بان مذهبهم ان لا موجود الا الجسم او الجسماني لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس اما جسم او جسماني فلا يكون حسا ولا حسانيا لا يكون موجودا عندهم لكن في عبارته شيء وهو ان الجسماني لا وضع له ولا موضع له بذاته فكيف يكون قسما من المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته على ان الشيخ جعل تخصيصه بالمكان والوضع بسبب ما هو فيه لا بذاته ضمير هو راجع الى الشيء وهو الحال وضمير فيه راجع الى ما هو المحل ثم ان الشيخ استدلل على بطلانه وتقريره على محذات ماني الكتاب ان القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخاو اما ان يكون محسوسا اوليا والاول باطل لانه لو كان محسوسا لاختص بوضع معين واين معين فلم يكن مطابقا لما ليس له ذلك الوضع المعين فلا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا هذا حلف وفيه نظر لانه ان اراد بقوله اختص بوضع معين انه استازم ذلك الوضع فلا نسلم الملازمة وان اراد به انه قارن ذلك الوضع المعين فسلامة لكن لا نسلم انه لو قارن وضعه معين لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع وانما لا يكون مطابقا لو كان مع ذلك الوضع دائما وهو ممنوع وايضا ان عني بقوله لم يكن مشتركا مقولا على كثيرين انه لم يكن مشتركا في العقل فلا نسلم لزومه وانما يلزم ان لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع في العقل ايضا او هو ممنوع لانه من العوارض الخارجية وان عني انه لم يكن مشتركا في الخارج فسلم لكن لا يلزم منه الخلف لان المختص بذلك الوضع في الخارج اذا حصل في العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع الافراد سلمناه لكن معنانيا فيه وهو ان الطبيعة الكلية اما ان يكون نفس الشخص المحسوس في الخارج او جزءا ضرورية امتناع ان يكون خارجا عنه فان كانت نفس الشخص كانت ايضا محسوسة وان كانت جزءا يلزم ان لا تكون مجموعا على الشخص للغاير في الذات والوجود فاستحال ان يكون جزءا للشخص وعلى تقدير ان لا يكون محالا لم يكن بد من ان تكون محسوسة لان الاشعة الواردة على مجموع المركب الخارجي ترد الى كل واحد من اجزائه وصورة المجموع لو انطبقت في الحس تطبق صور اجزائه فيه بالضرورة قوله (فانه من حيث انه

العارض مقتضى الطبيعة الشخصية لا النوعية كما ان العارض الذي يمتاز به الماء ان الانفصال عن الماء المتصل الواحد مقتضى الطبيعة الشخصية لا النوعية والالزم اختلاف المائتين للماء الواحد بالماهية هذا خلف (قال الشارح والثاني ان المعقول الخ) اقول فيه بحث لان حصول الجزئين شرط فيما فرض حصول ذلك

المعقول حين الانقسام والانفصال لانه شرط له حين الاتصال وفرض كونه غير منقسم انما هو قبل القسمة و ح  
لا يشترط في تعقله حصول القسمين بالفعل بل لو اشترط فاما يشترط حصول ذوات تلك الاقسام لا حصولها بالفعل بصفة  
الانفصال و بما قررنا ظهر اندفاع الوجه الثالث ايضا \* ٢٨٤ \* اذ حصول القسمين بالفعل شرط لتعقل

ذلك المعقول بعد القسمة وقبل القسمة  
لو اشترط فاما يشترط حصول ذواتهما  
بصفة الاتصال والوحدة الا ان يقال  
انه اذا انقسم وانفصل الصورة العقلية  
الى اجزاء متبانية في الوضع انقسم  
التصل الاول وحدث متصلا ن آخر ان  
فلا بد من وجود المادة وقد فرض  
ان الصورة العقلية مجردة عن المادة  
لكن هذا تقرير آخر و يرد عليه ان  
الباقى ذوات الاجزاء كما ورد على  
دليل اثبات الهيولى فتأمل  
( قال المحاكات وقول الشارح الخ )  
اقول اذا فرض ان كل واحد  
من القسمين يشابه الكل في الماهية  
فاذا كان كون احدهما مع الآخر  
شرطا في معقولية تلك الماهية في الجملة  
فلم يكن كل واحد منها بانفرا ده  
معقولا اذ لو تعقل احدهما فقط  
كانت الماهية معقولة في ضمنه بالضرورة  
فلم يشترط تعقل تلك الماهية بكون  
احدهما مع الآخر في العقل فاذا لم يكن  
كون احدهما مع الآخر شرطا  
في معقولية تلك الماهية فيمكن تعقل  
تلك الماهية بحصول احدهما في العقل  
فقط لا محالة فالقدمتان اللتان ادعاهما  
الشارح كانتا صحيحتين في نفسها  
بني الكلام في مدخلية هذا في الاستدلال  
فتقول قد ذكر الشيخ في الشق الثاني  
ان في تعقل تلك الماهية يكفي تعقل احد  
القسمين حيث قال بسبب ما فيه قدر

هكذا موجود في الخارج والادلا يكون هذه الاشخاص اناسا) فيه منع  
اذ ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجي وقوله  
لا من حيث انه حيوان او ناطق غير مستقيم لان الحيوانية والناطقة لهما  
مدخل في ملاحظة الحقيقة الانسانية اللهم الا ان يراد به لا من حيث انه  
حيوان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هي بالحيوانية والناطقة  
معاً وحينئذ يستقيم الكلام الا ان التجريد انما يعتبر بالقياس الى الغواشي  
الغريبة وهما متباينان للطبيعة الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان  
من حيث هو واحد بالحقيقة هو طبيعة الانسان من غير اعتبار الوحدة  
والانسان الواحد من حيث هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة والاول  
مشارك فيه دون الثاني ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد  
الحقيقة بقوله بل من حيث هو حقيقة الاصلية فان بل ههنا ليس نفيا لما تقدم  
بل للاضراب عن العبارة الاولى الى العبارة الثانية التي هي اوضح دلالة  
على المقصود قوله ( واعترض بعض المعترضين ) لما كان الدليل الذي  
ذكره الشيخ قياسا من الشكل الثالث وصورته ان الطبيعة المشتركة  
موجودة والطبيعة المشتركة ليست بمحسوسة يتج ان بعض الموجود  
ليس بمحسوس اعترض على المقدمة الصغرى وهو معارضة في المقدمة  
بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج لان كل موجود فيه  
مشخص فلا يكون مشتركا والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة  
الموضوعة للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهي موجودة  
في الخارج واما قوله وهم وتنبيه فهو معارضة في المقدمة الكبرى  
بان الانسان المشترك انما يكون انسا ما اذا كانت له اعضاء من يد وصين  
وحاجب وغير ذلك على ابعاد مخصوصة واطراف مختلفة واقدار متباينة  
ولاشك انه من حيث هو كذلك محسوس وجوابه ان الانسان  
اذا كان له اعضاء يكون محسوسا وانما يكون كذلك لو لم يكن الاعضاء  
مأخوذة من حيث انها كلية مشتركة وهو ممنوع فان الانسان المشترك  
لا بد ان يكون اعضاءه مشتركة وهذا الجواب وان كان هو الحق في جواب  
المعارضة ايكن الشيخ لم يسلك بهم هذه الطريقة بل انتهج منها آخر  
اوضح منه فينقل الكلام الى الاعضاء من حيث انها مشتركة واستأنف  
الدليل عليها قوله ( تنبيه ) للشيخ في بيان فساد قول من قال لا موجود

في اقل منه بلاغ اي كفاية هو الكفاية في تعقل احد القسمين انما يظهر \* الا \*  
اذا انفرد كل واحد من القسمين عن الآخر في العقل فلا بد في الاستدلال من قسمة جال ذلك المعقول المنقسم الى قسمين  
و بيان ان في القسم الاول وان لم يظهر البلاغ في احد القسمين اذا فرض اشتراط كون احدهما مع الآخر

في العقل نفس تلك الماهية فلم ينفرد كل واحد عن الآخر حتى يكون في احدهما فقط بلاغ لكن في القسم الثاني لما لم يشترط ينفرد كل من الآخر فلزم البلاغ والكفاية فلا بد من التعرض بحال القسمين وان في احدهما وان لم يلزم انفراد كل واحد \* ٢٨٥ \*

الانفراد وبما قررنا ظهر ايضا ان القسم الاول ليس مستندرا كما ايضا كان زعمه فاندفع الوجه الاول من النظر الذي اوردته ايضا واما الوجه الثاني منه فبين البطلان اذ تختار الشق الثاني من التردد الذي ذكره ونقول المانع عن كون الصورة العقلية مخوفة بعوارض حثياتها النابعة لموادها ان المخوف به عوارض معينة كان معين ووضع معين يمتنع انطباقه على ما يكون معروضا لعارض معين آخر كان ووضع آخر وكون المخوف بوضع وابن معين لا ينطبق على ماله ابن ووضع آخر ضروري سواء كان عروضها له من قبل المحل اولذاته وسيصرح الشارح المحقق بمثل ذلك في جواب اعتراض الامام المستفاد من ابى البركات (قال المحكمات فانه لو كان الخ) قول كما ان الاشارة الحسية تابعة للمادة ومناف للصورة المعقولة لفرضها مجردة عن المادة كذلك الانقسام تابع للمادة ومناف لها وكذا المقدار والزيادة والنقصان على ما ذكره الشيخ مفصلا فلزم زيادة الفساد ويتقوى الدليل بل يتعدد ويتكرر فلا استدراك (قال المحكمات لان من الصور الخيالية الخ) اقول فيه نظر اذ كما ان صلاحية الاشارة الحسية

الاحسوس طريقان الاول الاشتغال بالاحسوسات على وجود ما ليس بحسوس وفيه وجوه احدها ما تقدم من ان الحسوسات مشتملة على طبائعهما المجردة وهي غير محسوسة فقد خرج من الحسوسات ما ليس بحسوس وثانيها ان الاعتراف بالحسوس والمنوهم اعتراف بالحس والوهم وهما غير محسوسان وثالثها ان الاعتراف بالحسوس والمنوهم وبالحس والوهم اعتراف بالعقل الذي يميز بين الحس والحسوس والوهم والمنوهم والعقل ليس بحسوس الطريق الثاني الاستدلال بهلايق الحسوسات من العشق والحب والغضب وغيرها فان الاعتراف بالحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة وطبائعهما ليست مدركة بالحس ولا بالوهم فلهذا يميز بين الطريقين بقوله ومن بعد هذه الاصول **قول** (ومنها حال القول والعقد) اعلم ان الحق والصدق مشترك في المورد وهو القول او العقد المطابق للامر الواقع والفرق بينهما ان القول مثلا اذا كان مطابقا للامر الواقع فهناك نسبة ناسبة الامر الواقع الى القول ونسبة القول الى الامر الواقع اما لو افلان مطابقة ذلك لهذا غير مطابقة هذا لذلك لان مطابقة هذا لذلك قائمة بهذا ومطابقة ذلك لهذا قائمة بذلك والعرض يختلف باختلاف المحل بالضرورة واما ثانيا فلان المطابقة مفاعلة لا تتحقق الا بين امرين منسوبة الى كل منهما صريحا وضمنا متعلقة بالآخر كذلك ويعرض لذلك القول بحسب كل واحدة من النسبتين حال خال القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه هو الحق وذلك الحال هو كون القول مطابقا للامر الواقع لانه اذا نسب الامر الواقع بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع مطابقا والمنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل واذا كان الامر الواقع مطابقا كان القول مطابقا له فهو الحال الذي عرض للقول بحسب نسبة الامر الواقع اليه وانما سمي حال القول بهذا الاعتبار حقا لان اول ما يلاحظ في هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذي هو الحق نفسه وحال القول بحسب نسبته الى الامر الواقع هو الصدق وذلك الحال كون القول مطابقا للواقع لما من ان المنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل فهو الحال العارض للقول بحسب نسبته الى الامر الواقع وكلام الشيخ في هذا التذنب انه لما بين ان كل موجود في الاعيان فهو من حيث

تستدعي كون الشيء موجودا خارجيا فلا يعرض ما هو معدوم فيه كذلك عروض الوضع بمعنى المقولة اذ المعدوم الخارجي لا يعرض له الماهية العارضة بسبب نسبة الاجزاء بعضها مع بعض الى الامور الخارجية بان احدهما ابن هو من صاحبه والحل ان انعدام ثنى الصورة لا يقتضي انعدام الصورة والكلام انما هو

في ارتسام الصورة القائمة بالنفس على تقدير كونها قابلة للتقسمة الى الاجزاء المتباينة بالوضع وحينئذ يتصور فيها الوضع بمعنى صحة الاشارة وبمعنى المقولة ايضا معا فتأمل ( قال المحاكات لكن يمكن النقص الخ ) اقول قد عرفت الجواب عن النقص ثم يمكن نقض الحجة بطريقين \* ٢٨٦ \* التقسيم بانها لا يجري في الجسماني

الغير المنقسم والجواب عنه ان من المعلوم ضرورة ان النفس ليست قائمة بالغير فانما تجسد بالضرورة ان ذواتنا لا يقوم بمحل والجوهر الفرد قد عرفت بطلانه ( قال المحاكات وهل النسبة التي بينها وبين النفس هي الحلول فيها ) قول موضع نظر دقيق هم صرحوا بقيام الصور الذهنية العقلية بالنفس وصرحوا بجوهرية الصور العقلية للجواهر ولهذا زاده في تعريف الجوهر قيد اذا تناولهما واعل الباعث اهتم على ذلك الحكم ان التعريف المشهور للحلول صادق ههنا اذ يصدق على تلك الصور ان لها اختصاصا ناعتا بالنفس اذ يصدق ان النفس عالمها الحق ان هذا الاحتمال وهو ان ليس الاشياء قيام بالنفس بل حصول فقط احتمال قوى يتدفع به كثير من الاشكالات المورودة على الوجود الذهني وقد اشار اليه العلامة الشيرازي والعلامة التفتازاني وبعض من المتأخرين والتعريف المشهور للحلول اورد عليه امور لا تعول عليه على انه يتوجه ان النفس يصدق عليها انها مدركة للجزئيات وعالمة بهما كالمفعولات مع ان صور الجزئيات ليست مرئية فيها عند المحققين كالشيخ وغيره ثم ما ذكره بقوله مع انا نعلم الى آخره ان كل سند المنع للحلول

الحقيقة الكلية غير مشار اليه فكيف لا يكون الموجود الذي هو محقق سائر الحقائق كذلك قال الامام هذا الكلام تمثيل اقناعي فانه لا يلزم من ان يكون الحقائق غير مشار اليها ان يكون محقق الحقائق ايضا غير مشار اليه وقال الشارح انه قياس يرهان فانه لما ثبت ان كل موجود في الاعدان فانه من حيث حقيقته غير مشار اليه ومبدأ الموجودات موجود في الاعدان انتظم قياس على هيئة الشكل الاول منج لان مبدأ الموجودات من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو المقصود وفيه نظر لان الثابت بالدلائل السابق هو ان كل موجود له حقيقة كلية فهو من حيث حقيقته الكلية غير محسوس وهذا انما يستلزم المقصود لو كان لمبدأ الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع وبما يدل على امتناع ان يكون له ماهية كلية انه لو كان لوجب الوجود ماهية كلية يلزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته واما امكان الممتنع لذاته وكلاهما بين الاستحالة بيان اللزوم انه لو كان للواجب ماهية كلية ووجد منها جزئي واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما بنفس تلك الماهية اولغيرها فان كان لنفس تلك الماهية امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو احد الامرين وان كان امتناعها غير تلك الماهية يكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات وهو الامر الثاني قوله ( يريد اريشبر الى العلة ) لما كان هذا النمط في الوجود وعلاء وبحث عن الوجود انه هل يساوق الاحساس ام لا اراد ان يبحث عن علل الوجود فنكل شيء ممكن ماهية ووجود وهما متغايران فله من حيث الماهية علل ومن حيث الوجود علل فالعلة الماهية اول الوجود وعلة الماهية اما ان يكون الماهية معها بالقوة وهي المادية او بالفعل وهي الصورية وعلة الوجود اما مقارنة للمحلل او مباينة له والاولى الموضوع والثانية اما ان يكون علتيها هي الابدان لنفسه وهي العلة الفاعلية او كونه علة للابدان بان يكون الابدان لاجله وهي العلة الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم الموانع علل خارجية عن الخمسة اجيب بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع اخذت

فلا يخلو عن قوة والا فان كان في مقام المعارضة والاستدلال فالنوع على الكل ظاهر الورد \* منهما \* لانه قياس للحلول الذهني بالحلول العيني ( قال المحاكات ومدرك الصورة الخ ) اقول فيه نظرا لانه ان اريد بالمدر ك ما هو المدر ك حقيقته ففيه انه قد سبق ان مدر ك الكل هو النفس وان اريد ما هو آلة الادراك ومحل ارتسام الصور

المحسوسة فلم انه جسماني لكن لا يلزم ان يكون القوة التي يدرك بها معنى المحسوس ويرتسم فيها ذلك امر جسمانيا بل هو اول المسئلة اذ يجوز ان يكون ادراك المعنى المحسوس يتوقف على ادراك نفس المحسوس لكن النفس تدرك المحسوس بآلة جسمانية ﴿ ٢٨٧ ﴾ والمعنى بذاتها اذ لا يلزم ارتسام الموقوف والموقوف عليه

في محل واحد كما يقولون في صورة ارتسام المعنى في اوههم والصور المحسوسة في الخيال فتأمل ( قال المح. كذا وفيه نظر ) اقول يمكن ان يقال ما بقى هو ان المعقول ان انقسم بالفعل نذل الكلام الى اقسامه وان لم ينقسم بالفعل فحله كذلك فاذا فرض ذلك المعقول الغير المنقسم بالفعل ينقسم بالفعل ولا بد ان يكون بحيث يمكن نقل الكلام الى اقسامه بانها مفعولة غير منقسمة كما اشار اليه الشيخ في آخر البحث حيث قال ولو كان المعنى العقلي الواحد الذي استدللنا به الى آخر ما قال اذ فيه نقل الكلام الى الاجزاء كالجلس العالي والمتكلم ان يحمل كلام الشيخ عليه ( قال المح. كذا ) سلم ان الاولى لح ، اقول بل الاولى حذف هذا الكلام اذ في كلام الشيخ اشارة الى انه يمكن الجواب بهذا لوجه ايضا حيث قال هو او لم بان يكون البسيط الذي كان كلامنا فيه ونبه عليه الشارح حيث قال لتلايعرض ذلك من وجه لكن غرضه دفع الشك بالكلية ولهذا اختار هذا الجواب صريحا ( قال الشارح والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة الاستدراك كما يلزم من لفظ القوة بناء على انها تطلق على ما يقابل

منها ولم يجعل قسما برأسه والذي بين الحصر ان يقال العلة وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء اما ان لا يحتاج الشيء الى غيره وهو العلة التامة او يحتاج يستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشيء به بالعقل وهو العلة الصورية واما بالقوة وهو العلة المادية والخارج اما ان يكون مافيه وجود الشيء وهو الموضع او مامنه وجوده وهو الفاعل او الما لاجله وجوده وهو لفة أو لا يكون كذلك وهو الشروط والآلات وعدم الموانع ثم ان جعلت العلة المادية والموضوع قسما واحدا لا شتر اكهما في معنى القوة والاستعداد حتى يكون لعللة المادية هي الفاعل للشيء او لجزئه كانت الاقسام ستة والا فسبعة قوله ( والموضوع ولم يسم من العلة الموجبة ) العلة الموجبة على ما هو المشهور هي ما يجب عليه صدور المعلوم بحيث لا يتخلف عنه والمراد بهاهنا ما يكون مؤثرا في الوجود سواء كان بواسطة او بغير واسطة فالصورة مؤثرة في الوجود لانها شريكة للعللة الماعلية وكونها من علل الماهية لا ينافي ذلك وكذلك غائية مؤثرة في وجود المعلوم بخلاف الموضوع والمادة فانهما قابلان والفاعل لا يكون مؤثرا بل متأثرا قوله ( والجلس والفصل وان كانا مقومين ) جواب سؤال مقدرو هو انه - صم تم العلة في الحصة والجنس والنصل من العلة مع انها ليسا منها اجاب بانهما ليسا من العلة لانهما محمولان على انواع ولا شيء من العلة كذلك ولا نهما لو كانا من العلة لتقدما على النوع في الوجود فلم يحداه معه بالوجود لا يقال هذا ينافي ما ذكر في المطلق من ان الجنس والفصل من علل الماهية لانا نقول المراد ههنا ان الجنس والفصل ليسا من العلة الخارجية وذلك لا ينافي كونهما من العلة في العقل وهو الما ذكور في المطلق واعلم ان العلة اما من حيث الخارج او من حيث العقل والعلة بالقياس الى الخارج اما علة الوجود وهي الفاعل والموضوع والغاية واما علة الماهية وهي المادة والصورة وما يشبههما كما في المثلث واما بالقياس الى العقل فكذلك اما علة الماهية وهي الجنس والفصل واما علة الوجود وهي الموضوع اعني النفس والفاعل وهو العقل والفعال والغاية لو كانت فلما كانت هذه العلة بالقياس الى الوجودين واحدة لاجرم انحصر العلة في ثلاثة اصناف حال الوجود وعلة الماهية في العقل وعلة الماهية

الفعل كذلك يلزم من لفظ القرب بناء على ان القرب لا يجتمع الحصول بالفعل ايضا واقول يمكن ان يقال اراد الشيخ بالقوة الامكان المجتمع للفعل واطلاق القوة على هذا المعنى كثير في كلامهم كما يقال الكاتب بالقوة لازم للانسان وكما يقال عند وجود العلة المادية يكون المعلول بالقوة وعند وجود العلة الصورية لم يكن

بالقوة واراد بالقرب مقابل البعد فيتناول الحصول بالفعل (قال الشارح اقول الامكان العام الخ) اقول فيه بحث اذ لا منافات بين كون الشيء بالقوة القريبة من الفعل وكونه دائم العدم من غير ضرورة فدائم العدم كما دخل على تقدير الامكان العام يدخل على هذا بنوعه ايضا ويمكن ان يقال اراد **٢٨٨** الشارح بالقوة القريبة على

ما صرح به سابقا العقل بالفعل لا مفهوم القوة لقرينة وهذا المفهوم وان لم ينف دائم العدم لكن العقل بالفعل لا يجتمع معه لانه انما يحصل بتكرار العقل حتى صارت ملكة فكيف لا يحصل بالفعل ههنا لكن يتوهم انه اذا حل القوة القريبة على هذا المعنى كان قوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله في حين لمنع اذ يجوز ان يكون احد يعقل شيئا ولم يتطرب له انه يعقله ولم يحصل له هذا التصديق بالفعل اصلا الا ان يحمل القضية على الممكنة وحيث كانت الدعوى الاولى ايضا ممكنة كالثانية لكن الشيخ والشارح ذكرا الامكان في الثانية وتركها في الاولى وذلك آية كونها فعالية والثانية ممكنة والامر فيدهين (قال الشارح فالمستقر على القوة الخ) اقول لا يذهب عليا القوة مقابل للعقل بتضمنه العدم بالفعل وعدم الشيء ليس امرا يخفى باختلاف الافاضة حتى يصح ان يقال صدور ذلك الفعل من المتعقل بالقوة بالنظر الى ماهية الفعل وبالفعل بالنظر الى المتعقل المخصوص اقول الظاهر انه حمل القوة على معنى الامكان الخاص المجامع للفعل وحل اعتراض الامام على انه قد يجب فلا يصدق القوة بمعنى الامكان الخاص ولهذا

في الخارج على ما مر في المطلق قوله (كانهما علان) ولم يقل ههنا علان لان المثلث لا مادته لقائل ان يقول ههنا المثلث لا مادته ولا صورة الا ان لا يسميه ليس له دالة مادية وصورية فان العلة المادية هي ما يكون اشياء معه بالقوة والسطح المثلث كذلك والصورية ما يكون الشيء معه بالفعل والاضلاع الثلاثة المثلث كذلك وهذا السؤال لم يرد على الشيخ لان كلامه في علم الجواهر فاعلة لمادية والصورية لا تكررنا الامم الجواهر ولهذا ربيع القصة ولم يذكر الموضوع منها واما الشارح فما زاد الموضوع فلا بد ان يريد بالعلل العمل مطلقا اعم من ان يكون علل الجواهر او علل الاعراض وحيث لا ينتظم هذا الكلام منه وانما شبهها بها بالمادة واصورة لا بالجنس والفصل لانها لما كانا جزئي المثلث في الوجود كانا شبهتين بالمادة والصورة لانها جزء الجسم في الوجود واساسيهين بالجنس والفصل لانها جزءان عظيمان قوله (ولما اقتصر على العامل والغاية) كان سائلا يقول لما كان علل الوجود ثلثا فلم يتعرض الشيخ الاثنتين قال لان مقصوده يتم بدون الموضوع فان كلامه في الجواهر ولهذا اردت لفظة قد المقيمة لذكر بعض علل الوجود وهذا انما يتم لكان مراد الشيخ بالعامل مطلقا العامل ثم لم يذكر منها الا الفاعل والغاية اما لو اراد من العامل علل الجواهر فهي منحصرة في الرابع لا مزيد عليها على ان قد امكن للبعضية لم تغد الاتعاق المملول بالفاعل والغاية في بعض الاوقات دور بعض وليس كذلك فليس قد ههنا الا للتحقيق وهو كثير في كلام الشيخ قوله (يريد الفرق بين ذات اشياء ووجوده في الاعيان) لما ورد الشيخ هذا البحث بعينه في المنطق فاعلمته ههنا انها تكرر خال عن الفائدة فاعتذر الشارح عنه بان المقصود ههنا التفرقة بين علل الوجود وعلل الماهية بحسب الخارج وكان المراد منه التفرقة بين علل الماهية من حيث العقل وبين سائر العلل اي علل الماهية وعلل الوجود في الخارج فان قلت قوله وبين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة يكاد يتنافى قوله في المنطق ان المادة والصورة من اسباب الماهية من حيث الخارج والجنس والفصل من اسباب الماهية من حيث العقل فالجواب ان الفرض ثم ان الجنس والفصل سببا الماهية من حيث العقل فقط لان حيث الخارج

قال وكان من الواجب ان يقال فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا لهما **واما**

وللنفوس الانسانية ايضا فاجاب بانه وان كان واجبا بالنظر الى خصوص المتعقل لكن ممكنة بالنظر الى نفس المتعقل وقوله وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون بالفعل اشارة الى ما ذكرنا حيث اورد لفظ الوجوب مقابل القوة وفي قول الشارح لست

اقول هو علم بتصور الموضوع فقط دفع لما استدرك على قول الشيخ وذلك عقل منه لذاته انه ينبغي ان يقول وذلك يتضمن عقله لذاته لانه عينه فاجاب بان ليس المراد انه عينه فقط بل انه عين ذلك المجموع واراد بالتصديق القضية والاظهر ان يقال انه مسامحة كما يقال ﴿ ٢٨٩ ﴾ عدم القدم وجود (قال المحاكات لان قوله اللهم الخ) اقول استثناء

عن القائم بذاته لا يقال على هذا الا يصح الاستثناء اصلا اذ كان الصور العقلية ليست قائمة بذواتها كذلك المقارن للمفارق للمادة ليست قائمة بذاتها فالوجه ان يحمل كلام الشيخ على انه اذا كان المعقول قائما بذاته في الجملة ويصدق عليه انه قائم بذاته وقتما فلا مانع له عن مقارنة المعنى المعقول وكونه مستقلا في جميع الاوقات الا وقت الاقتران بالمادة او وقت كون ذلك المعقول قائما بالفعل وحينئذ كما يصح الاستثناء الاول يصح الثاني ايضا لاننا نقول المادى اعم من القائم بالمادة فالجسم مادى وليس قائما بالمادة ويشير اليه صاحب المحاكات حيث قال فانه قال لما ثبت ان كل معقول فن شأنه ان يقارن الى آخر ما قال نعم ما ذكرته من الوجه هو توجيه كلام الشارح والكلام في انه يمكن حل كلام الشيخ على وجه لا يحتاج الى التوجيه والتأويل واقول الاظهر ان يحمل قول الشيخ اوشى آخر على لواحق المادة وضمير كان لكل واحد من الامور المانعة وقوله ان كان متعلق بالمانع المطلق وفائدة القيد ان المعقول قد يكون في اصل الذات مجردا لا يحتاج الى تجريده عن المادة ولواحقها (قال المحاكات لكنه قال الخ) اقول يمكن ان يقال المراد بامكان عقله لذاته عقله لذاته بالامكان

واما الذى هو سبب الماهية من حيث العقل والخارج فهو المادة والصورة واعلم ان الماهية اذا كانت مركبة في الخارج فتى حصل جميع اجزائها في العقل حصلت في العقل ومتى وجدت في العقل فلا بد من وجود تلك الاجزاء اولا في العقل اما الاول فلان الماهية اذا فرضناها ملتزمة من اجزاء ثلثة وتحقق في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية لو كانت فلا بد من تحقق الماهية في العقل فان من تصور السقف والحائط والاساس والهيئة الاجتماعية تصور البيت بالضرورة واما الثانى فلانه ما لم يوجد اجزاء الماهية في العقل لم يوجد الماهية اصلا في العقل لاننا لا نتعقل الماهية العقلية بل المعقول هو الماهية الخارجية فلا يوجد في العقل الا بعد تحقق اجزائها وذلك بين لاسترة به فصور الاجزاء الخارجية يذاق الى صورة الماهية المركبة ولهذا لم يجب ان يكون الحديد بالجنس والفصل ولا بالاجزاء المحمولة وكأنا بينا طرفا من ذلك في المنطق قوله (العلة الموجدة للشيء الذى له علة) لما حصر علل الوجود في القسمين الفاعل والغاية اراد البحث عنهما فلا ريب ان العلة الموجدة للمركب الخارجى علة لبعض اجزائه فانه لو وقع كل واحد من اجزائه بدون تلك العلة لم يحتاج مجموع اجزائه الى ذلك المركب اليهسا وقد فرضناه كذلك هذا خلف ثم لا بد من ان يكون دلة للصورة لانها جزء اخير للمركب واذا حصلت حصل المركب في الخارج فلو لم توجد الصورة كانت تلك الماهية غير حاصلة منها بل من علة اخرى موجدة للصورة وحينئذ اما ان توجد المادة ايضا اولا واما ما كان فالجامع بين المادة والصورة تلك العلة ولذلك كانت علة للمركب وهذا هو المراد بقوله وتسمى علة الجمع بينهما ولا يعترض بان الجمع امر اعتبارى فلا يحتاج الى العلة فانه لا يلزم من كون العلة جامعة ان يكون الجمع امرا موجودا في الخارج قوله (والعلة الغائية التى لا جعلها لشيء) العلة الغائية لها ماهية ووجود فهي بحسب ماهيتها علة لفاعلية الفاعل ويجب وجودها معاملة للفاعل ان كانت من الغايات الحادثة اما الاول فلان الفاعل انما يفعل الفعل المعين لغاية وغرض فلو لآتلك الغاية لبقى فاعلا بالقوة فصيرورته فاعلا بالفعل امر معلل بتلك الغاية والغرض واما الثانى فلان الفاعل انما يفعل لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلو لا ان حصول

والامكان جهة خارجة عن ماهية ﴿ ٣٧ ﴾ القضية وحينئذ يصح التضمن (قال المحاكات لكن هذا توجيه ثالث) اقول قد صرح الشارح بهذا آخر الفصل وجعله المطلوب من الفصل ولم يشعر كلامه بانه توجيه آخر لكلام المتن بل ظاهر كلامه يدل على انه بيان للتوجيه الذى كان الكلام فيه وتفصيله حيث قال ثبت اذن

ان كل معقول قائم بذاته مائل بغيره ولذاته بالامكان ( قال الشارح والجواب ان العقل كل موجود يتمتع ان يتفك عن صحته الحكم عليه بالوجود الخ ) اقول لم يمرض الشارح لدفع مائته الامام من مذهب الشيخ من ان العلم بالشيء مع العلم بقديره لا يجتمعان لان الامام حيث قال لفظ الظاهر كانه **﴿ ٢٩٠ ﴾** اشار الى ان له

توجيهها ولعل توجيهه ان من قال هذا اراد بالعلم الالتفات اذ لا يمكن الالتفات في زمان واحد الى امرين متغيرين على ما هو المشهور لكن الكلام بعد محل نظر لان التصديق لا يتفك عن تصور الطرفين والالتفات اليهما وفي قول الشارح والحكم بشيء على شيء يقتضي مغايرتهما كانه اشارة اليه ( قال المحاكات لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرد في العقل الخ ) اقول سيجي في كلام الشيخ انه لا يجوز ان يكون المعقول باعتبار الوجود في العقل محلا لمعقول آخر فهذا المنع لا ينبغي ابراده في عداد تلك النواع ( قال المحاكات فلو لم يكن الخ ) اقول يستفاد منه ان تصور الشيء بالوجه ليس تصور ذلك الشيء بالحقيقة بل انما يكون تصورا للوجه حقيقة وانما ينسب الى ذلك الشيء ثانيا وبالعرض وهذا حق على ما حققه بعض المحققين لكن مذهب حيث صرح بان تصور الشيء بالوجه غير تصور الوجه وان الاول تصور لذلك الشيء حقيقة لا للوجه والثاني تصور للوجه حقيقة على ما صرح به في مواضع منها اشرح المطالع يخالف ذلك ( قال المحاكات لانه ثبت الخ ) اقول هذا انما يتم بعد ان يثبت ان المقارنة من لوازم ماهية المعقول والا فللمخصص ان يقول انها لازم

ذلك الغرض معلول ذلك الفعل لما كان ذلك الفعل لاجله ثم الفاعل وان كان دالة بوجود الغاية الا انه ليس دالة لعلية الغاية ولا لمعناها لانه ليس دالة لعليتها فلان الغاية انما يكون دالة لذاتها لا لشيء آخر وهو ظاهر واحتج الامام بان فاعلية الفاعل دالة بعلية الغاية فلو كانت علية الغاية دالة بالفاعل لزم الدور وفيه نظر لان فاعلية الفاعل ليست دالة بعلية الغاية بل بنفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور لو كانت علية الغاية دالة بفاعلية الفاعل وليس كذلك اللهم الا ان يكون المراد ان الفاعل من حيث انه فاعل ليس دالة لعلية الغاية لكن المنع الاول لا يندفع واما ان الفاعل ليس دالة لمعناها فلان معنى الغاية انما يوجد في الفاعل فلو كان دالة لم ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد وانه محال هذا كلام الشيخ قال الشارح الغاية شيء من الاشياء وموجود ولا شك ان اعتبارها بشيئها غير واعتبار وجودها غير وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء حيث قال الغاية يفرض شيئا ويفرض موجودا وورق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الاموجودا كما لفرق بين الامر ولازمه فالدالة الغائية لها حقيقة وشبهة ولها وجود ثم ان المعلوم ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقا به فهو المحدث وغاية المبدع يكون مقارنة لوجوده لان غايته هو فاعله والفاعل مقارن للمولود المبدع في الوجود فان من مذهبهم ان الواجب فاعل للفعل وغايته وانما ابهم الشارح ذلك ولم يقل ان غاية لمبدع هو الفاعل بل قال الغاية فيه مقارنة لوجوده وهذا اعم بحسب المفهوم من ان يكون فاعلا او غيره لانه لم يثبت بعد ان الغايات في المبدعات هو الفاعل حتى يثبت ذلك على مهل واما غاية المحدث فلا يجب ان يكون مقارنة لا بل ربما توجد تأخذه عنه فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم دالة وفي هذا الكلام اشارة لطيفة الى ان الغاية في القسم الاول دالة فان الفاعل هناك هو الغاية بعينها بل علية الغاية انما هي بما هيها لفاعلية الفاعل والفاعل دالة لوجودها فيكون ماهية الغاية دالة لوجودها لكن لا مطلقا بل على بعض الوجود فان ماهية الغاية انما هي دالة للفاعل من حيث انه فاعل وليس دالة لنفس الفاعل فانها لو كانت دالة لنفس الفاعل يلزم الدور ضرورة تقدم

للمعقول حين وجوده في العقل فقط واقول ولو سلم ان امكان المقارنة لازم لماهية المعقول نقول لعل **﴿ نفس ﴾** اللازم هو امكان المقارنة في العقل حتى انه اذا وجد في الخارج يمرض له في الخارج امكان مقارنته للمعقول في العقل فلا يلزم امكان التعقل الذي هو المقارنة في الخارج ( قال المحاكات وحاصله ان الخ ) اقول فيسه طمأن من ان

اللازم على تقدير التسليم ان امكان المقارنة العقلية تعرض له في الخارج لا امكان المقارنة الحسارية التي هي العقل ( قال المحاكات ونحن سلمنا الخ ) اقول قد عرفت انه سيجي ما يدفع هذا نعم يرد عليه ما اشرنا اليه من ان اللازم للماهية هو المقارنة ﴿ ٢٩١ ﴾ العقلية ( قال الشارح وبالجملة فهو سؤال عن العلة مقتضية للاشتراط

المذكور في الفصل المتقدم ) اقول والاشتراط المذكور في الفصل المتقدم هو قياس المعقول بذاته وانت تعلم ان السؤال لو كان عن علة الاشتراط المذكور فلا ينبغي في الجواب ذكر نفس الاشتراط بل ينبغي الاكتفاء بعلة الاشتراط والشيخ قد ذكر نفس الاشتراط في الجواب حيث قال فجوابك انها ليست مستقلة بقواها لان الاستقلال هو القيام بالذات بمينه والجواب ان ما هو الجواب حقيقة هو ان تلك الصور ليست محل لتلك المعاني الا انه ذكر اول علة كونها ليست محلا لها بانها غير مستقلة بقوامها وصار حاصل الجواب ان تلك الصور غير محل لتلك المعاني فلهذا لم تكن متصورة بها وعدم كونها محلا لعدم استقلالها بقواها فكأنه قال انما اشترطنا القيام بالذات في كون الشيء متعلقا حتى لا ينسب العقل الى الصور العقلية بالقياس الى المعاني المقارنة لها في العقل لانه لا بد في العقل من ان يحل صورة المعقول في العاقل ولما كان في صورة عدم الاستقلال لا يحصل كونها محلا لتلك المعاني لم يتصور تعقلها لها والشارح اشار الى هذا التوجيه حيث قال والجواب ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها الى قوله لم تكن المعقولات حاصلة

نفس الفاعل على ماهية الغاية من حيث انه محل لها فلو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور فالغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل علة لان يصير الغاية موجودة ولا دور ههنا واعترض الامام بانه لم يأتين متافيتين احدهما ان لافعال الطبايع غايات قالوا النار مثلا اذا تحركت فغاية حركتها كونها في الخير الطبيعي وثانيتها ان الغاية علة بما هيته العلمية العلة الفاعلية وذلك لان ماهية غاية فعلها لا يجوز ان يكون موجودة في الذهن اذ لا شعور لها ولا في الخارج لوقوف وجودها في الخارج على وجود المعلول فتعين ان تكون معدومة فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم والجواب بالتزام ان لها شعورا بمقتضاها غاية ما في الباب ان شعورها ضعيف واليه اشار بقوله وشعورها ما لها به ومنهم من ثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من الخفيل يتحرك الى جهة بعض الذكور في حالة كان الرمح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لها وهو مما يؤكد الظن بان للنبات شعورا وادراكا قوله ( وان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ) العلة الاولى لا بد ان يكون علة فاعلية لان العلل منحصرة في الاربع والعلة الاولى ليست احدى الثلاث فهي الفاعلية اما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقا لما تقدم من ان كل مركب من المادة والصورة معلول وعلة يجب ان يكون علة للصورة واذ ثبت ان الصورة معلولة فلا يكون علة اولى لان العلة الاولى ما يكون علة ولا يكون معلولا واما انها ليست مادة فلان علة المركب من المادة والصورة اما علة لها معا او علة للصورة فان كانت علة لهما كانت علة للمادة على الاطلاق والالكانت علة للمادة في صيرورتها مادة بالفعل فان المادة لا يكون بالفعل الامع الصورة لا يقال ذكر في مثاله السرير ولا شك ان الخشب مادة بالفعل وان لم تقتزن لصورة السرير لانا نقول هذا تمثيل على سبيل الاتساع والا فهية السرير ليست صورة لانها عرض والعرض لا يكون جوهرها واما انها ليست غاية فلان الغاية معلولة في الوجود واذا بطل ان يكون العلة الاولى احدى الثلاث تعين ان يكون علة فاعلية لكل وجود بناء على الوحدة وكذلك يكون علة

فيها حيث جعل محط الكلام عدم الحصول فيها وجعل عدم الاستقلال دليلا عليه ( قال المحاكات والجواب الواضح الخ ) اقول انما كان هذا الجواب اظهر واوضح لان في جواب الشيخ يرد النقص بالقوة الحيوانية ويحتاج الى الجواب بخلاف هذا الجواب اذ القوة الحيوانية اميلة في الوجود موجودة في الخارج وايضا لو قيل

ان الطبيعة الانسانية الموجودة في العقل متصفة فيه بالكلية ولا مانع من النقل لانها مجردة عن المادة ولواحقها  
فابالها لا ينسب اليها تعقل الكلية لم يتوجه جواب الشيخ لان احدهما بالخالية اولى من العكس وتوجه  
جواب صاحب المحاكات كما لا يخفى ويمكن الجواب ايضا بان العقل ٢٩٢ عبارة عن حصول

مثال الشيء المعقول في العاقل  
لا حصول نفسه وهما الكلية حاصلة  
بنفسها للانسان لا بصورتها ومثالها  
ولهذا اتصفت طبيعة الانسان  
في العقل بالكلية ولم يتصف العقل بها  
في الخارج والجواب بالتخصيص  
على ما ذكره الشارح عن النقص بالقوة  
الحيوانية يجري ههنا ايضا لكن هذا  
ليس ارادا على الشيخ لان الشيخ  
قصد بجوابه دفع السؤال الذي اورده  
وهو مندفع بذلك لانه سؤال عن  
ان الصورة العقلية الحاصلة في العقل  
مجردة عن المادة فابالها انها لا يعقل  
ويصدق بان بعضها ليست اولى  
بالحلية من الاخرى وان تعقل يقتضي  
كون المعقول حاصل في العاقل وذلك  
لانه اذا كان كل منهما معقولا كان  
حالا في العاقل بالذات فلو حل  
احدهما في الاخرى لزم حلول  
شيء واحد في محلين اذ من المعلوم انه  
لا يمكن في التعقل الحلول فيما يحل  
في العاقل ومعلوم ايضا ان ليس  
في صورة تعقل الاربعة والثلاثة  
صورتان معقولتان احدهما حلة  
في النفس والاخرى في الاخرى (قال  
المحاكمات اجاب بان مناط الخ) اقول  
فيه بحث لان هذا الجواب يقتضي  
كون القوة نفسها محللا للصور والمعاني  
وقابلة لها وما ذكره الشارح حيث  
قال والا فالقوى الحيوانية عنده

لتحقق المادة والصورة اللتين هما علتها ماهية كل مركب فالمراد بالحقيقة  
في قوله ولعله حقيقة كل وجود الماهية المركبة وعلة الماهية المركبة المادة  
والصورة فاعلة الاولى دالة لعله كل ماهية مركبة في الوجود قوله  
( تنبيه كل موجود اذا التفت اليه ) لما اشار الى دالة الوجود اراد  
اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين احدهما في تحقيق ماهية  
الممكن وهي هذا الفصل وثانيهما في بيان احتياجه الى المرحح وهي  
الفصل الذي يليه ثم ذكر البرهان عليه في الفصول الاخر هذا بيان ترتيب  
البحث قوله ( ما حقه في نفسه الامكان ) ظاهر هذا الكلام ان وجود  
الممكن ليس من ذاته فوجوده من غيره بيان الاول ان الممكن بالنظر  
الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس اقتضاء ذاته  
الوجود اولى من اقتضاء العدم قال الامام هذا الكلام مشتمل على امرين  
احدهما ان وجودا الممكن ليس من ذاته والاخر ان الممكن متى لم يكن  
وجوده من ذاته يكون من غيره والاول مستدرك لان الممكن لا يفتني به  
الامالا يقتضي لداته الوجود والعدم فحمل هذا المفهوم عليه لافائدة  
فيه والثاني لا بدله من برهان لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من  
غيره بل اتفاقا اجاب الشارح بان المراد اثبات احتياج الممكن في وجوده  
الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية  
فلولم يخرج في وجوده الى غيره لزم احد المتساويين على الآخر  
للمرحح وانه محال في بداهة العقول فلا استدراك في الاول لانه اشارة  
الى امتناع استغنيته في وجوده عن غيره بينه بقوله فانه ليس وجوده من  
ذاته اولى من عدمه فانه اشارة الى استحالة الترحح بلا مرجح ولا افتقار في الثاني  
الى البرهان لانه يديهى الاستحالة وفي هذا التوجيه تعسف ظاهر فانه  
ارعى بذلك ان مفهوم قوله ليس يصير موجودا من ذاته هو مفهوم  
امتناع عدم احتياجه في وجوده الى الغير فهو بين البطلان ضرورة  
اعتبار الغير في المفهوم الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الاول وان عني به  
ان الاول مستلزم للثاني فالسؤال طائد لان في اراد الملزوم استدراكا كما كان  
وكذا الكلام في قوله اشارة بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه  
الى استحالة الترحح بلا مرجح فان معنى ذلك القول ليس الا ان ذات  
الممكن لا يقتضي وجوده ولا عدمه وهذا لا يدل على استحالة  
الترحح بلا مرجح وهو بين لاستدراكه به والاولى ان يقال القضية

مدركة لما يحل معها في محلها يقتضي كون مادة القوى قابلة لها وحيث لم يرد الاعتراض اصلا والحق  
ان في كلام الشارح ههنا اضطرارا لان قوله واعلم الى قوله والا فالقوى يدل على ان العقل لتلك الصور هي القوى  
نفسها وقوله والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها يدل على ان القابل مادة تلك القوى

وأما ان المدرك عند الشيخ هو النفس لا القوى فجوابه انه اراد بالمدرك آلة الادراك وقدمه نظرية مرآة  
ويمكن ان يتكلف ويقال قوله والا فالقوى الحيوانية الخ جواب آخر عن النفس المذكور لا اشارة الى ورود السؤال  
كما هو الظاهر المتبادر \* ٢٩٣ \* وقوله والاستثناء من قوله لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون

مستقلا مطلقا يعني نقول في الجواب  
عن هذا النفس ان مراد الشيخ  
التخصيص المذكور لا الحكم المطلق  
والافان حل كلامه على ما هو الظاهر  
من التعميم فنقول القوى الحيوانية عنده  
ليست قابلة لما يدركها بل محلها هو  
القال وحينئذ سقط الايراد رأسا  
(قال المحاكات والمقارنة في قوله الخ)  
اقول لا يذهب عليك انه اذا حل المقارنة  
على المقارنة مع الفواشي فحين المقارنة  
لم يكن كونه مستقلا واجبا فلا حاجة  
الى جعل الامكان امكانا عاما بل الحق  
في هذه الحالة الامكان الخاص  
والامكان الاستعدادي ولو حل  
المقارنة على المطلق الشامل لما يكون  
مع الفواشي ولما يكون مجردا عنها  
فحينئذ ينبغي حل الامكان على الامكان  
العام لكن حينئذ لا يحصل توجيه لفظ  
الجعل مع ان كلام صاحب المحاكات  
في تقرير اراد الامام كان يدل على  
انه ايضا مدخلا في الاراد وذلك  
لان في صورة تحقق المقارنة المجردة  
عن الفواشي لا يجعله متصورا بل يكون  
متصورا لان الشارح تصدى لتوجيه  
الامكان دون الجمل بناء على ان اثر  
امر الجمل سهل فان المقارنة ليست  
نفس التعقل بل التعقل لازم لها  
مقارن معها فصح اطلاق الجمل  
والاظهر في توجيهه كلام الشيخ  
ان يحصل الامكان على الامكان

لما كانت بدئية وكان فيها خفا ما اراد ازالة الخفا بتصوير الممكن فلهذا  
اورد مفهومه وحله عليه ايضا قوله (وتقرير الكلام بعد ثبوت  
احتياج الممكن الى الغير) اتي لما ثبت ان كل ممكن محتج الى الغير في وجوده  
فذلك الغير ان كان ممكنا فهو محتج الى شيء آخر فاما ان ينتهي الى  
الواجب او يدور الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه ان انتهى الى الواجب  
فذاك والافان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور وان كانت غير متناهية  
يلزم التسلسل فاجزاء الانفصال لا بد ان يكون ثلاثة لكن الشيخ اقتصر  
على واحد منها بقوله اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية وحذف  
الجزئين الآخرين اما الاول فلانه نفس المطلوب واما الثاني فلانه  
بين البطالين وبسبب آخر يذكره فهذا هو السبب في حذف جزئي  
المنفصلة والاقتصار على جزء واحد ثم ان هذا البرهان قرره في هذا  
الفصل بوجه اجالي وفي الفصل الذي يليه بوجه تفصيلي ولهذا سماه  
شرحا والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن  
محتاج الى وجود آخر فلا بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الممكنات  
وكل واحد من آحادها وما يحتاج اليه الجملة وكل واحد يكون مغايرا  
للجملة ولا حادها بالضرورة وكل موجود مغاير لها ولا حادها خارج  
عنها فلا يكون ممكنا والاحتياج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة  
فاذن هو واجب وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان اراد انه لا بد من شيء  
واحد يحتاج اليه الجملة وكل واحد من الاحاد فلان سلم ذلك ولم لا يجوز ان  
يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد وان اراد انه لا بد من شيء  
يحتاج اليه الجملة وشيء يحتاج اليه كل واحد فلان سلم ان ذلك الشيء الذي  
يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من الاحاد حتى يلزم ان يكون خارجا عن  
الجملة وهذا لا يدفع الا بان يقال ان الشيء الذي يحتاج اليه الجملة لا يجوز ان  
يكون نفس الاحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها بل خارج عنها فلا بد  
من التقسيم فلذلك صار هذا الوجه اجاليا والوجه الثاني تفصيليا  
وتقرير سؤال الامام ان السلسلة الغير المتناهية وهي الموجودات الغير  
المتناهية التي يكون بينها ترتيب فانه ان لم يكن بينها ترتيب لم يكن  
سلسلة اما ان يكون آحادها موجودة معا او غير موجودة معا فان كان  
احادها غير موجودة معا لا يستحيل عندهم عدم تباينها

الخاص كما هو المتبادر والمقارنة على المقارنة مع الفواشي وحينئذ يحصل توجيه لفظ الجمل ايضا (قال المحاكات  
واما ثانيا فلان الجواب حينئذ لا يتم) اقول بظهر منه ان ما ذكره الشارح فيما قبل وعد بلا وفاء وذلك لجملة كلام  
الامام في السؤال على الوجه الثاني في تقرير السؤال حتى لا يلزم الخروج عن البحث وعلى ما ذكره صاحب المحاكات

يكون جواب سؤاله في غاية الظهور وهو الذي اشار اليه في النظر الاول (قال المحاكات فنقول هذا بحسب تعدد الوجود) اقول يعني تعدد الحقيقة الشخصية بمعنى تعدد الوجود العقلي والكلية أعماهى بحسب تعدد الماهية بان تخصص الماهية ويتحقق في كل فرد حصص منها (قال المحاكات ﴿ ٢٩٤ ﴾) واما قوله قبل هذا

والارتسام في العقل وان لم يكن (الخ) اقول هذا سهو منه لان مادعاؤه ثمة ان قول الشيخ وان كان أعمايكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام والقسم الثاني كالاستعداد أعمايكتسب عند المقارنة فلا بد من بيان ان الارتسام في العقل هو المقارنة حتى يتم الكلام والظاهر ان هذا الكلام منه مبنى على انه لم يوجد ههنا في نسخة لفظ الارتسام في المتن ووقع لفظا ثانيا في قوله نعم يحتاج اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الثاني بدل لفظ الاول واراد بقوله ويمكن ان يقال المراد ان مراد الشيخ من قوله فيكون الاستعداد أعمايستفاد مع حصول الاكتساب والقولان السابقان على هذا التفسير بتوجيه الشارح القول السابق عليه واللاحق واراد بقوله والظاهر انه قال فيكون لم يكن او لم يكن ان الظاهر كلام الشيخ ان لم يكن الثاني معطوف على لم يكن الاول ليلام المعطوفين حيثئذ (قال المحاكات وليس بشئ) اقول مقصود الشارح على ما بدل عليه قوله وزيفهما انه لم يفسره تفسيراً صحيحاً مع انه امر ممكن بزعمه (قال المحاكات والفظ الخ) اقول المدعى هو الامكان بحسب

وانما المحال ما يكون آحادها موجودة معاً فتسلسل الممكنات أعمايكون محالاً لو كان آحادها موجودة معاً وانما يكون كذلك لو لم يجز استناد كل ممكن الى سبب متقدم بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودة معاً وحيثئذ لم لا يجوز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول قال الشارح على هذا الكلام مواخذة لفظية وهي ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم بل الواجب ان يقال هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز ان لا يكون كل واحد من السلسلة باقياً الا في زمانين يكون في واحد ههنا موجودا وفي الآخر موجودا وحيثئذ جاز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول ولما كان المواخذة تندفع بتغيير العبارة سماها لفظية ونحن نقول لانسلم ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان استناد الى معدوم وانما يكون كذلك لو لم يصير المتقدم بالزمان على الشيء مقارناً له وهو ممنوع فان الاب مقدم على الابن ومقارن له لامن جهة التقدم بل من جهة اخرى وليس كلام الامام الا ان السبب يمكن ان يوجد ويكون في الوجود زماناً ثم يوجد المسبب ثم ينعدم وهكذا السبب يكون موجوداً زماناً ثم يوجد مسبباً آخر ثم ينعدم وهكذا كل مسبب يكون فوقه سبب كان متقدماً عليه بالزمان فيكون كل مسبب فوقه سبب لا الى اول ولا يلزم منه محال وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة ثبني ايضا على تقدم السبب على المسبب بالزمان فلا تغبار على كلام الامام قوله (شرح تحرير الدليل) ان الممكن لا بد ان يكون له علة فطلته ان كانت واجبة فهو المطلوب وان كانت ممكنة فاما ان ينتهي الى الواجب او يدور او يتسلسل وايا ما كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فقطاهر واما على تقدير الدور او التسلسل فلان كل جهة كل واحد منها ممكن متاهية كانت او غير متاهية اما ان يكون واجبة او ممكنة والا اول باطل لانها لم يجب بذاتها بل باجزائها والثاني لا بد لها من علة فتلك العلة اما كل آحادها او بعضها او امر خارج عنها فان كان كل آحادها فان كان العلة جميع آحادها يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وان كان كل واحد واحد منها فهو ايضا باطل لان كل واحد واحد لا يستقل بايجاد الجملة وان كان العلة ببعض آحادها فهو ايضا باطل لان كل واحد فرض

نفس الامر وحاصل الدليل انه لما امكن المقارنة في الذهن امكن المقارنة في الخارج ﴿ فطلته ﴾ اذا كان مجرداً قائماً بالذات فالامكان العقلي انما يستلزم الامكان الخارجي بالشرطين لا مطلقاً وحيثئذ يندفع جيج ما ذكره وايضا يمكن جله على الاستعداد القريب وهو موقوف على الشرطين ولعله لهذا امر بالتأمل

(قال المحاكات اما اول الخ) اقول هذه الوجوه متناهية لا برهانية ولا فيمكن ان يقال على الوجه الاول اهل التسوية والتعريف  
نسأت من الحرارة والتجارية ولو سلم فلا دليل على ان التسويد والتعفين فعل الحرارة دون غيرها وعلى الثاني ان الحرارة  
الغريزية لا يجوز ان يكون ٢٩٥ اذا اشتدت كثيرا بحيث يخرج عن عرض المزاج فسد المزاج والتركيب

فكيف ازدادت الافعال الطبيعية جودة  
وعلى الثالث ان الاحساس بالحرارة  
لا ينافي انكسارها اذ قد يحسن بالكيفيات  
المتكسرة والجواب عنه ان الثقلين  
يفلبان على البدن فالبرودة غالبية  
فيه فكيف لا يحس بها بل يحس  
بضدها المغلوبة وعلى الرابع  
ان المؤثر في الاغذية الغليظة هو  
القوة الهضمية بل الطبيعة والحرارة  
آلذ لها ولم لا يجوز استتاده اليها  
باستعانة هذه المرتبة من الحرارة (قال  
المحاكات ومن ثم صرفت الخ) اقول  
لو كان الحرارة الغريزية جوهرها فهل  
هي بسيطة او مركبة وكلامهم مائل  
الى الاول وحينئذ يبقى النظر في اثبات  
ذلك الجوهر اذ اثبات جوهر آخر  
في البدن غير الروح وغير الصورة  
التوعية الحالة في البدن يستند اليه  
كدخاثة البدن مشكلا اذ يمكن  
استناد الكدخاثة الى احد هذين  
مع ان اثبات الفضل خروج  
عن سننهم وايضا حينئذ يتخلل حصر  
الجوهر في الخمسة المشهورة فتأمل  
(قال المحاكات وقد اقدمت الخ) اقول  
اذا اقدمت كيفية الحرارة الاسطوقسية  
في المزاج ولم يؤثر فكيف يسود ويعفن  
على ما مر آنفا ولا يمكن القول بعودها  
بعد افسادها لزال المانع الذي  
هو المزاج اذ لا مقتضى لوجودها  
ومجرد عدم المانع غير كاف في وجودها  
ثانيا فتأمل (قال المحاكات ثم تشبه الخ)

فصله ليس اولى بالسببية منه فتعين ان يكون العلة امر خارجا عنها وهو  
المطلوب لا يقال لان سلم ان الجملة اما واجبة او ممكنة وانما يكون كذلك  
لو كانت موجودة وهو ممنوع فان الموجود ما قام به الوجود ومن المستحيل  
ان يقوم وجود بجميع الممكنات وعلى تقدير امكانها لا يلزم ان يكون  
موجودة حتى يحتاج الى علة موجدة لانا نقول متى كان كل واحد  
من الموجودات ممكنا كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته ليس  
بموجود ومتى كان كل ممكن موجود بالنظر الى ذاته معدوم ما فجميع  
الممكنات بالنظر الى ذاتها يكون معدومة فلا يكون وجودها الا من الغير  
ولا نقول ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات لا توجد بالنظر  
الى ذاتها بل من الغير لقطع انظر عنه لم يكن شيء موجودا وهذا  
بديهى لا شك فيه فان قلت لما ثبت ان جميع الممكنات لا بد لها من موجد  
خارج عنها فاي حاجة الى الانفصال الى الاجزاء الثلاثة فانه يكفي ان يقال  
من الموجودات الواجب والالكان جميع الموجودات ممكنة وحينئذ  
يحتاج الى الواجب فنقول هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود  
الواجب والغرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات ولا يتم الابتك  
المنفصلة واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشفاء هكذا كل ما هو معلول  
وعلة فهو وسط بين الطرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة  
ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت  
سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا واحد من آحادها الا وهو  
معلول وعلة وايضا اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض  
واما انها معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات والتعلق بالمعلول لابد ان يكون  
معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول  
وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا  
بلا طرف وانه محال ويمكن ان يورد السؤال المذكور عليه لكنه يندفع بما  
ذكرناه قوله (واعلم ان حصول الجملة من الاجزاء) حصول الجملة من الاجزاء  
بوجود ثلاثة فانه بما ينضم جزء مع جزء فحصل الجملة بمجرد اجتماعهما  
وربما ينضم جزء مع جزء ويتحقق هيئة اجتماعية وتحصل بحسب ذلك  
جملة فان قلت لما تحقق الاجتماع في الاول فلا بد ان يكون منه هيئة اجتماعية  
فهو المجموع الثاني فان المجموع الثاني اذا تحقق فمروض الهيئة

اقول الظاهر على ما يدل عليه قول الشارح وتحييله الى ان تشبهه بالفعل فيضيقه اليه ان الالتصاق به  
التشبه اذ لو كان الالتصاق قبل رأى جزء البدن الذي التصق بالبدن غير متشابه لباقي اجزاء البدن في اللون والقوام  
قبل حصول التشبيه (قال المحاكات هذا محل للقاذبة الخ) اقول لا ينبغي ان الظاهر من كون قاذبة المولود ناهية

تأدية لمولدة والده على ما يدل عليه ما نقله ان المولدة تستخدمها في التوليد والتوليد اما تحصيل المادة النوية  
ومن العلوم الظاهر جدا ان غاية المولود وناميته لم توجد بعد واما تفصيل المني الى الاعضاء وحينئذ يتوجه ما ذكره  
من الارادين واقول المفهوم من كلام الشارح على ما ابتدأ عليه ﴿ ٢٩٦ ﴾ صارته حيث قال لما كانت

المادة المختزلة للتوليد لا محالة اقل  
من الواجب لتخص كمال الى آخر  
ما قال ان المراد من خدمة القوتين  
للمولدة تقيم فعلها وتحصيل ما هو  
الغاية الاصلية من فعلها ولا ينافي  
ذلك تأخيرهما عنهما حينئذ  
فلا يلزم ان يكون التفصيل بعد  
فيضان النفس النباتية بل يلزم ان  
يكون تقيم فعل المفصلة وترتب  
غايته عليه بعد فيضان النفس  
النباتية ولا محذور فيه وجاز حل  
المولدة على المعنى الاعم الشامل  
للمحصل اذ كان التغذية بين المولود  
وتغيتها غاية التفصيل فكذا غاية التحصيل  
ايضا فيندفع الاراد ان معا ( قال  
المحاكمات وليس بمستقيم لان سن النمو  
غايته الى الشين ) اقول هذا سهو منه  
نشأ من توهم ان عند الخ من تمة كلام  
الشيخ ومتعلق بقول الشيخ فيقف  
ولهذا جعل هذه العبارة بهذا  
التركيب عنوانا للمحاشية وليس كذلك  
بل كلمة عند استينافى لكلام الشارح  
متعلق بقوله يفرغ ( قال المحاكمات  
ويمكن ان يقال الخ ) اقول هذا توجيه  
بعيد غير مطبوع والا قربانية لكلمة  
عاقبة قوله يصدر عما يصدر لا يراد منها  
العموم فصار المعنى ان كل نفس ارضية  
تصدر عنها هذه الحركات الاختيارية  
تصدر عنها الافعال النباتية بدون  
العكس كما في النبات فالنفسانية في مبدأ

الاجتماعية ليس احد الجزئين بل مجموعهما وليس فيه هيئة اجتماعية  
اخرى وربما ينضم جزء مع جزء وتفيض على المجموع صورة او مزاج  
ويحصل بحسب ذلك جملة فالحاصل في الاول مجرد الاجتماع وهو شيء  
مع شيء وفي الثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه بانه شيء  
لشيء مع شيء فان الهيئة الاجتماعية شيء حاصل للمجموع وهو شيء مع  
شيء وفي الثالث صورة نوعية او مزاج فيهما وقد عبر عنه بانه شيء  
من شيء مع شيء ولقائل ان يقول لفظة من تارة تستعمل في العلة الفاعلية  
فيقال وجود الممكن من الواجب واخرى تستعمل في العلة المادية فيقال  
السرر من الخشب فان كان المراد بقوله الحاصل في الثالث شيء من شيء  
مع شيء ان المجموع وهو الشيء مع الشيء فاعل له فهو باطل ضرورة  
ان المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية وان كان المراد انه قابل له  
فلا فرق بين الحاصل في الثالث والحاصل في الثاني والجواب ان المراد  
القابل ولا نسلم عدم الفرق بين الحاصلين وانما يكون لولم يختلفا بجهة  
اخرى فان الاشتراك في بعض الصفات لا يوجب الاشتراك في جميع الجهات  
فالخلاصان وان اشتركا في قابلية المجموع الا ان الحاصل في الثاني مجرد  
هيئة اجتماعية وفي الثالث صورة نوعية او مزاج نعم رد ان يقال لا فرق  
بين العبارتين في المفهوم فان مفهوم الثاني ان الحاصل شيء في مجموع قابل له  
ومفهوم الثالث ايضا ان الحاصل شيء في مجموع قابل له فعبارة لا تفيد  
الفرق وهو بصدد وتحقيق الكلام في هذا المقام ان المركب الخارجي  
اما ان يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الاحاد اولا فان لم يكن فهو القسم  
الاول وان كان فاما ان يحصل له صورة متنوعة حتى صار نوعا في الخارج  
يصدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث والا فهو الثاني واما العبارة وان كانت  
قاصرة عن المراد فهذا هو المراد ولما كانت جملة الممكنات المفروضة  
من القسم الاول حكم الشيخ بان الجملة والآحاد شيء واحد وفيه اشارة  
الى ما فصلناه قوله ( اشارة الى كل علة جملة هي غير شيء من آحادها )  
قد ثبت ان كل سلسلة معلولات يحتاج الى علة خارجة فتلك العلة الخارجية لا بد  
ان يكون علة لبعض آحادها وذلك ظاهر فاما ان يوجد في الآحاد  
الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك البعض اولا فان لم يوجد فهو المطلوب

هذه الحركات التي مقتضاها الحركات والافاعيل اشد ( قال المحاكمات فلما كان كل فعل الخ ) وان  
اقول اطلاق الفعل على المبادئ المذكورة سوى الحركة التي هي فعل بلها مسامحة واعتراض بان في شرب  
لهذا البشيع يتحقق الارادة بدون الشوق وايضا قوله يدرك ان له في طعمام نفسا الا انه لا يشناق اليه

بسبب امتلائه بما يشهر بمجاوز انفكاك الشوق عن الاوقات من المعلوم ان في صورة الاملاء قد يتبدل ما ياكل قالوا  
 بان الكبادي اربعة بحسب الاغلب ولعله هو المراد ( قال المحاكات فان طلب الشيء وتركه انما هو باختلاف الاعراض  
 اي ولو كان في وقتين ) ﴿ ٢٩٧ ﴾ اقول للمانع ان يمنع ذلك ويستند بما مر من ان الجسم قد يطلب الحركة

الى المكان الطبيعي حين خروجه عنه وقد يطلب السكون فيه حين حصوله فيه وكون المطلوب في صورتين امر او احدها هو الحصول في المكان الطبيعي الا انه قد يقتضي بالعرض الحركة وقد يقتضي بالعرض السكون ممنوع غير مسموع في مقام الدعوى وعلى تقدير التسليم فله جار فيما نحن فيه بان يكون المطلوب من الحركة تحصيل ما بالقوة من الكمالات ليحصل التشبه بالعقول لكنه قد يقتضي ذلك الوضع وقد يترك بالعرض ( قال المحاكات والفظ الخ )

اقول المتبادر منه ان بهذا ينحل النقض المذكور وليس كذلك اذ لا فرق حيث تد بين المحصور وغير المحصور نعم هذا غلط آخر وانما ينحل النقض بمنع الفرق بين المحصور وغير المحصور في كون الشيء كلياً لا يتحقق ان النقض المذكور لا يدفع عما نقله بقوله قيل ولم يذكره لظهوره ولعل هذا القائل حل الحملي على الكثير على حله على مجموع ذلك الكثير وحيث تد دفع ما ذكره بقوله وثانياً ان اريد الخ اذ تختار الشق الاول ويندفع النع ولعله للاشارة اليه قال وان فرضنا انه محمول على العدد المحصور لكن لفظ الفرض غير مناسب نعم رد عليه حيث تد ما ذكره بقوله وايضاً ما ذكره بقوله والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز الخ ليس بحق لان الكثير الغير المحصور يحتمل الاشتغال

وان وجد ظاهراً ان يكون ذلك الواحد علة ذلك البعض أولاً فان كان علة لزم اجتماع علتين على معلول واحد وانه محال وان لم يكن علة يلزم ان يوجد في الجملة امر ان لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وذلك في السلسلة المفروضة محال لا يقال لان لم استحالة اجتماع علتين وانما يكون محالاً لو كانتا مستقلتين لانا نقول العلة الخارجية لا بد ان يكون علة مستقلة بايجاد بعض منها فانه ان لم يصدر عنها شيء من آحادها لم يصدر عنها الجملة بالضرورة فلو احتاج ذلك البعض الى فاعل آخر لم يكن العلة الخارجية مستقلة وقد ثبت انها كذلك هذا خلف فقوله فهي علة اولاً لا خادى علة لكل واحد واحد والافليك كل واحد غير محتاج الى تلك العلة اذ لا يجوز في هذه الصورة ان يكون علة لبعضها دون بعض وان جاز ان يوجد جملة لا كالجملة المفروضة يكون علتها علة لبعض آحادها دون بعض فان حقيقة الجملة المفروضة هي حقيقة الاحاد فلو كانت علة لبعضها دون بعض لم يكن علة للجملة بالحقيقة بل علة لذلك البعض فقط هذا هو كلام الشيخ وهو دليل آخر غير ما ذكرنا قال الشارح في شرح هذا كلام العلة الخارجية ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولاً علة لكل واحد واحد من الاحاد والا فاما ان لا يكون علة لشيء من الاحاد فلا يكون علة للجملة واما ان يكون علة لبعضها دون البعض ويلزم ان لا يكون علة للجملة على الاطلاق وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة العلة التي يستند اليها كل واحد من آحاد الجملة فذلك الكلام يرجع الى قضية شرطية يتحد فيها المقدم والتالي وهو هذان لاجابة فيها الى بيان وان اريد بالعلة المطلقة العلة الفاعلية للجملة فقيد الاطلاق مستدرك لانها المرادة من العلة وان لم يقيد بالاطلاق والذي غلط الشارح قوله فلم يكن علة للجملة على الاطلاق فظن ان الاطلاق متعلق بالعلة اي لا يكون علة مطلقة وليس كذلك بل متعلق بل يمكن فكأنه قال فلم يكن علة للجملة على التحقيق كما ذكرناه قوله ( كل سلسلة ) المراد ان كل سلسلة من هلال ومملولات فهي تنتهي الى الواجب لانه اما ان يكون فيها ما ليس بمعلول او لا يكون واما ما كان فواجب الوجود طرف ونهاية لها اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلما ثبت ان العلة الخارجية لا بد ان يكون علة لبعض آحادها فذلك الواحد اما ان يكون له

على المحصور الموجود اقول ﴿ ٣٨ ﴾ بل الحق ان يقال مقصود الشيخ من هذا القيد ان المفهوم اذا كان محمولاً على كثير غير محصور فكان اشد كلفة وما نحن فيه من هذا القبيل بغيره في الكلية الصديق على الكثير المحصور فكيف اذا كان صادقاً على الكثير الغير المحصور واما فائدة تقسيم الكل الى ما يضاف الى واحد شخصي ولا يظهر

قن قريب ( قال الشارح محرك قار الذات ) اقول فيسه انه سيجي ان الارادة غير قاركا لحركة وكذا التخييل والشوق نعم الطبيعة قار الذات ولولم يكن هذه الامور غير قار فكيف يصير سببا للحركة الغير القارة وايضا يرد عليه ان ما ينادى اليه الحركة من الكم والكيف مثلا ليس امرا ﴿ ٢٩٨ ﴾ غير قار فم قطع النظر عما ذكره

صاحب المحاكات من الخلط بين ما هو شرط الحركة وبين ما هو غايةا والمطلوب بها يتوجه ان الامر السدى ضمت الى الطبيعة القار بالذات حتى يصح صدور الحركة الغير القارة عنها لا بد ان يكون امرا غير قار وما ذكرت من الشيء الذي يتحصل بالحركة امر قار كالطبيعة فلا معنى لقوله ان الحركة لما كانت غير قار الذات فلا يكتفي في صدور الحركة الغير القارة الذات عنها فلا بد من انضمام ما يتحصل بالحركة اليها حتى يتصور صدور الغير القار من القار وان ذلك الامر ايضا كان قارا ( قال الشارح اما الجزئ ) اقول فيه بحث اذ يجوز ان يحدث عند حصول ذلك الجزئ قبل انقطاع الحركة بتخييل وضع آخر وينبعث منه شوق وارادة جزئية اخرى فينبعث حركة اخرى وهكذا يستمر الحركة ويؤيد ما ذكرنا ما سيذكره الشارح في هذا المبحث في جواب اعتراض الامام حيث قال ان الوصول الى كل حد سبب معد لارادة اخرى وتلك الارادة سبب للوصول الى حد آخر وهكذا ( قال الشارح فان الجسم الواحد ) اقول الظاهر ان مراد الامام ان احد بهما وهي المنطبعة آتة لاخرى وهي المجردة فيرجع الى

علة في السلسلة اولايكون لاسبيل الى الاول والالزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه محال وبعبارة اخرى العلة الخارجية لا بد ان يكون شيء من آحادها صادرا عنها فلو كان له علة فاعلية في السلسلة لزم ان يصدر واحد من علتين وهو محال فتبين ان يكون العلة الخارجية علة لواحد لا يكون له علة في السلسلة فيكون سلسلة العلية والمعلولية متجهة الى العلة الخارجية فهي طرف قطعا وقد ذكر الشارح ان هذا الكلام لبيان تأليف المقدمات لانتاج المطلوب وهو وجود الواجب وبه يتم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره ويرد عليه انه لو كان لمراد ذلك لكان قوله اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها الى آخره على ما فسر به كلاما اجنبيا فاصلا بين المطاوب ومقدماته والحق ان الشيخ لما ثبت في اول الفصول وجود الواجب من كونه علة خارجة عن سلسلة الممكنات ذكره من تلك الحثية احكاما في فصول اخر فنها انه علة لكل واحد من آحاد السلسلة ومنها انه طرف لكل سلسلة حتى يتبين ان السلسلة التي فرضت غير متناهية تنهاها بواجب الوجود قال الامام بقي ههنا مقام آخر وهو ابطال الدور اجاب الشارح بقوله واعلم ان الدور الخ وهو ظاهر قوله ( هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود ) الشيخ اراد بيان وحدة واجب الوجود لكن قدم عليه مقدمتين احديهما ان الاشياء تختلف اما بالايعان او بالاعتبار والتي تختلف بالايعان تختلف اما بالاعتبار او بغيره اما بالاعتبار فكالماقل والمعقول فان النفس اذا عقلت نفسا فالماقل والمعقول شيء واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار واما الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم كالناطق والانسان يختلفان في المفهوم ويتحددان في الوجود والاختلاف بالايعان اما ان تتفق في امر مقوم او في عارض فاذا كان الاشياء تختلف باعيانها ويتفق في امر مقوم لها فهي تشمل على ما به الاختلاف وما به الاتفاق والنسبة بينهما اما باللزم او بالعروض وعلى التقديرين اما من جانب ما به الاختلاف او من جانب ما به الاتفاق فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها اما باللزم فاذا كان ما به الاتفاق لازما فهو غير منكر لجواز اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد واذا كان ما به الاختلاف لازما فهو منكر والا كان الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وانما اردف

ما ذكره الشارح بعينه في شرح مذهب الشيخ ( قال الشارح وباقى كلامه هو البرهان ﴿ الاختلاف ﴾

عليه ) اقول في هذا البرهان نظر اذ يمكن ان يكون الرأي الكلي مخصصا في فرد خاص فالتع حينئذ تحقق غير هذا الفرع الذي يقع فلا يتساوى نسبته ونسبة سائر افراده حتى يحتاج الى امر آخر اقول وايضا يمكن ان يقبل لصل

الشرائط والالات لا تساعد الا في تحقق هذا الفرد المعين وتخصيصه بالوقوع وايضا يحتمل ان يكون القابل غير قابل  
لهذا الفرد لكن هذا سيقله الشارح عن الامام ( قال المحاكات وفيه نظر الخ ) اقول الشارح ناسخ  
في التمثيل والمراد التمثيل ﴿ ٢٩٩ ﴾ بالذل المعين بالدرهم المعين ولونوقش في هذا القدر فنقول

المراد بالدرهم مرقا باللام الدرهم  
المبدول بهذا البذل وتصور البذل  
المعين وارادته انما يسبقان على الفعل  
سبقا ذاتيا ولا يلزم سبقهما بالزمان  
ولاشك ان في زمان البذل حصل  
الشعور بهذا البذل وتعلق الارادة  
به ايضا نعم لا يجب قبل هذا الزمان  
وما ذكره في تقرير الجواب فخصالف  
لظاهر الشرح اذ ظاهره حيث قال  
لانه لا يعقل الكلبيات مجردة عدم تحقق  
الارادة الكلية لا ان الارادة الكلية  
مفصقة وبضم اليها الارادة الجزئية  
وظاهر المتن حيث قال بقوته الحيوانية  
بلائمه ايضا ( قال المحاكات واقول  
اذا رجعنا الى انفسنا ) اقول هذا  
يرد على تقرير الشارح حيث التزم  
ان في صورة الاكل حصل تحيل الغذاء  
الجزئي فيحصل ادراك الفعل الجزئي  
الذي هو المطلوب واما على كلام  
الشيخ فلا يراد لانه لم يصرح بالتحيل  
والتذكر فيمكن حمل كلامه على  
ان في هذه الصورة يتحقق الادراك  
الجزئي سواء كان على سبيل التحيل  
والتذكر او على سبيل الاحساس  
والشاهدة ومن المعلوم ان في صورة  
اكل شيء معين كزمان معين حصل  
الشعور بهذا الزمان المعين باللمس  
وبدرك طعمه المعين بالذوق وحصل  
الشعور بمضغه المعين الصادر منها  
وحركة السن واللسان الى غير ذلك

الاختلاف بالتقابل لان للوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة يجوز ان يتوارد  
على موضوع واحد كالسواد والسطح والشكل على الجسم اما اذا كانت  
متقابلة فلا يجوز والا لزم اجتماع المتقابلات على شيء واحد وهو  
محال واما بالعروض فاذا كان مابه الاتفاق عارضا فهو غير منكر  
وامل قائلا يقول مابه الاختلاف ههنا في الاشياء وهو اعيان الاشياء  
مستلزم للاشياء والاشياء مستلزمة لما به الاتفاق لانه مقوم لها  
فلا يكون مابه الاتفاق عارضا بل لازما واما المثال الذي ذكره  
الشارح فواقط لان هذا الجوهر وذلك العرض ان لم يعتبر مع الوجود  
لم يكن مابه الاتفاق وهو الوجود مقوما وان اعتبر مع الوجود كان مابه  
الاتفاق لازما بالضرورة فنقول في جوابه تقرير المثال ان هذا الوجود  
وذلك الوجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر وذلك العرض فهما  
من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما ومابه الاختلاف  
هذا الجوهر وذلك العرض والوجود عارض له لا لازم اذ انقرر هذا  
فنجيب عن اصل الاشكال باننا لانسلم ان مابه الاختلاف في الاشياء مستلزم  
لها فان هذا الجوهر وذلك العرض ليس بمستلزم لهذا الجوهر الموجود  
وذلك العرض الموجود اى للمجموع من احدهما ومن الوجود ضرورة  
ان كل واحد منهما موجود والمجموع ليس بوجود وعن الاشكال  
في المثال بان نختار ان هذا الجوهر وذلك العرض يعتبران مع قيد الوجود  
فقولكم مابه الاتفاق في لازم وحينئذ ان اردتم ان لا لازم لمابه الاختلاف  
فهو ممنوع وان اردتم ان لا لازم للمجموع فلم يكن لا يلزم منه لزومه  
لمابه الاختلاف وانما يكون كذلك او كان المجموع لازما لمابه الاختلاف  
وليس كذلك واعلم ان هذه القسمة لا انتفاع بها في توحيد واجب الوجود  
فانا لو فرضنا واجبي الوجود لم يكونا شيئين مختلفين باعيانها متعقبن  
في امر مقوم لهما اذ لا مقوم لواجب الوجود قطعا ولا لزم تركبه وهو  
محال نعم الانتفاع بمجرد القسمة بين مابه الاشتراك وهو الوجوب وبين  
مابه الامتياز الذي هو التميز بالازوم والعروض على ما ذكره الامام  
واما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى هذا القدر ايضا بل  
الى مجرد قسمة الشئيين المتلافيين بالازوم والعروض لانه لم يفرض  
الكلام الا في الواجب الواحد على ما سيبينك بيانه قوله ( اشارة

مما لا بد في الاكل المعين نعم لا يجب في الزمان السابق على الاكل تحيل المطعوم وتذكره ومعلوم ايضا انه يصدر  
تعا الارادة المتعلقة بهذه الاعمال المعينة في النظر في ان تقدم هذا الاحساس والارادة على الاكل المعين هل هو  
بالذات او بزمان يسير فامل ( قال الشارح فقاطع تلك المسافة الخ ) اقول هذا ليس امرا ضروريا ولا يلزم

تصنف قسيلات غير متناهية عند قطع كل مسافة بل المراد انه في بعض الصور كما اذا كانت المسافة طويلة  
 فيصنف قسيلات متطرفة بالحدود فيها ولهذا مثله صاحب المحاكات بالسفر ثم التخييل والارادة المتعلقة بقطعة  
 من المسافة امر غير قار الذات كالحركة تمتد منطلق على المسافة ﴿ ٣٠٠ ﴾ والحركة المذكورتين كما ظهر

عند الرجوع الى الوجودان فامل  
 ( قال المحاكات وفيه النظر السابق )  
 اقول قد صرفت جوابه ايضا ( قال  
 الشارح والجواب ان قضيتين المتحرك  
 والمسافة والزمان يقتضي شخصية  
 الحركة كما اعترف به الخ ) اقول  
 لا يخفى ان التخصيص لا يقتضي الجزئية  
 وكذا قوله وذلك الجزئي اذ المراد  
 انه جزئي معين في الواقع لانه  
 تصوره بالوجه الجزئي وهذا مثل  
 ما وقع في قوله المؤثر في الفعل الجزئي  
 هو الفصد الكلي ومعنى كلام  
 الامام ان هذا الفعل الجزئي المعين  
 في الواقع انما يخصص عند المحل  
 والوقت وقد صرفت انهما لا يوجبان  
 الشخصية ضد المتحرك وهذا بناء  
 على ان يراد بالمحل ما اراده بالموضوع  
 وهو المسافة ثم لا يخفى ان لزوم التناقص  
 من وجهين في كلام الامام ايضا  
 مبني على ما حله المحل على الوضع  
 كما يقتضيه توجيهنا وقيد المتحرك  
 في كلام الشارح بيان للواقع  
 ويمكن ان يقال حل المحل على ما هو  
 الظاهر منه وهو المتحرك لانه محل  
 الحركة ولزوم التناقص مبني على  
 مقدمة صادقة هي ان المتحرك يكون  
 مدركا بالوجه الجزئي اذ معلوم ان كل  
 احد يتصور ذاته وما يحركه ويظهر به  
 قوله حركة كل جسم معين الى آخره  
 ( قال المحاكات وانت خير بما فيه )

قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا ( اعلم ان المراد بالماهية غير الوجود  
 فان الشيء اما ماهية او وجود فاهو غير الوجود يمكن ان يكون سببا  
 لصفته ويمكن ان يكون صفته سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون  
 سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء يتقدم بالوجود على  
 الوجود وهذا تنبيه على ان واجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي  
 هو غير الوجود لا يكون سببا لوجوده ولا يكون موجودا بذاته فلا يكون  
 واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته  
 فان قلت ما ذكر في غير الوجودات في الوجود فان الوجود لو كان سببا  
 لوجوده والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود  
 على وجوده وانه محال فنقول لاننا انما نحال فان تقدم الوجود على  
 وجوده انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لانيه على  
 وجوده بل بوجوده ولا شك في استحالة ونقول لمزيد الايضاح كل  
 ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا  
 الانسانية ولانه انسان واما ان يكون موجودا بسبب شيء من خارج لاسيلا  
 الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا ولو كان كونه  
 موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان  
 موجودا قبل كونه موجودا وهو محال فلي ان لا يكون الانسان موجودا  
 الا على علته وينعكس بعكس التقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون  
 غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز  
 ان يكون موجودا لانه وجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا  
 فيكون موجودا لانه موجود فيعود المحال والجواب ان الوجود انما يكون  
 موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلامعنى لقولنا الوجود موجود لانه  
 موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا  
 قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودا  
 ولا محذور فيه فقد ظهر ان كل ما هو غير الوجود انما يكون موجودا  
 بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزمان يتأخر ويتقدم بحسب  
 الزمان والزمان بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة بنفسها  
 وكما ان الاشياء تظهر بين يدي الحس بالنور والتور بنفسه لا بنور آخر  
 فلما كان هذه المقدمة اصلا لا ثبات او وجود الواجب عين ماهيته شرع  
 الامام في البحث عن هذه المسئلة لكن ههنا شيء وهو ان هذه المسئلة

اقول اما ولا فاذلا استحلة في ارادة ايجاد الموجود بل تقدم الارادة على اليجاد يجوز ﴿ متوقف ﴾  
 ان يكون ذاتيا لازما كما في ارادة القديم لكن هذا انما يتوجه على ظاهر تقريره حيث ادعى عدم الاجتماع والحق انه  
 يكفيه جواز عدم الاجتماع واما ثانيا فلان الشارح خص الكلام بالحركات الفلكية فيشكل امر الحركات التي لها

بداية والجواب أن الحركة وإن كانت متناهية من المبدأ ليس لها جزء أول فإنها منقسمة إلى غير النهاية فالحال في الحركات الإرادية المبدأة كذلك يستند كل جزء منها إلى جزء من إرادة سابقة عليه وذلك الجزء من الإرادة يستند إلى جزء من الحركة ﴿ ٣٠١ ﴾ السابقة عليه هكذا ذكر بعض المحققين وأقول استناد الجزئي

الفرضي من الحركة إلى جزء فرضي من الإرادة واستناد الجزء الفرضي من الإرادة بجزء فرضي من الحركة سابقة عليه وكذلك في التخيل إنما يصح أو كانت تلك الأجزاء الموجودة في الواقع وليس كذلك في الحركة الواحدة المتصلة التي لا يقسمها العقل أيضاً ولو كان الاستناد من حيث حقيقة في الأذهان فتحققها فيها ليس بوجودات متميزة حتى يصح العلية والمعلولية بينهما إذا ذهن لا يقدر على تلك التخيلات مع أنا إذا راجعنا نفوسنا لنجد الحركة واحدة وإرادة واحدة وليس لنا شعور بتلك الأجزاء التحليلية الحاصلة بالقسمة من العقل وإيضاهما موجودان أحدهما قطعة من الحركة والآخر قطعة من الإرادة والكلام في علة قطعة كل الحركة وقطعة كل الإرادة ولا يمكن استناد كل من الكائنين إلى الآخر واللازم الدور بل كل قطعة الحركة مستتة إلى قطعة من الإرادة واستناد كل قطعة الإرادة في الحركة الواحدة المتصلة لعله يستند إلى الحركة الفلكية وتتمام تحقيق هذا الكلام المذكور في حواشينا على حاشية التجريد ( قال المحاكات ولا يخفى ضعف هذا الجواب ) أقول لعل وجه الضعف أن الإرادة الكلية قد تكون غير قار أيضاً كما إذا تعلق بأنواع مندرجة تحت جنس كما في

توقف على مقدمتين أحدهما هذه المقدمة والآخرى أن الواجب غير مركب والشئ سيمصرح بهذه المسئلة بعد إنبات المقدمة من فالوضع الأليق بالبحث فيها هناك لاهنا قوله ( والعاصل الشارح الخ ) لما بين أن الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد زعم أن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات من حيث أنه وجود وأن وجود الواجب عارض لما هيته كما أن وجود الممكنات كذلك وظن أن وجود الواجب لو لم يكن عارضاً لما هيته بل يكون نفس ماهيته لزماً أحداً الأمرين أما أن يكون وجود الواجب مساو للوجودات المعلولة وأما وقوع الوجود على الوجود الواجب والوجود الممكن بالاشتراك اللفظي لأن حقيقة وجود الواجب أما أن يكون عين حقيقة وجود الممكن أو غيرها فإن كان حقيقته عين حقيقته بلزم أن يكون وجوده مساو للوجود المعلول في الحقيقة وإن كانت غيرهما حتى يكون لوجوده حقيقة وأوجود غيره حقيقة أخرى يلزم الاشتراك اللفظي وتقرير آخر في بيان أحداً الأمرين أن وقوع الوجود على الوجودين أما أن يكون بمعنى واحد أو لا يكون وإشائي يستلزم عدم الاشتراك والاول يستلزم أن يكونا متساويين في الحقيقة وههنا نظر لأن أحداً الأمرين كما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب للماهية لازم أيضاً على تقدير العروض فإن وجوده لو كان عارضاً لما هيته فإن أحد هو الوجود الممكن في الحقيقة يلزم الأمر الأول وألم يفقد يلزم الأمر الثاني وإيضاً وقوع الوجود عليهما إما بمعنى واحد أولاً والامام لما ثبت أن الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال ثبت أن وجوده تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث أنه وجود وحينئذ لا يخلو أما أن يكون وجوده تعالى مع ماهيته أولاً يكون والاول مذهب أكثر المتكلمين والثاني مذهب أكثر الحكماء فهذا الكلام صريح في أن عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل واحد من المذهبين فيكون أحداً الأمرين وهو إما المساواة أو الاشتراك لازماً على كل تقدير لأن كل ملازمة يستلزم منع الخلو من عين اللازم ونقيض اللازم فنقل تخصيص لزوم أحداً الأمرين بتقدير عدم المغارنة غير مطابق لا يقال أحداً الأمرين هو إما أن يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات وإما اشتراك الوجود وفي قوله لزماً كون ذلك

الإرادة الجزئية المندرجة تحت نوع بمينها فامل هذا آخر ما تبهر لنا في الطبيعيات ( قال المحاكات فيكون هذا النمط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة التي هي علة ) أقول لا يخفى على الناظر أن المذكور في هذا النمط ليس هو كون الوجودات الخاصة علة بالقياس إلى الوجود المطلق المقول بالتشكيك ثم لابد من حمل الوجود

في هذا الموضع على الوجود لان المقول بالتشكيك ليس هذا الوجود بالقياس الى الوجودات الخاصة مثل ليس وجود  
العلة اقدم في كونه وجود امن وجود الملوك بل العلة اقدم في كونه موجودا بالنسبة الى الملوك فالمقول بالتشكيك  
هو الوجود بالقياس الى الماهيات لا الوجود بالقياس الى الوجودات ﴿ ٣٠٢ ﴾ وايضا قد تقرر في موضعه

الوجود اشارة الى هذا لان المراد ذلك الوجود الذي هو نفس الواجب  
وبين لزوم احد الامرين ان الوجودين اما ان يفهما في المعنى والحقيقة  
اولا فان اتحد او التقدير انه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب  
مساوية لساير وجودات الممكنات التي هي معلولات وان لم يفهما  
في المعنى يلزم الاشتراك لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين متحدتين  
في الحقيقة وكون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب  
مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقا وانما يكون كذلك لو كان  
حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط لانهم  
قد اعترفوا الامام بتساويهما من حيث الوجود ولا يلزم منه تساويهما  
مطلقا قال الشارح الوجودان يختلفان في الحقيقة ولا يلزم  
الاشتراك او يتفقان في المعنى ولا يلزم تساويهما في الحقيقة لجواز  
ان يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ الغلط انه  
ظن ان لا واسطة بين الاشتراك اللفظي والتواطىء وليس كذلك وسند المنع  
ههنا لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف الوجودان  
في الحقيقة ويكون قول الوجود عليهما بالتواطىء كما اذا كان عرضا  
عاما او جنسا لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره واعلم ان هذا  
البحث من اوله الى آخره مبنى على كناية الوجود وتعددده والحق  
ان التعدد هو الموحود لا الوجود قوله ( وذلك لان بين طرفي  
التضاد الواقع في الالوان ) هذا ليس تعليلا لوجوب البياض عن  
حقيقة بياض الثلج وبياض العاج وان كان ظاهره ذلك فان دليله ما ذكر  
من ان الماهية وجزءها لا يختلفان بل يباينان للتمثيل وتقريره ان البياض اسم واحد  
واقع بمعنى واحد على البياضين ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان  
الغير المتناهية بين طرفي التضاد الواقع في الالوان لا اسم لهما على التفصيل  
ويقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد على التشكيك او جواب  
لسؤال مقدر فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين ليس طبيعة  
نوعية ولا جنسية تبين ان البياضين ليسا بمشتركين في ذاتي فيكونان  
نوعين مفردين فكان سائلا يقول كل نوع ندركه وضع اسم بازائه كالانسان  
والفرس والجمار وغير ذلك فلو كانا نوعين فلا بد ان يكون لكل منهما  
اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان بين  
طرفي التضاد اتواجا لانهاية لهما ولا يمكن ان يوضع لكل منهما اسم قوله

ان الامور العامة هي المشتقات  
المحمولات على الماهيات بهو هو لا  
المبادي التي لم يحصل عليها لكن  
بعض كلماتهم مشفرة بكون المبادي  
ايضا من الامور العامة مثل قولهم  
الوجود زائد في الممكن فتأمل هذا  
ثم اقول الاصوب ان يحصل كلام  
الشارح على معنى ان الوجود المطلق  
لما كان عارضا بالقياس الى الوجودات  
الخاصة وقد تقرر ان كل ماهو  
عارض لشيء فموضعه وجهه عليه  
مفتقر الى علة ولهذا فسروا الذاتي  
بما لا يعقل والعرض بما به لا فلو حود  
المطلق العارض للوجودات الخاصة  
يفتقر عروضه لهما الى علة واما ان تلك  
العلة هي الوجودات الخاصة او غيرها  
فليس منه اثر في كلام الشارح  
بل حيث قال فاذن هو معلول مستند  
الى علة ولم يقل بل هو معلول مستند  
اليها ربما يشعر بانه جعل العلة غير  
الوجودات الخاصة ويحمل الوجود  
المطلق على الوجود المطلق  
والوجودات الخاصة على  
الموجودات المخصوصة ففي كلام  
الشيخ في ان النمط الرابع في ذكر  
الموجود المطلق انه لا يساوق  
المحسوس وينقسم الى الواجب  
والممكن وعلة لان كل علة فاعما هي  
علة لتبوت الوجود المطلق وعروضه  
للماهيات الموجودة فصح ان الكلام

في الوجود المطلق وعلة ولم يرد ما اوردناه ثم انه تسامح في العبارة وجعل الملوك هو ﴿ والجواب ﴾  
الوجود المطلق باعتبار ثبوته للماهيات مع ان الملوك هي الماهيات من حيث انها موجودة لان الاثر المترتب  
على التأثير على رأى المشايخ هو الوجود وعلى ما ذكرنا يندفع ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله لا نسلم ان الوجود

المطلق اذا كان ماضيا يكون مفقودا الخ ) وكذا ما ذكره بقوله وايضا ان يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج لانه مبني على انهم لا يطلقون المعلوم الا على الموجودات الخارجية اصطلاحا وقد ذكرنا ان هذا مسامحة منهم للتبسيط على ٣٠٣ ان الاثر الحاصل من الفاعل عندهم هو الوجود وكذا ما ذكره بقوله

ونقول ايضا مطلق الوجود الخ لما ذكرنا من ان المراد من العلية والمعلولية ما اذا واما ما اورد به بقوله لقاتل ان يقول ويتدفع بما استدل به في موضعه من ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا بالنسبة الى افراده ومثل هذا الايراد ليس له وقع في هذا المقام اذ ليس غرض الشارح الا تصحيح توجيه كلام الشيخ بما ثبت عندهم واستقر رأيهم عليه بالدليل المشهور المسطور في الكتب فان اورد الايراد فانما يرد على دليله والا فلا وما نقله بقوله على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف في نفس الماهية فبني على الخلط بين ما فيه الاختلاف وما به الاختلاف وذلك لا مرادهم ان الاشتداد يتنوع بخلاف للاضعف لان النوع موجود فيهما لا بالتساوي بل بالاختلاف والثاني هو التشكيك في الماهية دون الاول وان اريد انه يلزم حينئذ ان يكون الجنس مقولا بالتشكيك بالقياس الى نوعي الاشتداد والضعف فن المعلوم انه لا يلزم بل نقول نفس احد النوعين اشدد من نفس النوع الآخر لا ارا احدهما اشدد من الآخر في صدق الجنس فأمل ( قال المحاكات فان العرض العام يتحد مع الماهية في الوجود فكيف يفترقا بها ) اقول العرض وان كان متحدا مع الشيء في

والجواب ما عرفت مما مر وهو انه لا نسلم ان الوجود من حيث هو لو لم يقتض العروض والا عروض لاحتمال وجود الواجب ووجود الممكن الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساويا لوجود الممكن وهو ممنوع بل هما مختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون وجود الواجب يقتضي لذاته الا عروض ووجود الممكن يقتضي العروض كما في النور والحرارة سلنا المساواة لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفي فيه عدم سبب العروض ولما كان في هذا المنع الاخير ضعف لان احتياج الواجب الى عدم اشنع اشارة الى ان الحق ما ذكره اولا ويمكن ان يقال هب ان الا عروض محتاج الى سبب لكن لا نسلم انه محال فان من الجواز ان يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى سبب عدمي والمحال ان يحتاج في ذاته او صفة له الحقيقية قوله ( والجواب ان الحقيقة ) توجيهه ان يقال ان اراد بقوله وجوده معقول الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقة فلا نسلم انه معقول وان اراد به الوجود المطلق فلم لكن لا يلزم منه الامتياز الوجود المطلق لحقيقته لا مفارقة الوجود الخاص فان قلت المعقول من الوجود هو الكون وتخصه بالاضافة الى المحل فالوجود الخاص الواجب انما يتخصص بالاضافة الى ماهيته وايضا الوجود الخاص لو كان نفس حقيقة لا يكون مفهوم الوجود الكون لان حقيقة ليست هي الكون الخاص وحينئذ يكون قول الوجود على الوجود الخاص قولاً بالاشتراك لا مطلق فنقول لا نسلم ان تخصص الوجود بالاضافة الى المحل وانما يكون كذلك اولم يكن ذلك الوجود قائما بالذات وهو ممنوع فان وجود الواجب وجود خاص قائم بذاته واما الثاني فلا لا نسلم ان نفس حقيقة الواجب ليس هو لكون الخاص فان الشيخ يصرح فيما بعد ان الوجود مقوم للواجب عارض للممكن قوله ( ومنها قوله اولم يكن حقيقة الواجب ) تقريره ان حقيقة الواجب او كانت نفس الوجود وهي صلة للممكنات فعلة الممكنات اما ان يكون مجرد الوجود او الوجود مع القيود السلبية والثاني باطل لان السلب لا يصح ان يكون جزءاً من العلة فيلزم ان يكون مبدء الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الموجودات مبادئ الممكنات وهو محال قوله ( ومنها انهم اتفقوا ) تحريره ان الوجود الخاص عارض للماهيات الممكنة فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يتخالف

الوجود لكن يتأخر عنه باعتبار ان تعلق ذلك الوجود بالعروض متقدم على تعلقه بالعروض وقد صرح بذلك الشيخ في منطق الشفاء وقد ذكر ايضا ان الطبيعة لا بشرط شيء متقدم على الطبيعة بشرط شيء متقدم البسيط على المركب مع تصريحه في مواضع على انهما هما بحسب الوجود فظهر ان الاتحاد في الوجود لا يتأخر في تقدم احد هما على الآخر كيف

وقد يتقدم المروض على عارض في الزمان ايضا كما شاهد من ان زيدا مثلا موجود ولم يكن ايضاً مثلاً صارا ايضاً مع ان الايض متقدما معه في الخارج ولئن تنزل هن ذلك المقام فتقول فعلية الذات متقدم على وجوده ووجبه عوارضه على ما صرح به بعض المحققين والله هو المراد بالعلية ﴿ ٣٠٤ ﴾ والمعلولية وكو حلت العلية

باعتبار الاتصاف والجل على ما اشرنا  
فالاندفاع في غاية الظهور ( قال  
المحاكمات وايضا الخ ) اقول قد عرفت  
انه مبني على انهم اصطلحوا في اطلاق  
المعول على الموجود الخارج  
ولا يخفى على المناظر في كلامهم انه  
وان كان كذلك لكنهم كثيرا ما  
يطاقون المعلولية باعتبار الوجود  
العقلي ايضا ويرد على قوله فيكون كل  
شيء موجودا بوجوده ان موجوديته  
انما هو بالوجود الخاص لا بالوجود  
المطلق كما قالوا في موجوديته تعالى  
انه بالوجود الخاص الذي هو عينه  
لا بالمطلق مع تحققه فيه وكذا  
على قوله فلا يمكن تصور الوجود  
المطلق بدون تصور احد الوجودات  
الخاصة انه انما يلزم ذلك او كان  
العلية والمعلولية باعتبار الوجود  
الذهني بصورته لان التصور في  
الوجود الذهني لشيء تصور به  
ولهذا فسروا التصور بحصول  
صورة الشيء في العقل لا بحصول  
نفس الشيء فيه واما اذا كان العلية  
باعتبار الوجود بنفسه في العقل  
وذلك بان يتصف شيء ما في العقل  
به فلا ينفك حصول الوجود المطلق  
بنفسه عن حصول فرد منه وهو  
الفرد الذي كان ذلك الشيء موجودا  
به وورود هذين الاخيرين مبني على  
ان ما ذكره بقوله ونقول ايضا

وصورة القياس ان يقال لو كان الوجود عارضا للماهية الممكنة لكان  
في اوجاب كذلك لكن المقدم حق والتالي مثله قوله ( ثم انه اعترض  
على قول الشيخ ) قال الشيخ لو كانت الماهية علة لوجود نفسها كانت  
متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول  
قال الشارح نقلا عن الامام لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وحيث  
يكون معنى التاثير انها مؤثرة في الوجود وهو اعادة المقدم بعبارة اخرى واجاب  
بانا لان لم ان معنى التقدم هو التأثير بل امر مغاير له فان التقدم شرط التأثير  
والشرط مغاير للشرط ولئن سلمنا ان التقدم هو التأثير لكان الدليل تام لان  
الماهية لا تتصور مؤثرة الا اذا كانت في الاعيان فكونها في الاعيان شرط تأثيرها  
في الوجود وهو كونها في الاعيان فيكون كونها في الاعيان مشروطا  
بكونها في الاعيان وهو محال وهذا المنقول غير ما ذكره الامام لان الامام  
استفسر في قول الشيخ ان العلة متقدمة على المعلول وقال ان اردتم  
بتقدم العلة كونها مؤثرة فحاصل قولكم ذلك ان العلة لا تكون مؤثرة  
الا بعد وجودها وهذا بعينه اعادة التاثير لان معناه حيث ان الماهية لا تكون  
مؤثرة في الوجود الا باعتبار الوجود وهو محل النزاع لان عندنا الماهية  
علة للوجود بنفسها لا بالوجود وان اردتم معنى آخر فينبوه فان التصديق  
بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح لان جواب الاستفسار لا يكون  
بالمعنى ولو قال نحن نعلم بالضرورة انه امر وراء التأثير لانه مشروط بالتقدم  
فلا بد من بيان ذلك الامر المغاير فلو بين كان هذا القول حشا  
لا فائدة فيه ثم الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التأثير  
بل معنى مجرد التقدم الذاتي وحيث لا يكون بين المقدم والتالي فرق  
لان معنى التاثير ان الماهية لا تكون مؤثرة في الوجود الا بعد الوجود والمقدم  
ان الماهية مؤثرة في الوجود ولا شك انه مغاير للمقدم على ان الامام  
لم يقل ان التاثير هو اعادة المقدم بعبارة اخرى بل قوله العلة متقدمة  
بالوجود على المعلول اعادة التاثير بعبارة اخرى فان هذا من ذلك  
والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي هو الترتيب العقلي فان العقل  
يجزم بان العلة لا بد ان توجد اولاً وبالذات ثم يصدر عنه شيء  
وحاصل سؤال الامام منع الملازمة وهو انا لان لم ان الماهية لو كانت  
علة للوجود لكانت متقدمة عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان

معارضه واستدل على ما هو الظاهر ثم لمراد بمطلق الوجود في توجيه الامام هو الوجود  
في الجملة لاجتماع الوجودات اعدم ملازمة قوله واراد الوجود مهملة معه ولا للوجود المطلق الكلي وهو ظاهر  
وحيث يمكن رجوع الضمير الى الوجود والمراد منه الوجود في الجملة الا ان مصداقه انما هو وجود الممكن

ولا حاجة الى ارتكاب هذا القبر في توجيه كلام الشيخ (قال المحاكات وفيه نظر لانه ان اريد بقوله اختص بوصف  
لانه استلزم ذلك الوضع) اقول لا يخفى على احد ان كل صفة ثابتة لفرد ملهية فهي ثابتة للاك الماهية في ضمن  
هذا الفرد ضرورة اتحاد ٢٠٥ \* ذلك الفرد مع ماهيتها في الوجود العيني على رأى المحققين

كالشيخ ومن يحدو حذوه بمن ذهب  
الى وجود الطبايع في الاعيان فكل  
ما ثبت له ويحد منه في الوجود  
فيثبت للماهية ويحد معها ايضا  
ومن المعلوم ان الاحساس ثابت للفرد  
والمحسوس محمول عليه فلا بد من ثبوت  
الاحساس وحمل المحسوس على  
الماهية لا بشرط شئ فالشيخ لم ينكر  
كون الطبيعة محسوسة في ضمن الفرد  
بل انما ينفي كونها محسوسة بالاستقلال  
وحينئذ نقول لا يخفى على المنصف  
ان كل محسوس بالاستقلال والاصالة  
فله هوية وهذبة يدخل فيها الاعراض  
الهيئة سواء كانت موصفا ووصفا او غير  
ذلك وذلك لان المتأصل في المحسوسة  
هو هذه الذات مثلا ويدخل في هذبته  
امر جزئي معين يمتاز به عن محسوس  
آخر سواء سمي تشخصا او مشخصا او غير  
ذلك ولا شك ان ما يدخل فيه ذلك الامر  
المعين الجزئي لا يصدق على شئ آخر  
لم يتحقق فيه ذلك الامر لا في الخارج ولا  
في الذهن ايضا اذ الموجود في الذهن  
لا ينفك عنه ذلك الامر والامام يكن  
الموجود ذلك الشخص وعلى هذا يدفع  
جمع ما اورده صاحب المحاكات اما الاول  
فلانا نختار الشق الاول وهو الطاهر  
من عبارة الشيخ حيث قال لا محالة الخ  
والمنع ساقط على ما قررنا واما الثاني  
فنختار الشق الاول فيه ايضا ويسقط المنع  
عنه كما ذكرنا واما الثالث فلانا نختار

تأثيرها في وجودها مشروطا بالوجود وهو ممنوع بل تأثيرها بنفسها  
وجوابه ما بهنا عليه من قول ان المراد بالماهية غير الوجود وغير الوجود  
انما يكون مؤثرا في الوجود بشرط وجوده والعلم به ضروري قوله  
(وكما كانت الماهية لا للوجود الخ) او دال امام على ما ذكره نقضين نفسه على  
وهو منع الملازمة واجالى وذلك وجهين احدهما الوصح ما ذكرتموه  
لزم ان لا يكون الماهية علة قالة للوجود لوجوب تقدم العلة بالوجود  
واللازم باطل والجواب انه ان اريد قولة الماهية للماهية قالة للوجود  
انها كذلك في العفل فلا نسلم انها ليست بتقدمة بل هي متقدمة  
بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية يتحقق في العقل اولاً ثم يعتبر الوجود  
الخارجي اها وان اردت انها قابلة للوجود في الخارج فلا نسلم ذلك وانما تكون  
قابلة في الخارج او كالماهية وجود والوجود وجود منفرد كما في اتصاف  
الجسم بالبياض وهو ممنوع هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام  
والثاني القس بما ذكره الشيخ ان ما في الشئ يجوز ان يكون علة لصفته ان  
فان تلك الماهية لا يجوز ان تكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والا  
لم تكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموحودة لكذلك جعل العلة  
نفس الماهية فان قيل اذا لم يكن العلة الماهية مع الوجود وكلي  
ما لا يكون مع الوجود كان معدوما يلزم ان يكون الماهية مؤثرة في حال  
عدمها فنقول لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلية اعتبار عدم  
بل العلة الماهية من حيث هي فقوله ولا يلزم من ذلك كونها معدومة  
اشارة الى هذا السؤال والجواب واجاب بان المراد من علية الماهية  
من حيث هي ليس ان الوجود لا يدخل له في علية بل المراد ان الماهية  
علة في الوجودين العقلي والخارجي فلا يعتبر في علية احد الوجودين  
على التعيين كالانقسام بمتساويين للاربعة فالاربعة مسبوقة له واه  
في العقل او في الخارج فلا يعتبر في ذلك الاقتضاء احدهما مع اننا نعلم  
بالضرورة انها مالم يتحقق في العفل وفطل لحد يستحيل اقتضاؤها له  
فالماهية يقتضي شيئا تارة بشرط الوجود الخارجي واخرى بشرط  
الوجود العقلي واخرى لا بشرط احدهما بل مع كل منهما وهو اقتضاء  
الماهية قوله (اشارة واجب الوجود الماهية) واجب الوجود ممتنع لانه  
لولا يمكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان انه موجود فقوله

ان الطبيعة الكلية نفس ٢٠٦ \* الشخص في الخارج بمعنى انهما موجودان فيه بوجود واحد لكن ذلك  
لا يقتضي انها محسوسة بالاعمال والاستقلال واما الرابع وهو المشار اليه بقوله وقوله فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج  
والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا فيه منع الخ فلان معنى الحمل الخارجي هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الخارج

فإذا صدق أن هذه الاشخاص آتاس في الخارج فلا بد من تحقق الانسان في الخارج ايضا فم في القضايا الذهنية لا يلزم تحقق المحمول الا في الذهن وكذا الموضوع ( قال المحاكات والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك ) اقول ﴿ ٣٠٦ ﴾ للمعارض ان يقول لا يمكن

ان يكون المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل اذ حينئذ تصير الكبرى منظورا فيها اذ الطبيعة الموضوعية للاشتراك في العقل يجوز ان يكون محسوسة في الخارج فلا بد ان يكون المراد منها المعنى الآخر ولا شك في عدمها حينئذ ولا يذهب عليك ان الاعتراض بهذا التوجيه يرجع الى ما ذكره صاحب المحاكات بقوله وايضا ان معنى بقوله لم يكن مشتركا مقولا صلى كثرين الى آخر ما قال والجواب حيثئذ ما قررناه وحققناه ( قال المحاكات بل انتهى منها ) آخر اوضح منه فنقل الكلام الى ( الاعضاء ) اقول للمعارض ايضا ان يستأنف كلامه وينقل الكلام الى اجزاء الاعضاء واجزاء الاجزاء وهكذا وليس فرضه الا ابتاع الشك وعدم تمام الدليل وبحصل مقصوده بهذا الوجه فالحق ان يحمل كلام الشيخ صلى انه استأنف الكلام في جميع الحقايق اعضاء كانت او اجزاء لها الاولى او الثانية بالعاما بلغ وذكر الاعضاء تمثيل وعلى هذا يندرج ما ذكره صاحب المحاكات من الجواب الحق في هذا الكلام. لانه اذا كان الحال في الاعضاء كذلك اى اخذت من حيث انها كلية مشتركة فلا يستدل على ادراكها كون الانسان محسوسا ( قال المحاكات وهذا انما يستلزم

ما لم يتعين لم يكن صلة لغيره اكثر المقدمات فيه مستدرك وذلك واضح ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود او لغيره والاو يستلزم المطلوب لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود فايضا وجد واجب الوجود وجد ذلك التعين فيلزم انحصار الواجب فيه والثاني يقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود اما ان يكون لازما لتعينه او عارضا او معروضا له او ملزوما والكل محال هذا توجيه الشارح وفيه نظر لان تعينه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره وهذا لا حاجة له الى دليل ولو استدل بقوله لانه ان كان لازما لتعينه كان تلك المقدمة مستدركة في البيان اذ يكفي ان يقلل لولم يكن تعينه لكونه واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود اما لازما لتعينه او عارضا او معروضا او ملزوما والكل محال ثم اوجرينا على هذا الاستدلال فقول الشارح والكل محال بعيد عن التقريب اذا لتقرب ان يقال واياما كان يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره وكذلك قول الشيخ ان كان معنى واجب الوجود لازما كان الوجود لازما لماهية غيره اوصفة وذلك محال لا يناسب التقريب وايضا قد استعمل تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في ثلثة مواضع اخرى اما اولا وثانيا فثبت بين ان القسم الثالث يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا وان طبيعة الوجود الواجب او تخصصت بعين ذلك التعين لزم ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لملء ذلك التعين واما ثانيا لانا في القسم الرابع حيث قال انه يقتضي كون الواجب معلولا لغيره او احتاج تلك المقدمة منه الى الدليل فكيف صارت في هذه المواضع بذمة بنفسها والصواب ان يقال اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التعين لغير واجب الوجود بدليلين احدهما انه يستلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره وهو محال والثاني انه لو كان تعينه لغير واجب الوجود لكان معنى واجب الوجود لازما لتعينه او عارضا او ملزوما او معروضا والكل محال وحينئذ يتوجه الكلام لكن لا بد من واو العطف في قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما حتى يكون دليلا آخر ويحتمل انها سقطت من فم الشيخ والتاسخ وما يدل على ذلك دلالة واضحة اقتصار الشيخ في مواضع

المقصود لو كان لهذا الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع ( اقول وايضا على هذا التقدير ﴿ من ﴾ اللازم ان حقيقته الكلية مجردة وجميع الماديات والممكنات شريكة له في هذا الحكم لان ذاته مجردة ويمكن ان يقال مراد الشارح ان الشيخ اولا يحكم حكما كليا على كل حقيقة من غير ان يكون الواجب تعالى شيئا بخلاف هذا الحكم

الكلّي ثم لما كان هذا الحكم يصلح سببا للتعجب في خروج الواجب تعالى عنه في الواقع على ما توهم تعجب منه وقال كيف يتوهم عدم تناول الحكم الذي اثبتنا لجميع الحقائق وهو الاستغناء عن المادة للبدا الذي هو بحقق جميع تلك الحقائق وكلمة كيف ﴿ ٣٠٧ ﴾ في عبارة الشيخ واقف التعجب في كلام الشارح بناديان على ان المراد

ما ذكرناه لا ما ذكره وحيث يندفع مجموع الابراد بن ومحصلة انه اذا كان الحال في جميع الحقائق الاستغناء عن المادة فما هو بحقق الحائق كان مستغنيا بطريق الاولى وحيث لا يكون تمثيلا اقتصايا لان ما توهم انه فرع وهو الواجب تعالى ثبوت الحكم له اولى واظهر مما جعل اصلا وهو الحقائق والامام غفل عن هذه الدقيقة واعترض بأنه اقناعي وانت تعلم ان هذا التوجيه يجعل الكلام راجعا الى ان المسئلة لا بد ان يكون اشرف من مصلوه فاذا ثبت الاستغناء عن المادة للمطلوب ثبت للمسئلة البتة وهذا كما ترى مقدمة خطاية ونظيره ما ذكرنا في كون الحصول لا يكون علة للمساوي ان المحوى اخس منه والاخس لا يكون علة للاشرف وقد وقع ذلك في مقام البرهان وحكم بكوه خطايا وما نحن فيه من هذا القبيل ولم يندفع كلام الامام بهذا التوجيه ولم يقل الامام عن هذه الدقيقة بل حكم بأنه مع هذا التوجيه خطاي اقناعي لا برهاني فتأمل (قال المحاكمات فامتناعها اما لنفس تلك الماهية او لغيرها) اقول فان قلت يمكن اختيار كلا الشقين من التزديد اما الاول فبان يمنع قوله امتنع أن يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا ويستند بأنه يجوز ان تقتضي الماهية كون غير ذلك الجزئي

من كتاب الشفاء على الدليل الاول من غير التعرض لبيان التلازم والتعارض أمها ما قال في ثمانية الالهيات الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو ذاته ومعناه اما ان يكون مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعله مثلا لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا الانسان للانسانية ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية يقتضي ان يكون هذا فقط وان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا هذا الامر غير الانسانية فكذلك الحال في حقيقة الواجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين استحالي ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو ولانه هذا المعين فيكون وجوده الخاص مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا خلف فاذن حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط هذا كلام الشيخ بعبارة من غير تغيير وهو مصرح بما ذكرنا ونقول في بيان استحالة الاقسام الاربعة في الدليل الثاني على محاذاة الكتاب اما اذا كان معنى واجب الوجود لازما لتعيينه فلانه يلزم ان يكون الوجود معلولا للتعين وهو اما ماهية الواجب او صفته فيكون وجوده معلولا لما هيته او صفته وانه محال واما اذا كان عارضا فلان المعارض المعارض يحتاج الى علة غير المعارض واليه ايضا فهو اولى بان يكون لعله واما اذا كان التعين عارضا للوجود الواجب فلان عروض التعين لعله بالضرورة ولا بد ان يكون محل التعين وهو الوجود متخصصا بخصصه ان كان بهين ذلك التعين يكون علة ذلك التعين علة لخصوصية ذات الواجب وهو محال وان كان بتعين آخر سابق فالكلام فيه كما في ذلك التعين ان محله يكون متخصصا واما اذا كان التعين لازما للوجود الواجب وهو باق الاقسام فهو محال لان التعين حيث يندفع يكون معلولا للوجود الواجب والمقدر خلافه ولنشرح بعد هذا كلام الشارح لينضح ما بقي فيه من التلطل فقله واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الى آخره بيان للشرطية القائلة ان كان واجب الوجود لازما لتعيينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وتوجيهه على ما قال ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان احدهما

ممتعا وذلك الجزئي واجبا واما الثاني فبمنع قوله فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذا تهلم ممتعة بالغير ان اريد بالغير الخارج عن الشخص وحيث ان اريد غير الماهية لكن يمنع بطولان اللازم حيث يندفع ان يكون هو الشخص قلت هذا الدليل مبني على ما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين على ان ليس الشخص امر موجودا داخلا

في الشخص دخول الفصل في النوع على ما ذهب اليه المتأخرون على انه يمكن دفع الشئ بان الوجوب والامتناع  
الذاتيين من لوازم الماهية دون الشخص من حيث هو شخص ودفع الاول بار الماهية وان فرضنا اقتضاءها الوجوب  
بالنظر الى بعض الافراد وامتناعه بالنظر الى البعض. ﴿ ٣٠٨ ﴾ فبالنظر الى نفسها لا يتخلو حالها

ن الثالث فاما ان يقتضى وجوب نفسها  
او امتناعها او امكانها او الثالث ظاهر  
المتبادر وكذا الاول وهو ان الماهية  
تقتضى وجوب نفسها اذ حيث  
او امتناع الشخص الآخر لكان  
امتناعه ناشيا من شخصه المنضم  
الى ماهيته فلم يكن متمعا لذاته بل لجزئه  
ولاشك ان الجزء غير الكل فيكون  
متمعا لغيره فالمتنع بالذات ذلك الجزء  
الآخر من قبل يجوز ان يكون ذلك الجزء  
الآخر غير متمتع بالذات وانما المتمتع  
بالذات المجموع من حيث هو مجموع  
قلت المجموع محتاج الى جزئه والمحتاج  
الى الغير ممكن فلم يكن شئ من المركبات  
متمعا لذاته هذا لكن لعل ان يقول  
فحينئذ يكون التقيضان المجتمعان  
ممكنا لذاته بهذا الدليل بعينه لا يقال  
المتمتع بالذات ليس التقيضين  
بل اجتماعهما لانا نقول الاجتماع  
صفة محتاجة الى موصوفه اى التقيضين  
فيلزم بناء على ما ذكرت ان المحتاج  
الى الغير ممكن ان يكون ممكنا  
فبقى الثاني وهو ان الماهية تقتضى  
امتناع نفسها وحيث يلزم  
امتناع ذلك الجزئ الواحد فيلزم  
امتناع الواجب تعالى شأنه عن ذلك  
هذا خلف فتأمل في اطراف الكلام  
نحط بما بقى من الخبايا في زوايا المقام  
(قال المحاكات اما ان لا يحتاج الشئ  
الى غيره وهو الالة التامة) اقول

دلة للآخر او كانا معلولين الالة واحدة وههنا لا جاز ان يكونا معلولين  
والا لزم ان يكون الوجود الواجب معلولا لغيره ولا ان يكون الوجود  
الواجب دلة للثنين لانه القسم الاول فحين ان يكون الوجود الواجب  
معلولا للثنين والثنين اما نفس ماهية الواجب او صفة من صفاته  
فيلزم ان يكون وجود الواجب معلولا لهية او لصفة من صفاته وقد تقرر  
في المقدمة الثانية السابقة انه محال لكنه قرر ذلك باننا ينبغي ان اللزوم  
يستدعي ان يكون اللزوم اوجزه منه دلة او معلولا مساويا للزوم او لجزئه  
منه او كانا معلولين دلة وعلى ذلك التقدير لا يمكن ان يكون الوجود  
الواجب دلة للثنين فهو اما معلول له او هما معلولان واياما كان يكون  
الوجود الواجب معلولا اما دلى تقدير ان يكونا معلولين فظاهر واما  
على تقدير ان يكون لوجود الواجب معلولا للثنين فلان الوجود معلول  
للتعين والتقدير ان التعيين معلول الغير فيكون الوجود الواجب معلولا  
للغير وانه محال وههنا نظر من وجوه احدها انه لا تقرب فيه لانه حاول  
بيان الملازمة وهى انه يلزم من كون الوجود الواجب لازما للتعين كون  
الوجود بسبب ماهية او صفة وهذا لا يتبين باستحالة كون الوجود الواجب  
معلولا فالاولى في بيان الملازمة ما ذكرناه الوجه الثاني ان الثالث فيما سبق  
هو ان التلازم من الطرفين يستدعي علية احدهما للآخر او كونها  
معلولى علية رابطة والمقدر ههنا ليس لان الوجود الواجب لازم للتعين  
مطلقا لانه لازم مساو ويمكن ان يقال الدليل المذكور ثم قائم في مطلق  
اللزوم فانه لو لم يكن واحد من اللزوم واللازم علية للآخر ولم يكونا  
معلولين علية لم يكن شئ منهما احتياج في الوجود الى الآخر وكان كل  
منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر فلا يكون بينهما لزوم اصلا لكن  
هذا الدليل لو صح دل على انحصار حال اللازم والملزوم في علية احدهما  
للآخر واما على معلوليتهما لثالث او على علية جزء اللزوم واللازم او على  
مساواة اللازم فلا وليت شعري لم رد بين اللزوم وجزئه واللازم وجزئه  
وقيد العلول بالمساواة ولا دخل شئ منهما في الاستدلال فنقول بشرط  
في اللزوم احد الامور التسعة لان الشرط اما علية احدهما او معلوليتهما  
وعلى التقدير الاول احدهما اما اللزوم اوجزه او اللازم او جزئه وعلى  
التقدير الاربعة اما ان يكون دلة او معلولا والدليل دال على علية اللزوم

لا يخفى ان الالة الاولى بالنسبة الى معلولها فاعل وعلية تامة بهذا المعنى ايضا فيتداخل **اللازمة**  
الاقسام وايضا اطلاق الالة على التامة ليس بمعنى المحتاج اليه وان لزم الدور في العلول المركب على ما هو  
المشهور بل لا يلحق بالآخر فالق ان لا يندرج التامة في التقسيم ولم يجعل من عداد الاقسام وكيف لا تامة

اذالم يصبر الوحدة في المقسم حتى يدخل العلة الثامنة فيه يدخل غيرها من اقسام اخر كالركب من الفاعل والشرط فقط والمركب منهما ومن الصورة فقط الى غير ذلك فالحق اعتبار الوحدة في المقسم وحينئذ خروج العلة الثامنة يظهر بقيد ٣٠٩ \* الوحدة ايضا فتأمل (قال المحاكات لا يقال وهذا يناقض ما ذكر في المنطق من

ان الجنس والفصل علل الماهية) اقول ماهي عال الماهية هي الجنس والفصل المأخوذ بشرط لا شيء لانهما بهذا الاعتبار جزءان للماهية والمحمول على النوع المأخذ الوجود منه هو المأخوذ لا بشرط شيء وهو اعتبار كونهما جنسا وفصلا وحينئذ يندفع السؤال واما ما ذكره في الجواب فليس بشيء لان الجنس والفصل المأخوذ بشرط لا شيء غير المادة والصورة الخارجية على ما قرره بعض المحققين وحينئذ نقول ان في العلية الخارجية ان كان عن المأخوذ لا بشرط شيء فتنتفي عنه العقلية العلية ايضا وان كان عن المأخوذ بشرط لا شيء فكما ثبت له العلية العقلية ثبت له العلية الخارجية والحق ان الاجزاء المحمولة وان كانت محمولة في العقل وذلك يقتضي اتحادها مع كلها في الوجود العقلي لكن لا شك ان الحمل يقتضي ايضا تحملا آخر من الوجود لها بسببه يمكن الحمل لاقتضائه التغير في الذهن فالجنس والفصل لهما وجود في العقل يتنازبه عن النوع ووجود مقدمه مع نوعه فالعلية باعتبار هذا الوجود المتغير واما في الخارج فليس لهما وجود متغير للكل اصلا فتأمل ثم اقول كون الجنس محمولا على النوع ومقدمه في الوجود لا يناق في تقدمه عليه بالذات

للزومه او على العكس فباني الاقسام مستدرك الوجه الرابع ان اللزوم وان ساعدنا على اقتضائه علية لا يقتضي الاعلية في الجملة لكن القسم الاول ما يكون واجب الوجود علة مستقلة للتعين ولا يلزم من كون واجب الوجود لازما للتعين ودللة له ان يكون علة مستقلة فلا يعود القسم الاول الوجه الخامس ان المقدر لزوم معنى واجب الوجود للتعين واللازم منه كون معنى واجب الوجود معاولا للتعين لا كون الوجود معاولا له حتى يكون معاولا لماهية او صفة وجوابه انه معنى على الوجود عين الواجب فليس الكلام الا ان الواجب موجود وهو عين الوجود وكل موجود متعين بالضرورة فيكون واجب الوجود وجودا متعينا فاما ان يكون تعينه اذاته فلا واجب وجودا لا هو واما ان يكون تعينه لغيره فيكون الواجب محتاجا في تعينه الى غيره وانه محال وايضا اذا قيس التعين الى الوجود الواجب فيفرض بينهما الاقسام الاربعة والكل محال فان قلت هذه الاقسام الاربعة كما يفرض على هذا التقدير يفرض ايضا على التقدير الاول اعني ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب فنقول اذا كان تعينه لغيره كان هناك امر ان الوجود الواجب والتعين لان الوجود الواجب ليس له العلة والتعين له علة فهما غير ان فيفرض بينهما التلازم والتعارض بخلاف ما اذا كان تعينه لذاته فلا يلزم ان يكون هناك تعين مغاير لذاته فلا ينعرضان بينهما فان قلت لانسلم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته انحصر في ذلك المعين وانما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما او طبيعة جنسية فيكون تحته انواع وكل نوع يقتضي لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع في شخص لا انحصار واجب الوجود في شخص اجيب عنه بان واجب الوجود لما كان عين الوجود فلو كان له انواع لكان له حقايق مختلفة فيكون الوجود مشتركا اشتراكا لفظيا وهو بطل وفيه ضعف لان واجب الوجود ليس عين الوجود مطلقا بل عين الوجود الخاص وغاية ما في الباب ان يكون للوجودات الخاصة حقايق مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظيا والحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفاء ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهية يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو في نفسه

اذ يجوز ان يكون تعلق الوجود بالجنس متقدما بالذات على تعلقه بانواع اذ معنى التقدم يرجع الى نوع احقيقه واليقينه قال الشيخ في الشفاء ان الطبيعة لا بشرط شيء متقدمة على الطبيعة المأخوذة بشرط شيء تقدم البسيط على المركب وقد تكرر ذلك في كلامه وقد ذكر هذا الاحتمال العلامة في حواشيه على حكمة العين

وبالجملة هذا الاختتم لا يتفرض عنه العقل و يتلقاه بالقبول (قال المحاكات لقائل ان يقول الخ) اقول يشبه  
 ان المادية والصورية من قبيل التصورية والتصديقية بمعنى المنسوب الى المادة والصورة بان يكون فردا من المادة  
 او الصورة وهذا في اصل الاطلاق وحيث ذكر ان اطلاق المادية ﴿ ٣١٠ ﴾ والصورية في الاعراض

ليس على سبيل الحقيقة ولهذا قال  
 لفظ كان وهذا توجيه كلام الشارح  
 في توجيهه لفظ كان ولا ينافي ذلك  
 اشتهاهما فيما يتناول الاعراض ايضا  
 وهو جزء يكون المركب معه بالقوة  
 وجزء يكون المركب معه بالفعل  
 اذ ذلك اما بسبب كونه مجازا مشهورا  
 او صار حقيقة عرفية واستعمال الشيخ  
 لفظ كان نظرا الى اصل الوضع كما ان  
 تركها في بعض المواضع من الشيخ  
 وغيره كان نظرا الى العرف الطارى  
 هذا واما ما ذكره في توجيه كلام  
 الشيخ من تخصيص البحث بالجواهر  
 فبعبارة اما اولا فلان الشيخ عـبر  
 عن المعلول بلفظ الشيء ليتناول جميع  
 المعلولات واما ثانيا فلان تخصيص  
 الحكم تحكم بحث لا طائل تحته واما  
 ثالثا فلما مثل به الشيخ من المثلث والظاهر  
 انه حله على الظير والشيء وفيه تكلف  
 فلما شرح رحمه الله حل كلام الشيخ  
 على ما هو الظاهر منه فحمل المسئلة  
 على ما يتناول الاعراض ايضا ولهذا  
 اورد حديث الموضوع واعتذر عن قول  
 الشيخ في تركه في التقسيم بان ليس  
 فرض الشيخ استيفاء اقسام علل  
 الوجود بل ان العلة تنقسم الى علة  
 الماهية والى علة الوجود وقد ذكر  
 من اقسام علة الوجود القسمين  
 المشهورين منها وليس في كلامه  
 ما يدل على الحصر بل لا يخلو كلامه

لا اختلاف فيه حقيقة قوله (ثم اكد بيان استحالة بمعنى آخر) حل  
 الكلام ههنا على دالتين على استحالة كون التعيين عارضا للوجود الواجب  
 لكن الفاء في قوله فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا مما ياباه لان احد  
 الدليلين لا يترتب على الآخر وايضا قدم ان الدلالة الاولى ليست بجديدة  
 فالاولى ان يحمل الكلام ههنا دليلا واحدا كما قررناه وتقريره على محاذاة  
 شرحه ان يقال لو كان التعيين عارضا للوجود الواجب لكان عروضا لعلة  
 فمروضه اما ان يكون وجودا عاما او وجودا خاصا لا سبيل الى الاول والا لكان  
 الوجود عاما متعينا وهو محار فتعين ان يكون خاصا فاختصاصه اما ان يكون  
 بذلك التعيين فيكون علة ذلك التعيين عله خصوصية ذلك الوجود فيكون  
 الواجب المخصص معلولا وانه محال واما ان يكون بتعين آخر سابق  
 فيعود فيه الكلام وقوله من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة اشارة  
 الى ان قوله فاذا ان يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة لا يريد به  
 ما يعتبر فيه عدم العموم بل ما لا يعتبر فيه العموم حتى اذا عرض له التعيين  
 صار مخصوصا وقوله واغفل ذلك اشارة الى ما تعين به اى اشارة الى قول  
 الشيخ ما تعين به في قوله وان كان ما تعين به عارضا وبالجملة اشارة الى التعيين  
 العارض وقوله المذكور قبله محذور صفة لما تعين به والضمير في قبله راجع  
 الى قوله فان كان ذلك وفي قوله علة لخصوصية الوجود الواجب اشارة  
 الى ان ما في قول الشيخ لخصوصية ماله ذاته يجب وجوده موصولة لذاته  
 متعلق بقوله يجب وجوده اى لخصوصية الذي يجب وجوده لذاته وهو  
 الوجود الواجب قوله (والفاضل الشارح) قال الامام في تقرير ما ذكره  
 الشيخ او وجد واجب الوجود كان كل منهما مخالفا لآخر في تعيينه ومشارك  
 له في وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فكل منهما مركب  
 من الوجوب والتعين وعند ذلك يفرض الاقسام الاربعة التي في المقدمة  
 الاولى احدها ان يكون التعيين لازما للوجوب فايضا حصل الوجوب حصيل  
 ذلك التعيين فيكون واجب الوجود واحدا لا كثيرا واليه اشار بقوله  
 واجب الوجود المتعين ان كان تعيينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب  
 وجود غيره القسم الثاني ان يكون التعيين عارضا للوجوب وكل عارض  
 مفارق لا بدله من علة فيلزم افتقار كل من الواجبين في تعيينه الى علة منفصلة  
 وهذا يقتضي ان كانها حاول به اشار بقوله وان لم يكن تعيينه لذلك بل الامر آخر

عن الاشارة الى ان علة الوجود غير منحصرة فيما ذكر حيث قال فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا ﴿ فهو ﴾  
 واما ان كلمة قد لجزئية الوقت دون الحكم فقد عرفت جوابه مرارا وهو انها كثيرا ما تستعار لجزئية الحكم قال الشارح  
 في التجريد ان عدم قديريته لنفسه وفسر ومبناه قديريته لنفسه وقد يعرض لغيره وظل المنطقيون قد يكون سورا السلب

الجزئي وجزئية الحكم اما الجزئية الوقت او الوضع الى غير ذلك وعلى ما قررنا ندفع جميع ما اورده ههنا على الشارح  
فتأمل ( قال الشارح لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يقتصر الشيء اليها في كونه موجودا كالفصل والقسمة  
وبين علل يقتصر اليها ٢١١ \* في تحقق ذاته في الخارج والعقل ) اقول يظهر من هذا الكلام ان المراد

بعلية الشيء بالنسبة الى ماهية المعلوم  
ارعليته ليست باعتبار الوجود الخارجي  
فالعلية باعتبار الماهية اما باعتبار  
الوجود او باعتبار الوجود العقلي  
فقط كالجنس والفصل والجنس  
والفصل وان كانا متحدين مع الماهية  
في الذهن ايضا باعتبار نحو وجود  
عقلي متغاير ان ايضا بحسب  
نحو آخر من الوجود والعلية باعتبار  
هذا الوجود وان لم يكن الجزئية  
بهذا الاعتبار وان حمل كلامه على  
ان علية الجنس والفصل باعتبار  
احدهما بشرط لا شيء فلا شك انهما  
بهذا الاعتبار كانا مادة وصورة  
فكانا علة بحسب الوجود الخارجي  
ايضا والكلام الشيخ محمل آخر وهو  
ان المركب محتاج الى جزئه مع قطع  
النظر عن الوجود مطلقا بل هذا  
الاحتياج من حيث الذات وان كان  
مقاربا للوجود بخلاف الاحتياج  
الى الفاعل والغلبة فانه للاخراج  
من العدم الى الوجود فتأمل ( قال  
الشارح الشيخ لم يتعرض لذكر  
هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية )  
اقول لا شك ان المثلث والسريزه  
علل الماهية وان كان لا يطلق  
عليها لفظ المادة والصورة اصطلاحا  
فلم يصح قوله ان هذا القسم ليس له  
علل الماهية وايضا لم يصح ما يشعر به  
قوله حيث قال والاول يحتاج

فهو معلول القسم الثالث ان يكون الوجوب لازما للتعين وهو بط لما تقدم  
في المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما ل ماهية اخرى لكان  
معلولا لتلك الماهية فتقدم تلك الماهية بالوجود على الوجود وبالوجوب  
على الوجوب واليه اشر بقوله فان كان الوجود لازما لتعينه كالوجود  
لماهية غيره او صفة وانه محال القسم الرابع ان يكون الوجوب عارضا للتعين  
فيلزم احتياج كل من الواجبين في وجوده الى سبب منفصل وهو محال واليه  
اشار بقوله ولو كان عارضا فهو اولى بار يكون علة وعند هذا الكلام تم  
فساد الاقسام وبه يتم الدلالة واما قوله بعد ذلك وان كان ما يتعين به عارضا  
لذلك فهو علة فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثاني فان الذي جعلناه علة  
للتعين فاما ان يكون علة لتعينه الذي به صارت ماهيته مشخصة فيشذ  
يكون العلة علة تلخصوصية مالمذاته يجب وجوده وهو محال واما ان يكون علة  
لتعين آخر بعد التعين السابق وكلامنا في ذلك التعين السابق وباقي الاقسام  
محال هذا توجيه الامام ونقل الشارح انه قاله في آخر الدلالة وعند هذا تم  
فساد الاقسام الثلاثة الاحيرة وبه صح القسم الاول وهو نقل لا يساعد  
توجيهه عليه لانه قرر الاقسام على تقدير الواجبين فلا يكون القسم الاول  
صحيحا بل خلفا اللهم الا ان يقال هذا نقل كلامه على تقدير اصلاحه فان  
في توجيهه ذلك نظرا من وجهين احدهما ان تقدير الواجبين لا ينطبق  
على كلام الشيخ فانه لم يفرض الكلام الا في الواجب الوجود الواحد والآخر  
ان المقدمة القائلة كل واحد من الواجبين مركب مما به الاشتراك وما به  
الاختلاف مستدركة لتام الدلالة بدونها فغير الشارح تقرير دلالة بان  
حذف هذه المقدمة وفرض الكلام في الواجب الواحد فقال واجب الوجود  
المتعين اما ان يكون تعينه لازما لوجوب وجوده او عارضا او وجوبه لازما  
او عارضا او الاقسام الثلاثة الاخيرة باطلة فصح القسم الاول ثم اشار الى انه مع  
هذا اصلاح لا ينطبق على المتن اما الاول فلا توجيهه انما يتم لو كان في المتن  
وان كان واجب الوجود لازما لهيته وليس كذلك بل ما في المتن لانه ار كان  
واجب الوجود الخ واما ثانيا فلا نه لم يبق هناك قسم يحمل عليه وباقي الاقسام  
محال ثم اعترض بان الوجوب والتعين وصفان سايبان فلا يلزم من اشتراكهما  
في الوجوب واختلافهما في التعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما  
فان كل بسبطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة ثم سأل نفسه

في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله من عدم احتياجه اليه غيرهما اذ قد عرفت جواز الاحتياج في هذا  
القسم الى غيرهما كالاجزاء والحق ان يحمل المادة والصورة في كلام الشارح على ما تناول اجزاء الاغراض  
مستحبة وتشبيها وحديث تصير الاغراض المركبة كالثلاث والجواهر المركبة من الجوهر والعرض كالسريز داخلا

في القسم الثاني وحيث لا ورود لشيء أصلا لكن بخدشه انه اذا كان الامر كذلك فكما ان القسم الاول كان منقسما الى العرض والجوهر فكذا الثاني اذا كان البسيط ينقسم الى جوهر وعرض فكذا المركب نعم لم يتحقق التركيب من الاجزاء الخارجية في الاعراض بان يتحقق فيها ٣١٢ اجزاء كان بعضها متناسبا

لطبيعة الجنس فيؤخذ منها الجنس وبعضها منها سببا لطبيعة الفصل ما خوذ منها الفصل كما صرح به في الشفاء لكن الكلام ههنا في مطلق التركيب فتدبر ( قال المحسرات فصبر ورثه فاعلا بالفعل امر معلل بتلك الغاية ) اقول فيه بحث اذا لازم مما ذكره احتياجه كونه فاعلا الى الفاعلة القائية واما كون الغاية فاعلا لهذا الكون فلا يلزم اذ لم احتياجه الى الغاية من قبيل احتياجه الشيء الى شرطه بل كلامهم في بحث مبادئ افعال الحيوان على ما مر في تكملة النمط الثالث ما دل الى انها شرط بعيد حيث قالوا اذا تصور الفاعل حصول النفع او دفع الضرر فينبعث من ذلك التصور الشوق ثم ينبعث منه الارادة ثم ينبعث منه الحركة اذ معلوم ان تصور النفع ليس فاعلا للشوق ولا الشوق فاعلا للارادة وكذا الارادة بالنسبة الى الحركة فتأمل ( قال الشارح والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول الخ ) اقول من الظاهر ان الواجب عليه الغاية بالنسبة الى افعاله ليس باعتبار تصور صورته ذاته فليس عليه الغاية بحسب الماهية والوجود العقلي بل انما هي باعتبار وجوده العيني كما ان فاعليته كذلك ايضا فهو

قائلا هب ان الوجوب والتعين سلبى لكن لا بد ان يكون بين الوجوب والتعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين ويعود الالزام واجبا بان الامر السلبى عدم صرف ونفى محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتم وانت خير بان السؤال الاول انما يرد على المقدمة المستدركة وفي السؤال الثاني تغيير الدليل الى الاصلاح المذكور قال الشارح الوجوب وان كان امرا اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه بل في الوجوب الواجب وهو ليس بسلبى واما التعين فهو ثبوتى لان الطبيعة اذا تكثرت في الخارج فلا تخلو اما ان يكون تكثرها لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف اولامور غيرها ينضاف اليها فهي التعينات فيكون لها وجود في الخارج وايضا اذا وجدت الطبيعة في الخارج قاما ان يكون الموجود مجرد الطبيعة او هي مع امر آخر والاول محال والام يضح عليها التعدد لانها لو تعددت وهي هي تكون موجودة بعينها في موارد متعددة على احوال متضادة وانه محال باضرورة قوله ( لان تعينات الاشخاص ) لاشك ان مفهوم التعين وهو ما يتميز به الشيء ذهنا وخارجا مشترك بين التعينات اشتراك العارض بين المعروضات لا مشترك النوع بين افراده فتعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا يشترك في شيء اى في ذاتي فان كل تعين فهو بهويته مغاير لتعين آخر فانها لو اشتركت في ذاتي لم يكن تعينات قوله ( ولو كان التعين بالفرض ) هذا كلام على جواب الامام عن السؤال الثاني وتقرره ان يقال هب ان التعين والوجوب امران عديميان لكنهما ليسا عديميا محضا حتى لا تصح عليهما التعارض والتلزم وفرق بين العدمي والعدم والامور العدمية تصح ان تكون فصولا لامور موجودة كما يقال الانسان حيوان ناطق مائت والمائت عديمي فبالاولى جواز ان يكون عارضة او لازمة لا يقال المراد بالعدم المحض انه معدوم في الخارج والمعدوم في الخارج لا يصح ان يكون عارضا ولا لازما لانا نقول كل ماهية يلزمها سلب اغيارها ويعرضها سلب بعض احوالها المقارفة ولا شك ان ما ذكره الامام يندفع بهذا القدر لكن الحجة لا تتم على هذا التقدير لان اتمامها يتوقف على احتياجها الى العلة واذا كانا عديمين فكيف يحتاجان الى العلة قوله ( الواجب يساوى الممكنات ) هذا نقض اورده الامام على الدليل حسب توجيهه وهو انه لو تم الدليل لزم ان لا يكون الواجب موجودا لانه لو وجد

باعتبار هذا الوجود فاعل باعتبار انه مؤثر وعلة فاعلية واثبت تعلم ان هذا الواجب الاحتمال وهو كون ذات الفاعل علة لصفة فاعلية تجري في الحوادث ايضا الا شك ان الفاعلية صفة لا بد لها من علة ويجوز ان يكون صلتها ذات الفاعل من حيث الوجود الخارجى ويجوز ايضا ان يكون غير الفاعل وكانت العلة

باعتبار وجوده الخارجى لا باعتبار الماهية والتصوّز اذا عرفت هذا عرفت ما في كلام الشارح حيث كان مستقرا بتخصيص هذا الاحتمال في القسم الاول اللهم الا ان يقال انه كان نظرا الى الاغلبية وفيه تصرف وبما قررنا ظهر ان مدافع ما اورده الامام ﴿ ٣١٣ ﴾ اذ العلية الغائية لا يلزم ان يكون علة باعتبار التصور حتى يلزم تحقق الشعور

في الطبائع ولا امتناع في كون تلك الطبائع نفسها علة لصفاتها الفاعلية ولم يكن فاعليتها مستندة الى غيرها كالعلة القديمة فتأمل واما الجواب الذي ذكره الشارح فتعالف لما اشتهر من تقسيم المركبات الى المواليد حيث كان متصفاً في الشعور عن المعادن والنبات فكيف عن البسائط فتأمل (قال المحاكات احديهما ان لافعال الطبائع غايات) اقول يمكن ان يقال الغاية اعم من العلة الغائية قال المحقق الشريف قدس سره في حاشية شرح القاضي كل حكمة ومصلحة ترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته او فائدة من حيث ترتبها عليه فيختلفان اعتباراً ويعمان الافعال الاختيارية وغيرها واما القرض فهو ما لا جـله اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له وقال في حاشية المطالع اراد بالاعطاب السبابة الوجودية الخاصة وما يتبعها من الكمالات فانها على الدوام فائضة على الممكنات من ذلك الجواب المزعوم افعاله عن العمل الغائية والاغراض وان كانت مستتلة على حكم ومصالح لا تخصي وتسمى غايات هذا كلامه وعلى هذا القول اثبات الفاعل في افعال الطبائع لا يستلزم اثبات العلة الغائية حتى يلزم ان يكون لها شعور وتصور الا ان يثبت الامام

الواجب لكان مشاركالاً في الوجود ومخالفه في التعيين وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركباً بما به الاشتراك وما به الامتياز وحيث ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم هو الوجود يكون ذلك التعيين لازماً لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعيين هذا خلف وسفسطة واما بالعكس فيكون الوجود لازماً ومعلولاً ويعود المحال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت الحالات اجاب الشارح باننا لانسلم لزوم التركيب بما به الاشتراك وما به الامتياز فان امتياز وجود الواجب من سائر الوجودات بعدم عروض الماهية الذي لا يستلزم تركبه الا في العبارة فانه امر واحد الذات يعبر عنه بلفظ مركب وهو الوجود الغير العارض للماهية وكأنه منع لزوم التركيب واسنده الى انه انما يلزم ان لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتياً ثم ان سائلاً قال لا بد ان يكون ما به الامتياز ذاتياً له فانه لو كان عارضاً لزم ان يكون الواجب معروضاً للعارض وهو محال على مذهبكم فاجاب بمنع ذلك وانما يكون كذلك اولم يكن امر اعدامه او هو التجرد وهذا الجواب لا يدفع النقض اورود هذا المنع على اصل الدليل ولان الازام بان ما به الامتياز هو التعيين الذي هو ثبوت التجرد وانما اورده تنبيهها على فساد توجيه الدليل ثم حقق الجواب بان تعين وجود الواجب ليس بمقابل له حتى يصح التلازم والتعارض بينهما بل هو نفسه وفي قوله على ان الوجود ليس بطبيعة نوعية اشارة الى انه الجواب المحقق بقوله على والى جواب سؤال مقدر بقوله ليس بطبيعة نوعية وهو ان يقال تعين الوجود الواجب زائد على ماهية الوجود ما هيته الواجب هو الوجود فالخاصل في الخارج من ما هيته الواجب اما مجرد الوجود او هو مع شيء آخر لا سبيل الى الاول والالزم ان يكون مساوياً للممكنات من غير امتياز عنها فتعين ان يكون معه امر آخر وهو تعين والجواب ان حقيقة الواجب مجرد الوجود القائم بذاته وليس نفس الوجود المطلق فان الوجود المطلق ليس بطبيعة نوعية بل عارضا للوجود الخاص الواجب فيكون مغاير له في المفهوم الا انه صادق عليه وهذا كالبعد فانه على قسمين بعد قائم بذاته وبعد قائم بالغير وهو البعد الجسماني واطلاق البعد عليهما بالتشكيك فان قلت هب ان الوجود ليس بطبيعة نوعية لكن الوجود الواجب بطبيعة نوعية فيحصر في واحد فيعود الكلام في تلك الطبيعة الكلية فتقول قد سبق ان الواجب ليس له ماهية كلية

ان مرادهم من الغائية هي العلة ﴿ ٤٠ ﴾ الغائية فتأمل (قال المحاكات فان المادة لا تكون بالفعل الامع الصورة) اقول حمل صبرورة المادة مادة بالفعل على تحصيلها بالفعل لا على صبرورتها متصفة بوصف كونها مادة ومحملاً للصورة اذ حيث لا يلزم كون العلة الاولى علة لذات المبدأ بل انما يلزم اوصفها اى لكونها مادة

بعبارة والظاهر من كلام المتن والشرح عليها بالنسبة الى ذات كل مادة وضرة لكن ما ثبت فيما مر هو ان فاعل  
في القسم الثاني وان يكون علة لوصف في الجمع بين المادة والصورة الذي مرجعه وصف كون المادة محلا للصورة لانه  
الي العرض والحل المادة بالفعل ولهذا اورد في مثاله العرر ٣١٤ فان قلت صدر الشيخ هذا

مفصل بالاشارة مع ظهور الدعوى  
وبداهتها واورد الفصل الذي  
يليه بلفظ التنبيه مع ان كون  
الموجود متقسما الى الواجب والممكن  
موقوف على اثبات الواجب وكان  
عريضا في النظرية قلت اما الاول  
فقد اوجى الى توجيهه الشارح المحقق  
حيث خص العلية بالفاعلية حتى  
يحتاج الى ثقي ما عداه وبصير نظريا  
واما الثاني فالمراد من التقسيم التقسيم  
بحسب بادي النظر وبمجرد احتمال  
العقل لا التقسيم بحسب نفس الامر  
وحينئذ لا شك في ظهوره وعدم  
الاحتياج الى الدليل فتأمل ( قال  
المحققان والاول مستدرك لان الممكن  
لانفي به الاما لا يقتضي لذاته الوجود  
والعدم ) اقول كأن الامام حل  
الاقتضاء في تفسير الممكن والواجب  
والممتنع على معنى العلية والسببية  
على ما هو الظاهر من لفظ الاقتضاء  
فظاهر ان ليس مرادهم من الاقتضاء  
في مقام التقسيم ذلك المعنى والا يخرج  
الواجب تعالى الى مذهب الحكماء  
من تعريفه لوجب ويدخل في تعريف  
الممكن اذ الوجود في ذاته كان عين الذات  
فلا يتصور الاقتضاء بمعنى العلية  
بل مرادهم من الاقتضاء هو الصيرورة  
على ما ذكره بعض المحققين فيصير  
معنى الممكن ما لا ضرورة في وجوده  
ولا في عدمه ويكون موافقا للمشهور

بل هو الجزئي الحقيقي وهو الوجود المحض القائم بذاته قوله (فائدة) اعلم  
ان الطبيعة النوعية لا يخلو اما ان يكون تعيينها لازما لما هيته او لا يكون  
فان كان لازما يكون نوعها منحصرا في شخص وان لم يكن لازما يمكن  
ان يتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان مقتضى  
الطبيعة لا يتخلف او امل مغايرة لها ولا بد من شيء يقبل تأثير العلة وهو  
المادة سواء كانت هيولى كما في الصورة الجسمية او موضوعا كما في السواد  
المتعدد او متعلقا كما في النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او بسببها اي  
عوارض المادة كما في النطفة فان عوارضها الدموية تهوؤها لقبول  
الصورة العقلية ثم عوارضها بعدها للصورة اللحمية الى غير ذلك وههنا  
نظر وهو اننا لانسلم انه لا بد من وجود قابل لتأثير العلة وانما يكون لو كان  
التأثير وجوديا وهو ممنوع سلمناه لكن لانسلم ان القابل هو المادة فان اشخص  
العلوم يتعدد بحسب تعدد الذوات العاقلة وهي ليست مادية بل مجردات  
وسمعت الفضلاء حمله هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتأثير العلة  
سواء كان مجردا او غيره وعلى هذا يجوز ان يتعدد المفارقات اشخاصا ويقال  
انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة في اشخاص وبانها مجردة  
عن المادة قوله (واذا حصت هذه الفائدة مما ذكره بالعرض) لعل قائلا  
يقول هذه الفائدة لا تعلق لها بما قبلها وهو برهان التوحيد وما بعدها وهو  
نتيجة البرهان فلم ذكرها وهي اجنبية ههنا احاب الشارح بانه قد ذكر  
في الفصل المتقدم ان عين الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب في شخص  
واحد والا كان الواجب في تعيينه معلولا للغير فقد تبين من هذا ان الطبيعة  
النوعية ان كان التعيين لازما لها يتحصر نوعها في شخصها وان كان غير  
لازم كان معلولا لعل غير الذات فلا بد لها من قابل للتأثير فلما كانت هذه  
الفئة معلومة متقدمة من البرهان نبه عليها ههنا تنبيهها على انها فائدة  
جليلة وان حصلت بالعرض وقال الامام انما اورد هذه الفائدة لانها حجة  
خاصة في ان الواجب لا يجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان اشخص النوع  
انما يتعدد اذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة  
المتقدمة فعامتها في انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع او نوعا لاشخاص فانها  
تنفي ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لا شترتهما  
في الوجود واقتراحهما في التعيين فينقض بينهما الاقسام الاربعة المحالة

في تفسير الامكان بسلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم وملايما لما مر من الشيخ واما  
في الفصل السابق عليه على ما لا يخفى على الناظر فيه وحينئذ معنى كلام الشيخ ان الممكن ما لا ضرورة في وجوده  
ولا في عدمه ليس يصير موجودا من ذاته والا لكان وجوده ضروريا فتعين ان يكون وجوده من غير اذ من المحال ضرورة

ان يكون وجود الامن ذاته ولا من غيره والالزم الترجيح بلامرجح وهذا توجية حسن لا يحتاج الى تكلف اصلا فم  
لا يخفى ان هذا الكلام موقوف على انه لم يترجح احد طرفي الممكن من ذاته من غير ان يصل الرجحان الى حد الوجوب  
والشيخ لم يتعرض له ولعل ٣١٥ ﴿ هذا الاحتمال من مبدعات المتأخرين ﴾ قال المحاكات وان عني به

ان الاول مستلزم للثاني فاسؤل عما د  
لا في اراد الممكن للزوم استدراكه  
اقول انما يلزم الاستدراك لو اريد  
للزوم مع الالزم و لظاهر ان مراد  
الشارح من انه اشارة الى فساد القسم  
لثاني انه ذكر هذا واراد به لازمه  
وهو فساد القسم الثاني وحيث  
لا استدراك واما اعتراضه لا ترغده  
ايضا بان ليس مراده رحمه الله انه  
منطوق كلام الشيخ او مراده من قوله  
فانه ليس وجوده من ذاته اولى  
من عدمه بمعنى استحالة الترجيح بلا  
مرجح بعينه بل مراده ان في هذا  
الكلام اشارة لطيفة اليه على ان يكون  
ذلك دليلا على ما ذكر فكان هذا  
من قبيل الاشارة بالمدلول الى الدليل  
فما اذا كان المدلول بحيث ينتقل  
منه الى دليله كما في قضايا قياساتها  
معها فتأمل ( قال المحاكات وفيه  
نظر لانه ان اريد انه لا بد من شيء  
واحد) قول يمكن ان يقال نختار الشق  
الثاني فالمنع مندفع بان الكلام في العلة  
المستقلة والعلة المستقلة للجملة لا بد  
ان تكون علة لكل واحد من احادها  
اذ لو احتاج واحد منها الى غيره لا احتاج  
الجملة اليه ايضا بالضرورة فلم يكن  
ما فرضناه علة مستقلة علة مستقلة وفيه  
بحث لانه ان اريد ان العلة المستقلة  
للجملة لا بد ان يكون نفسها علة مستقلة  
لكل واحد من افرادها فغير مسلم  
كيف والجملة قد تحصل اجزاؤها على  
التدرج فينبذ لو كان العلة المستقلة

واما نقله ان الجملة المذكورة هي ان التعيين اذا كان عارضا الخ فهو ونقل غير  
مطابق على ان هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظاهر قوله ( واما  
الذي يقبل التكثر لذاته) اعني المادة فلا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر اعلم انه  
قد تكرر في هذا الكتاب ان تكثر المادة واختلافها لذاتها وليس كذلك  
فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها  
بحسب الصورة قطعا على ما اشرنا اليه في بحث اثبات الهوى والحق في الجواب  
ان تكثر المادة بحسب تكثر الصورة وتكثر الصورة ليس لتكثر المادة  
بل للمادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لو لا تغير  
المحلين لم يتغير الحالان كما انه لو لا تغير الحالين لم يتغير المحلان فالدور  
لازم فنقول هذا لا يستلزم توقف كل من التغيرين على الآخر بل التلازم  
بينهما كما في المتضامين قوله ( وافاد بقوله بحسب تعين ذاته) ان التعيين  
ليس زائدا لان معناه ان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعينه زائدا  
اذ التعيين انما يزيد على الذات اذا تكثر وفيه نظر لجواز ان يزيد التعيين  
ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما اذا كانت علة للتعين او لم يكن لكن  
يخصر في شخص اما لان المبدأ كاف في فيضائه كما في العقول او واحدة  
القابل كما في لافلاك قيل الذات اذا لم تكن مقولة على كثرة لم يشتركها  
غيرها في الماهية فاهيتها بخلافه بالحقيقة لسائر الماهيات فيكون الماهية  
متعينة متميزة بنفسها لا تحتاج الى شيء يميزها فتعينيها هو ذاتها المخالفة  
بالحقيقة لسائر الماهيات كما ان التعينات موجودة في الخارج ولا يتعين الا  
بذواتها وهذا الكلام انما يتم لو كان التعيين بسبب قطع المشاركة وهو  
بمنوع قوله ( اوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل  
وجود الواجب مقوما له) فيه نظر لان المراد بالقبالية اما الزمانية فلان سلم  
الملازمة فان من الجائز ان يلتم الواجب عن امور لم تقدم عليه بالزمان  
واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحد  
في قوله وكان الواحد منها مافائدة والشارح حلها على التقدم الزماني حيث  
قال والتركيب قد يكون من اجزاء يتقدم المركب اى لاشك ان اجزاء  
المركب مقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزماني فيمكن ان يتقدم كل واحد  
من الاجزاء على المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في السبر  
فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب

للجملة علة لكل واحد واحد يلزم تخلف المعول عن علته المستقلة ان اريد انها لا بد ان تكون علة مستقلة لكل  
واحد من احادها بعينها او مستقلة على علة احادها فسلم لكن نقول يتحقق في الجملة بجزء هو كذلك وهو  
ما فوق المعول الاخير الى غير النهاية فانه علة مستقلة للجزء الاخير والكل ايضا انما يجيء المول الاخير توجد

ومحلا للصورة والظاهر من كلام المتن والشرح عليها بالنسبة الى ذات كل مادة وصورة لكن ما ثبت فيها من هو ان فاعل  
الركب لا بد ان يكون علة لوصفها الجمع بين المادة والصورة الذي مرجعه وصف كون المادة محلا للصورة لانه  
علة لوصف المادة بالفعل ولهذا اورد في مثاله السرر ٣١٤ فان قلت صدر الشيخ هذا

المتصل بالاشارة مع ظهور الدعوى  
وبداهتها واورد الفصل الذي  
يليه بلفظ التشبيه مع ان كون  
الموجود منقسما الى الواجب والممكن  
موقوف على اثبات الواجب وكان  
عريضا في النظرية قلت اما الاول  
فقد اوصى الى توجيهه الشارح المحقق  
حيث خص العلية بالفاعلية حتى  
يحتاج الى نفي ماعداء وبصير نظريا  
واما الثاني فالمراد من التقسيم التقسيم  
بحسب بادي النظر وبمجرد احتمال  
العقل لا التقسيم بحسب نفس الامر  
وحينئذ لا شك في ظهوره وعدم  
الاحتياج الى الدليل فتأمل ( قال  
المحققان والاول مستدرك لان الممكن  
لانفي له الا ما لا يقتضي لذاته الوجود  
والعدم ) اقول كان الامام حل  
الاقتضاء في تفسير الممكن والواجب  
والممتنع على معنى العلية والسببية  
على ما هو الظاهر من لفظ الاقتضاء  
فظاهر ان ليس مرادهم من الاقتضاء  
في مقام التقسيم ذلك المعنى والا يخرج  
الواجب تعالى الى مذهب الحكماء  
من تعريف لوجب ويدخل في تعريف  
الممكن اذ الوجود فيه لما كان عين الذات  
ولا يتصور الاقتضاء بمعنى العلية  
بل مرادهم من الاقتضاء هو الصيرورة  
على ما ذكره بعض المحققين فيصير  
معنى الممكن ما لا ضرورة في وجوده  
ولا في عدمه ويكون موافقا للمشهور

بل هو الجزئي الحقيقي وهو الوجود المحض القائم بذاته قوله ( فائدة ) اعلم  
ان الطبيعة النوعية لا يخلو اما ان يكون تعيينها لازما لما هيته او لا يكون  
فان كان لازما يكون نوعها منحصرا في شخص وان لم يكن لازما امكن  
ان يتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان مقتضى  
الطبيعة لا يختلف اولامل مغايرة لها ولا بد من شيء يقبل تأثير العلل وهو  
المادة سواء كانت هيولى كما في الصورة الجسمية او موضوعا كما في السواد  
المتعدد او متعلقا كما في النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او بسببها اي  
عوارض المادة كما في النطفة فان عوارضها الدموية تهوؤها لقبول  
الصورة العقلية ثم عوارضها تعددها للصورة اللحمية الى غير ذلك وههنا  
نظر وهو اننا لانسلم انه لا بد من وجود قابل لتأثير العلل وانما يكون لو كان  
التأثير وجوديا وهو ممنوع سلمناه لكن لانسلم ان القابل هو المادة فان اشخاص  
المعلوم يتعدد بحسب تعدد الذوات المقابلة وهي ليست مادية بل مجردات  
وسميت الفضلاء جملة هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتأثير العلل  
سواء كان مجردا او غير وعلى هذا يجوز ان يتعدد المفارقات اشخاصا ويقال  
انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة في اشخاص وبانها مجردة  
عن المادة قوله ( واذا حصلت هذه الفائدة مما ذكره بالعرض ) لعل قائلا  
يقول هذه الفائدة لا تعلق لها بما قبلها وهو برهان التوحيد وما بعدها وهو  
نتيجة البرهان فلم ذكرها وهي اجنبية ههنا احاب الشارح بانه قد ذكر  
في الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصرا الواجب في شخص  
واحد والا لكان الواجب في تعينه معلولا للغير فقد تبين من هذا ان الطبيعة  
النوعية ان كان التعين لازما لها ينحصر نوعها في شخصها وان كان غير  
لازم كان معلولا لعلل غير الذات فلا بد لها من قابل للتأثير فلما كانت هذه  
الفئة معلومة متقدمة من البرهان نيه عليها ههنا تنبيهها على انها فائدة  
جليلة وان حصلت بالعرض وقال الامام انما اورد هذه الفائدة لانها حجة  
خاصة في ان الواجب لا يجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان اشخاص النوع  
انما يتعدد اذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة  
المتقدمة فعامتها في انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع او نوعا لاشخاص فانها  
تنفي ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لاشتراكهما  
في الوجود واقتراحهما في التعين فيفرض بينهما الاقسام الاربعة المحالة

في تفسير الامكان بسلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم وملاهما للامر من الشيخ واما  
في الفصل السابق عليه على ما لا يخفى على الناظر فيه وحينئذ معنى كلام الشيخ ان الممكن ما لا ضرورة في وجوده  
ولا في عدمه ليس يصير موجودا من ذاته والا لكان وجوده ضروريا فتعين ان يكون وجوده من غير اذ من المحال ضرورة

ان يكون وجود الامن ذاته ولا من غيره والا لزم الترجيح بلامرجح وهذا توجية حسن لا يحتاج الى تكلف اصلا ثم لا يخفى ان هذا الكلام موقوف على انه لم يترجح احد طرفي الممكن من ذاته من غير ان يصل الرجحان الى حد الوجوب والشئ لم يتعرض له ولعل ٣١٥ \* هذا الاحتمال من مبدعات الآخرين ( قال المحاكات وان عني به

ان الاول مستلزم للثاني قاله اول ما قد لار في اراد الممكن للمزوم استداركه ) اقول انما يلزم الاستدراك لو اراد للمزوم مع اللازم واظهار ان مراد الشارح من انه اشارة الى فساد القسم لثاني انه ذكر هذا واراد به لازمه وهو فساد القسم الثاني وحينئذ لا استدراك واما اعتراضه لا ترفع دفع ايضا بان ليس مراده رحمه الله انه منطوق كلام الشيخ او مراده من قوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه بمعنى استحالة الترجيح بلا مرجح بعينه بل مراده ان في هذا الكلام اشارة لطبقة اليه على ان يكون ذلك دليلا على ما ذكر فكان هذا من قبيل الاشارة بالمدلول الى الدليل فيما اذا كان المدلول بحيث يتقبل منه الى دليله كما في قضايا قياساتها معها فتأمل ( قال المحاكات وفيه نظر لانه ان اريد انه لا بد من شئ واحد ) اقول يمكن ان يقال نختار الشق الثاني فالنوع مندفع بان الكلام في العلة المستقلة والعلة المستقلة للجملة لا بد ان تكون علة لكل واحد من احادها اذا واحتاج واحد منها الى غيره لا احتاج الجملة اليه ايضا بالضرورة فلم يكن ما فرضناه علة مستقلة علة مستقلة وفيه بحث لانه ان اريد ان العلة المستقلة للجملة لا بد ان يكون نفسها علة مستقلة لكل واحد من افرادها فغير مسلم كيف والجملة قد تحصل اجزاؤها على التدرج فحينئذ لو كان العلة المستقلة

واما نقله ان الجملة المذكورة هي ان التعيين اذا كان عارضا الخ فهو ونقل غير مطابق على ان هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظاهر قوله ( واما الذي يقبل التكرار لذاته ) اعني المادة فلا يحتاج في ان يتكرر الى قابل آخر اعلم انه قد تكرر في هذا الكتاب ان تكثر المادة واختلافها لذاتها وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعاً على ما اشرنا اليه في بحث اثبات الهيولى والحق في الجواب ان تكثر المادة بحسب تكثر الصورة وتكثر الصورة ليس لتكثر المادة بل للمادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لو لا تغاير المحلين لم يتغاير الحالان كما انه لو لا تغاير الحالين لم يتغاير المحلان فالدور لازم فنقول هذا لا يستلزم توقف كل من التغايرين على الآخر بل التلازم بينهما كما في المتضامين قوله ( وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ) ان التعيين ليس زائدا لان معناه ان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعينه زائدا اذا تعين انما يزيد على الذات اذا تكررت وفيه نظر لجواز ان يزيد التعيين ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما اذا كانت علة للتعين او لم يكن لكن ينحصر في شخص اما لان المبدأ كاف في فيضائه كما في العقول او واحدة القابل كما في الافلاك قيل الذات اذا لم تكن مقولة على كثرة لم يشاركها غيرها في الماهية فاهيتها بخلافه بالحقيقة لسائر الماهيات فيكون الماهية متميزة متميزة بنفسها لا تحتاج الى شئ يميزها فتعينها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات كما ان التعيينات موجودة في الخارج ولا يتعين الا بذواتها وهذا الكلام انما يتم لو كان التعيين بسبب قطع المشاركة وهو ممنوع قوله ( اوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل وجود الواجب مقوما له ) فيه نظر لان المراد بالقبالية اما الزمانية فلان سلم الملازمة فان من الجسأ ان يلتم الواجب عن امور لم يتقدم عليه بالزمان واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحد في قوله وكان الواحد منها ما فائدة والشارح جعلها على التقدم الزماني حيث قال والتركيب قد يكون من اجزاء يتقدم المركب اى لاشك ان اجزاء المركب مقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزماني فيمكن ان يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في السرير فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب

للجملة علة لكل واحد واحد يلزم تخلف المعاول عن علة المستقلة هو ان اريد انها لا بد ان تكون علة مستقلة لكل واحد من احادها بعينها او مشتملة على جملة احادها فسلم لكن نقول يتحقق في الجملة جزء هو كذلك وهو ما فوق المعاول الاخر الى غير النهاية فانه علة مستقلة للجزء الاخير وللكل ايضا انما يجيبه المول الاخير توجد

الجملة ولا يحتاج الجملة بعد ذلك الى تأثير آخر ومشتل على كل واحد آخر غير المعلول الاخير واما ان الفاعل صدوه من اقسام العلة الخارجة فكيف يعد جزءاً ظاهر الفساد اذ الكلام في ان المؤثر في الكل لا يجوز ان يكون جزؤه وهو اول الكلام ولا ينافي ذلك ان يعتبر في مفهوم الفاعل اصطلاحاً ٣١٦ كونه خارجاً لان هذا منى على ان

المؤثر لا يكون جزءاً والتفصيل انه ان اريد بجملة الجملة الفاعل المستقل فختار انها جزء الجملة وهو ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية وعلة ما فوق ما فوق المعلول الاخير فيه الى غير النهاية وهكذا وان اريد العلة التامة بمعنى جميع الموقوف عليه فختار انها عين الجملة اذ العلة بهذا المعنى لا يلزم ان يكون مقدمة على المعلول بل قد يتأخر عنه كما في المعلول المركب على ما هو المشهور وقد يكون عين المعلول كالجملة من الواجب تعالى والعقل الاول فتأمل (قال المحاكات فتسلسل الممكنات انما يكون محالاً لو كان احادها موجودة معاً) اقول هذا الكلام يدل على تصور ان بناء الكلام على ابطال التسلسل وهو الظاهر من الكلام المنقول عن الامام في الشرح ايضا وصرح به الامام في شرحه وليس كذلك اذ ليس بناء الكلام الا على فرض تحققه وتسليمه واثبات المطلوب منه وقد اوصى اليه الشارح حيث قال بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه وكلام الشيخ والشارح في هذا الفصل والفضل الذي كاشر هذا لهذا صريح في ان المطلوب ليس الا اثبات الوجود الخارج عن التسلسل وانه واجب الوجود على تقدير التسلسل واما ان وجود هذا

ضرورية ان الجزء الاخير معه بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من العناصر لابد ان يكون له صورة نوعية او مزاج وهما معه بالزمان اجيب بانه فرض المركب من العناصر دفعة تركب شيء مع شيء فزال السؤال لان لكن منع الملازمة باق والحق في الجواب ان المراد القلبية الذاتية واما تريد الشيخ فلا خلافهم في ان الجزء الاخير مع المركب بالذات او قبله بالذات ولما لم يكن ههنا موضع تحققه ردد فيه قوله (والانقسام قد يكون بحسب الكمية) قسم الانقسام الى ثلاثة اقسام وفي بيان الحصر وجوه فان الانقسام اما الى اجزاء عقلية وهو الانقسام بحسب الماهية كالانقسام النوع الى الجنس والفصل او خارجية ولا يخلو اما ان تكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة وهو الانقسام في المعنى كما في الجسم الى الهولي والصورة او نقول الانقسام اما بحسب العقل او بحسب الخارج ولا يخلو اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام في الكم او بالفعل وهو الانقسام بحسب المعنى اى بحسب الحقيقة الى حقائق مختلفة فان حقيقة الجسم ينقسم الى الهولي وهى معنى والصورة وهى معنى فارقلت يرد على الوجه الاول ان الانقسام الكمي ليس الى الاجزاء لانه اذا طرأ الانقسام انعدم الكم وحصل كميات اخرى ليست اجزاء للكم الاول وعلى الوجه الثاني الانقسام في الكم المنفصل فانه انقسام بالفعل وليس بالمعنى بل بحسب الكم فنقول اقسام الكم وان لم يكن اجزائه بحسب الحقيقة الا انه يطلق عليها الاجزاء تسامحا حتى يقال انها اجزاء تحصل بعد حصول الكل فالمراد بالاجزاء التي هي مورد القسمة ما يقال لها اجزاء سواء كان بالحقيقة او لا وعلى هذا قوله كما للمنتصل الى اجزائه المتشابهة ولا نسلم ان انقسام الكم المنفصل ليس في المعنى فان انقسامه ليس الى الكميات بل الى الوحدات وهى معان والواضح في القسمة ان يقال الانقسام اما الى امور عقلية كالركب من الجنس والفصل او الى امور خارجية فاما ان تكون متشابهة كما في الكم المتصل والتفصل فان العشرة لا يتركب من الستة والاربعة بل من الوحدات وهى متشابهة او غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى قوله (وكل واحد من التركيب والانقسام يقضى ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له الى آخره) ههنا انظار احدها ان هذا انما يتم لو كان

الموجود كان منافيا لتحقيق التسلسل فشيء آخر لا يتعلق الفرض به ولم يتعرض له الشيخ والعجب متقسما ان الامام بعد ما صرح في شرحه بان المطلوب ابطال التسلسل قرر الاستدلال على وجه جميل النتيجة وجود الامر الخارج لا بطلان التسلسل وهذا منه عجب والشارح الحق لم يؤخذ عليه بهذا ولا يجب ان يخطئ له ايضا

فهذا منه عجب في عجب في عجب وعلى هذا كان طريق السؤال ان يقال اذا تعاقبت الامور المتساوية لم يتحقق جملة موجودة حتى يحتاج الى غلة خارجية فتأمل (قال المحاكات وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة يثبت ايضا على تقدم ﴿ ٣١٧ ﴾ السبب على المسبب بالزمان) اقول تقدم العلة بالزمان على المعلول بان يكون التأثر والايحاد حين وجودها

يتصور على وجهين احدهما ان لا ينعدم العلة بعد لايجاد بل يبقى معه في جميع مراتب المعلولات وكذلك معلول بالنسبة الى معلوله ولا يخفى انه حينئذ لا يذهب الدليل اذ يتحقق سلسلة موجودة ما وثانيهما ان ينعدم العلة بعد الايجاد وهذا بعينه بقاء المعلول بعد انعدام علته والدليل انما يتوقف تمامه على نفيه لا على ثبوتها بجماعة ويقارنه وهو التقدم الزماني اذ التقدم الزماني يتحقق في الصورة الاولى مع صحة اقامة الدليل فلم ان تمام الدليل لا يتوقف على نفي التقدم الزماني بل على عدم بقاء المعلول بعد انعدام العلة وبناء كلام الشارح رحمه الله على ان الدليل انما يتوقف على امرين احدهما ان المعدوم لا يؤثر في الوجود وثانيهما انه لا يبقى المعلول بعد انعدام علته اذ لو ثبت لحصل جملة موجودة معا وتم الدليل ولما كان ظاهر كلام الامام لا يلائم الجمل على الثاني حله على الاول ثم لمسا كان احد انواع التقدم الزماني يتحقق في صورة بقاء المعلول بعد انعدام العلة وكان مقارنا له ملازماته فلا يبعد كل البعد ان يحمل التقدم الزماني على ما يقارنه ويلزمه اشار الى ان مراد الامام هو هذا ويؤيد ان ما ذكر في اول الخط الخامس

منقسم بالفعل اما اذا كان منقسما بالقوة كما في الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه وقوله فان الجزء ليس بالكل متقضى بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع في الخارج وكذلك لانقسم ان الواجب لو كان ملتزما من اجزاء كانت متقدمة عليه وانما يكون كذلك اولم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متقدمة في الوجود مع الشيء وكذلك قوله ولا في الكم الى اجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركب الواجب الوجود كونه لا ينقسم في الكم اذ لا تركيب فيه ويمكن دفع هذه الاسئلة بان المدعى ليس الا نفي التركيب من الاجزاء الخارجية ونفي الانقسام في المعنى والكم على ما صرح به الشيخ في قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وما نفي لانقسام بحسب الماهية الى الجنس والفصل فسيجيء في فصل آخر والمراد بالكم المفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء ويلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكم ولو اراد به الكم المتصل فله وجه لانه لو انقسم به يلزم ان يكون مركبا من الهوى والصورة واما قوله او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الى قوله كان الواحد من اجزائه يعني الماهية فهو اشارة الى فائدة الترتيب في قوله وليكان الواحد منها او كل واحد منها وهو ايضا غير مستقيم لانه على تقدير تركبه من الماهية والوجود يكون كل واحد منها متقدما عليه لا الماهية فقط وقال الامام في بيان ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وهو ظاهر وثانيها ما يتقدم عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهوى والصورة والصورة متقدمة على الجسم والهوى مع الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهي الجسم قال الشارح الهوى في الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فان هوى الماء اذا صارت هواء يكون متقدمة على الهواء قطعاً بالزمان فضلا عن الذات وهذا ليس بشيء فان التمثيل لا يجب ان يكون بجميع الافراد فلعل المراد بالهوى هوى الافلاك نعم يرد عليه انه ان اراد التقدم الزماني فالصورة لا تتقدم على الجسم بالزمان او التقدم الذاتي فالهوى ايضا متقدمة على الجسم لامعه واما قوله فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة او لا فقد قال فيه بعض الاساتذة انما لم يقل على ما هو الصورة حتى يشتمل الصورة وغيرها كما في السرير وفيه نظر لان التقدم بالذات

هو اثبات ان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مستحيل لان تقدم العلة على معلوله بالزمان غير جائز فتأمل (قال الشارح فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية) اقول اورد عليه ان دعوى الاولوية ممنوعة بل نقول ذلك البعض اولى بالطبيعة والقياس الى الجملة وعلة علة جزئها الذي هو ذلك البعض وبالنسبة الى الجملة

علة بعيدة كيف ولو صح ان علة العلة اولى بالعلة فيلزم ان يكون العلة البعيدة اولى بالعلة بالنسبة الى مطول معلوله هذا  
خاف على اننا نقول لما ثبت ان العلة المستقلة للجملة لابد ان تكون علة مستقلة لكل واحد واحدا ومشتتة على علة كل  
واحد فافوق المعلوم الاحتمال غير النهاية كان اولى ٣١٨ \* بالعلة للجملة ( قال المحاكات

واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشفاء  
هكذا كل ما هو معلول وعلة (٣) اقول  
فان قلت هذا الدليل منقوض بالصورة  
التوعية المتعاقبة وبالحوادث اليومية  
المتعاقبة المتسلسلة لجر يانه فبهم اقلت  
لما كانت الجملة في هذه الصورة ليست  
موجودة بل الموجدية انما هو واحد  
منها فلا يمكن طلب علة للجملة بل انما  
يطلب في كل وقت ما هو علة واحد  
منها موجود في ذلك الوقت والكلام  
يعد محل النظر لان تلك الجملة وان  
لم تكن موجودة في آن واحد لكنها  
موجودة في مجموع ذلك الزمان  
الغير المنتهي وكما ان الموجود المجمع  
الاجزاء يحتاج الى علة لكونها ممكنة  
او ممكنات كذلك المجموع المتعاقب  
الاجزاء يحتاج اليها لذلك فتأمل ثم  
اقول حاصل دليل الشيخ يرجع الى  
انه لما كان كل واحد واحد وسطا  
بين علتين خارجين فالجميع كذلك  
وادي ان حكم المجموع ههنا  
لم يخالف حكم الاحاد وان كان  
قد يخالفه فيثبت لابدان يكون للمجموع  
وسطا بين طرفين خارجين عنه ولما  
فرض عدم التناهي لم يتحقق طرف  
خارج عنها فلا يرد ان المجموع وسط  
بين طرفين هما جزا السلسلة وذلك  
المعلول المحض المفروض ولا يتم لا يخفى  
ان هذا الدليل من الشيخ دليل ابطال  
التسلسل على ما لا يخفى والمذكور

لازم وقال بعضهم المراد ان لا يذكر في المثال الهولي ولا الصورة لانهما  
متقدمتان على الجسم بل يذكر في المثال ما هو كالصورة فان الهيئة  
اللاحقة للسريير مع السريير وليس الصورة بل كالصورة وفيه ايضا نظر  
لان الهيئة السريرية ان لم تكن جزأ من السريير فقد خرجت عن التمثيل  
وان كانت جزأ كانت مقدمة عليه بالذات قوله (ان قيل لعل الماهية)  
هذا سؤال على البرهان المذكور وتقريره ان يقال هب ان الماهية المركبة  
ممكنة لكن لانسلم ان هذا الامكان يتنافى وجوبها وانما يكون كذلك  
لولا يمكن اجزاؤها واجبة لادله من يسان وفيه نظر لان الامكان بالذات  
يتنافى الوجوب بالذات قطعا ويمكن ان يقال في توجيهه لانسلم ان الماهية  
المركبة لا تحتاجها الى اجزائها ممكنة وانما يكون كذلك لولا يمكن اجزاؤها  
واجبة فانها اذا كانت اجزاؤها واجبة كان وجودها لا يتوقف الا على  
اجزائها فهي بالنظر الى ذاتها تستحق الوجود فهي واجبة الوجود  
والحاصل اما لانسلم ان كل محتاج الى الغير ممكن وانما يكون كذلك لو كان  
ذلك الغير شيئا خارجيا اما اذا كان من اجزائه فلا يجاب بان اجزائه  
ان كانت ممكنة يلزم الحلف والا فان كان كل منها واجبا يلزم تعدد  
الواجب او بعضها فهو الواجب والباقى معلول واعلم ان هذا التوجيه  
وان كان منتظما الا انه لا ينطبق على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة  
للافتقار الى اجزائها فهو اعتراف بالامكان فكيف ينمسه قوله (كل  
ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير  
مقوم له في ماهيته) قال الامام لافرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين  
قولنا غير مقوم لمماهية وحيث لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق  
ويصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزأ من ذاته لم يكن الوجود جزأ  
من ذاته فقال الشارح المراد بقوله ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته  
ما لا يكون الوجود ذاتيا له اعم من ان يكون نفس الماهية او جزأ لها واليه  
اشار بقوله على ما اعتبرنا قبل اى في المنطق ومعنى قوله غير مقوم لماهية  
انه لا يتوقف عليه ماهيته بل يكون عارضا له فصل القضية ان ما لا يكون  
الوجود ذاتيا له يكون الوجود عارضا له وكل ما يكون الوجود عارضا له  
يكون وجوده عن غيره فينتج ان كل ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون  
وجوده عن غيره وينعكس بعكس النقيض الى كل ما لا يكون وجوده

ههنا على ما عرفت هو دليل اثبات الواجب على تقدير تسليم تحقق التسلسل فالبرهانان \* عن \*  
لا يشتركان في الدعوى فنقله ههنا لا يتخلو عن ركازة ( قال المحاكات نعم يرد ان يقال لافرق بين الماهيتين في المفهوم )  
اقول يمكن ان يقال لعل هذا اصطلاح منهم والفرق انما هو في الاصطلاح لا في الهيئة ( قال الشيخ قال الفاضل

الشارح لما كان امتناع ~~ككون~~ بوضوح الاحاد علة للجملة الخ ) اقول فيه بحث لانه تبين فيما سبق بقوله الشيخ واما ان تقتضى علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض الخ ( قال المحاكات وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة ٣١٩ \* العلة التي استند اليها كل الخ ) اقول اراد رحمه الله بالعلة المطلقة

على ما هو الظاهر العلة المستقلة فلا يخبر لان العلة المستقلة للجملة لا بد ان يكون علة مستقلة لكل واحد من احادها اذ لو استند شيء من احاده الى غيره لاحتاج الجملة اليه بالضرورة فيمكن ما فرضناه مستقلا مستقلا بايجاد الجملة هذا خلف واما العلة بالحقيقة في قوله لم يكن علة للجملة بالحقيقة لو لم يكن المراد ههنا العلة المستقلة كان هذا الكلام في محل المنع اذ علة الجزء المطلق علة للجملة لا محالة في الجملة حقيقة لا مجازا واو كان المراد منها العلة المستقلة يرجع الى ما ذكره الشارح فتأمل ( قال الشارح والقسم الاول يقتضى احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ) اقول كون الواجب طرفا للسلسلة الغير المتناهية الغير المشتملة على علة محضة وان كان منافيا لعدم تناهيها الا انه لازم على فرض تحققها ويلزم حينئذ بطلان عدم التناهي لكن ليس بناء الدليل عليه على ما عرفت ( قال المحاكات ويرد عليه انه لو كان المراد ذلك لكان قوله اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها الخ ) اقول الشارح رحمه الله لم يجعل المطلوب في هذا المقام مجرد وجود الواجب على ما فهمه به بل كونه تعالى منتهى كل سلسلة على ما صرح به آخر ما وافقا لما ذكره الشيخ حيث قال فاذا نزل كل

عن غيره يكون الوجود ذاتيا له نضمه الى قولنا واجب الوجود لا يكون وجوده عن غيره لينتج ان واجب الوجود يكون الوجود ذاتيا له فاما ان يكون الوجود جزءا له او نفس ماهيته لاسيما الى الاول لما تقدم من نفي التركيب فتعين ان يكون الوجود نفس الماهية وهو قولهم الواجب الوجود هو الوجود البحت واما قوله لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل فهو جواب لما يقال دل كلام الشيخ على ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب وهو مناف لما ذهبتم اليه من انه خارج عن ماهيته لازم لها وجوابه ان الخارج اللازم للوجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك واما الداخل فهو الوجود الخاص فلا منافاة واقول لم يطلق الشيخ في هذه المواضع اللفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصيته اصلا على انا لانك في ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والسبوت اولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص بالنسبة الا كونه وتحقيقه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له وايضا لو كان الوجود المطلق مارضا للوجودات الخاصة ومن الضروري المغاربة بين معنى العارض ومعنى المعروض فيكون اطلاق الوجود على العارض والمعروض بالا شراك اللفظي فان قلت او كان الوجود المطلق ذاتيا للوجود الخاص فهو واما ان يكون جزء الواجب او نفسه واما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه محال لما سبق فنقول الوجود ليس بكلي وان كان مطلقا فتأمل في هذا المقام فانه لا يعرفه الا الراسخون في العلم قوله ( كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس ) يريد ان يبين ان واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني اما انه ليس بجسماني فلان واجب الوجود بذاته لا يجب بغيره وكل جسماني يجب بغيره واما انه ليس بجسم فلوجهين احدهما ان واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وكل جسم ينقسم في المعنى وفي الكم والثاني ان واجب الوجود ليس له مشاكل من نوعه وكل جسم فله مشاكل من نوعه هذا هو البيان الواضح والشارح غير ترتيب المقدمات وزاد فيها ملاحظة للمتن وتقريره ان واجب الوجود ليس بممكن معلول وكل جسم وجسماني فهو ممكن معلول اما ان كلي جسماني فهو ممكن فلانه يجب بالغير لا بذاته قال الامام قوله كل متعلق

سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وحينئذ لاشك في مدخلية الفصلين في اثبات المطلوب واما الفصل السابق عليهما وهو قوله كل علة جملة هي غير شيء من آحادها الخ فيحتاج اليه بيان ان كل سلسلة مرتبة من علل ومطلوبات لم يكن فيها علة غير مطلوبة يكون الواجب طرفا لها لانه اذا ثبت

احتياجها الى علة خارجة وثبت في ذلك الفصل ان العلة الخارجة علة لكل واحد من اساطر السلسلة لزم  
كون تلك العلة الخارجة طرفاً لتلك السلسلة لا محالة وحيث لا يلزم الفاصلة بين المطلوب ومقدماته وهى  
ما حله صاحب المحاكمات كلام الشارح حيث جعل المطلوب ٣٢٠ وجود الواجب يصير الفصلان

الاخير ان على توجيهه مستدركا  
فأمر (قال المحكمات ضرورة ان كل  
واحد منهما موجود والمجموع ليس  
بموجود) اقول استلزام الشيء  
لامر لا يقتضى ان يكون المرزوم اذا  
وجد وجد اللازم معه كيف والتأهى  
من اللوازم الخارجية للجسم مع ان  
الجسم موجود في الخارج دونه وايضا  
لوازم الماهية كالزوجية بالقياس  
الى الاربعة اعتبارية وليست متصلة  
في الوجود على ما صرحوا به والامتنع  
اتصاف الماهية بها في الذهن  
اذ من الضروري ان كل صفة  
من شأنها الوجود في الخارج امتنع  
اتصاف الشيء بها الوجودها فهو  
بحسب الخارج على ما ذكره كثير  
من اجلة التأخرين ومن المعلوم ان  
الاتصاف الذهني ليس بحسب  
الوجود الخارجى للصفة واوقبل  
تلك الاشياء مستلزما لوجودها  
ضرورة عدم جواز انفكاك الوجود  
عن الشيء فانه الاختلاف مستلزم  
للملح الاتفاق لكان اخصر وأوضح  
في السؤال والحق في الجواب ان يقال  
كلامه رحمه الله مبني على ان الوجود  
ليس بلازم للشيء لانهم فسروا  
اللازم الخارجى بما يكون عروضه  
مستندا الى خصوص الوجود الخارجى  
واللازم الذهني بما يستند عروضه  
الى خصوص الوجود الذهني وتسمى

الوجود بالجسم المحسوس يجب به يقتضى ان يكون الاعراض واجبة  
بالجسم الذى هو محلها وهذا خطأ لان الاعراض وان كانت محتاجة  
الى الجسم لكنها لا يجب به بل بسائر الاسباب ولو كانت واجبة به  
لا ستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام اجاب الشارح بان ما يتعلق  
وجوده بالجسم اما ان يتعلق به فقط فيجب به قطعاً او به وبغيره واذا  
وجب به وبغيره يصدق ان يقال انه يجب به فلا استدراك واما ان كل  
جسم فهو ممكن فلو جهن الاول ان كل جسم منقسم في الكم والمعنى  
واجب الوجود غير منقسم فيهما فلا شيء من الجسم يوجب الوجود  
بل يمكن الوجود ويمكن ان يقال كل منقسم في الكم والمعنى مركب وكل  
مركب ممكن فكل جسم ممكن الثاني ان كل جسم يوجد جسم آخر  
من نوعه باعتبار ماهيته ان كان له نوع متعدد الاشخاص او باعتبار الجسمية  
ان لم يكن له نوع لما سبق من ان الجسم طبيعة نوعية ومحصله ان كل  
جسم يوجد شيء آخر من نوعه وكل ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو  
معول لما ثبت ان الطبيعة المتعددة في الخرج يكون معولاً لان تعددها  
لا يكون لذاتها بل لغيرها فكل جسم معول وقوله معنى لفظ الا ناقص  
لمعنى التنى معناه ان الاستثناء مفرغ من غير نوعه وفيه معنى التنى  
فيكون تقدير الكلام ان كل جسم فسجد جسم آخر من نوعه او مما ليس  
من نوعه الا باعتبار جسميته فانه من نوعه بهذا الاعتبار ولما استنتج  
الشيخ من المقدمات التى ذكرها ان كل جسم محسوس وكل يتعلق به  
معول علم ان كبرى القياس الاول هذه القضية فلهذا زيد في المقدمات  
والا كان ما ذكرناه كافياً قوله (يريد في التركيب بحسب الماهية) تقرير  
الدليل ان الواجب ماهية الوجود وكل شيء سواء ليس ماهيته الوجود  
فان كل شيء سواء ممكن الوجود فهو يقتضى امكان الوجود ولو كان  
ماهية الوجود اقتضى وجوب الوجود لان ثبوت الشيء انفسه ضرورى  
ولا يشارك شيئاً من الاشياء في الماهية قطعاً والسؤال يمكن تحريره بوجهين  
احدهما ان الواجب يشارك سائر الماهيات في الوجود فكيف لا يشارك  
شيئاً من الاشياء والجواب ان المطلوب ان الواجب لا يشارك شيئاً من  
الماهيات في الماهية والوجود ليس ماهية من ماهيات الممكنات ولا جزء  
لها فشاركه الواجب للماهيات في الوجود لا يوجب مشاركتها

معقولات ثابتة ولازم الماهية من حيث هي بما يمكن بخصوص احد الوجودين فيه دخل في الماهية

وفيه من انه لا بد من مدخلية الوجود والمطلق على ما صرح به بعض المحققين فيخرج الوجود عن ان يكون  
بلازماً واما تعريف اللازم بما يتبع انفكاكه عن الماهية فالمراد منه ما يتبع انفكاكه عن الماهية الوجودية على ما صرح به

المحقق الشريف ليتساول لأفهم الوجود والمهية ولم يختص بالأختبر ولا يتحقق ان المتبادر من هذه العبارة ما هي  
الوجود نظير ذلك لانهم عرفوا العلة بما يحتاج اليه الشيء ويدخل فيه الامكان نظرا الى الظاهر فيثبت لم يتحقق  
علة تامة بسيطة وهو خلاف ٣٢١ ماصرح به فقال بعض المحققين المراد من الشيء الممكن والمتبادر

منه حيث ان ما عدا الامكان قال الشيخ  
في المقالة الاولى في منطوق الشفاء ان  
كل واحد من الوجودين يلحق  
بالمهية خواص وامراض ما يكون  
للمهية عند ذلك الوجود ويجوز  
ان لا يكون له في الوجود الا خروج بما  
كانت له لوازم تلزمه من حيث  
المهية لكن المهية تكون متفردة  
اولا لم يلزمها شيء انتهى وظاهر  
ان التقرير هو الوجود فهذا الكلام  
صريح في مدخلة الوجود في اللوازم  
فيخرج عنه نفس الوجود ( قال  
المحققان فان قلت ما ذكرتم في غير  
الوجودات في الوجود ) اقول استغنى  
من قول الشيخ ولكن لا يجوز ان يكون  
الصفة التي هي الوجود للشيء بما  
هي بسبب المهية التي ليست هي  
الوجود على طريق المفهوم فيكون  
وجود الواجب معلولا لذاته فان كل  
عليه الامر في انه يلزم ان يكون الشيء  
مقدما على نفسه فاجاب بما فصله  
ولخصه ان اللازم ههنا تفصيل  
الوجود على كونه موجودا وهو  
المراد بقوله وجوده فلا يلزم تقديم  
الوجود على الوجود ولا تقدم كونه  
موجودا على كونه موجودا يدل على  
ما ذكرنا قوله فيما بعد بل اللازم ان  
الوجود متقدم بنفسه على كونه

في المهية الا في ان الواجب لما كان هو الوجود الواجب شرك الوجودات  
الخاصة الممكنة في الوجود والجواب ان الوجود الخاص للممكن ليس  
ماهية ولا جزئه بل عارض له فيكون قائما باغير والوجود الواجب  
قلما بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في المهية ويمكن  
ان يقرر الجواب بان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست  
مشاركة في المهية ولا جزئه لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة  
واعلم ان كلام الشيخ يمكن ان يوجه بكلا الوجهين والجوابين واما الشارح  
فقد حرر السؤال بالوجه الثاني ولا بد في جوابه من مقدمة اخرى وهي  
ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قائما باغير فلا يشترك القائم  
بالذات او يحرر الجواب على الوجه الآخر لكن يجب حيث ان يحمل قوله  
الاشياء التي لها مهية لا يدخل الوجود في مفهومها على الوجودات  
الخاصة وهو خلاف الظاهر والالم يمكن الى ذكرها حاجة ولو عني  
بالوجود الممكن في قوله يشارك الوجود الممكن في الوجود الموجود الممكن  
كان تحريرا للسؤال على الوجه الاول وحيث لا حاجة الى زيادة تلك  
المقدمة في جوابه كما حررناه وعلى لفظ الشيخ استندراك لان معنى قوله  
لا يدخل الوجود في مفهومها ليس الا ان الوجود ليس نفس ماهيتها  
ولا جزأ منها فيرجع كلامه الى ان الوجود ليس ماهية شيء ولا جزئه  
ماهية شيء لا يكون الوجود نفس ماهية ولا جزئه ماهية وظاهر انه  
هذان لكن المراد ان الوجود ليس نفس ماهية شيء ولا جزئه ماهية  
شيء من الماهيات الممكنة بل هو طار عليها وحيث يتضح الكلام قوله  
( فاذا واجب الوجود لا يشارك شيء من الاشياء في امر ذاتي ) هذا ليس  
نتيجة لما ذكر لان المذكور ان الواجب لا يشارك شيئا في ماهيته ومعناه  
ان ماهية الواجب ليست عين ماهية شيء آخر ولا جزأ لها لان ماهية  
الواجب الوجود والوجود ليس ماهية شيء آخر ولا جزأ منها واما  
ان الواجب ليس له ذاتي يشارك فيه شيء آخر فلم يبين اللهم الا ان يقال  
جقيقة الواجب الوجود والوجود لا يشارك شيئا آخر في ذاتي اذا الوجود  
لا جزئه له ولا جنس ولا فصل لكن لو ثبت هذا لكان كلاما آخر ثم لو سلم  
فانما يتم ذلك لو كان وجود الفصل او الخاصة لقطع المشاركة وهو  
ممنوع لجواز ان يكون بمثابة المهية العلية الوجود الخارج

موجودا ولا محذور فيه وبقاؤ ٤١ على تخيل ان العلة كانت غير الوجود كانت متقدمة  
بالوجود على معلوله اي كانت موجودة اولافصلار للمعلول موجودا واما اذا كانت العلة نفس الوجود فيكون  
في العلية تقدمه بنفسه لا يجوز حتى يلزم تقدم كونه موجودا على كونه موجودا وجميع ذلك نصف فان

الشيخ حيث قيد الماهية بكونها غير الوجود ليس من جهة ان ما حكم ماهو عين الوجود بخلاف ذلك بل من جهة  
ان الحال فيه اظهر من ان يصح ضرورة ان الشيء لا يكون شيئا انفسه بل المهمه نفس ما ذهب اليه جمهور المتكلمين  
ان ذات الواجب تعالى غير الوجود وكانت سببا لوجوده قلنا ٣٢٢ قيد الماهية او عين جهة التنبه

على ان المراد بالماهية غير الوجود  
على ما ذكره صاحب المحاكمات واما  
الفرق بين الوجود وغيره فحكمهم  
لان العقل يحكم بان الصلة ما لم يكن  
موجودة اولام يوجد المعلول سواء  
كان عين مفهوم الوجود او غيره  
وايضا ~~كون~~ الواجب عين  
الوجود ومع هذا كان وجوده معلولا  
لذاته ما لم يذهب اليه الشيخ ولا غيره  
فكيف يمكن حل كلام الشيخ عليه  
فأما ولا تختلط (ظل المحاكمات فقل  
تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير  
عدم المقارنة غير مطابق) اقول  
هذه المناقشة مبنية على اعتبار  
مفهوم الشرط وانه على تقدير  
انتفاء الشرط ينتفي الحكم الذي هو  
لزوم احد الامرين وانت تعلم ان  
القول بالمفهوم مما انفاه بعض  
الاصوليين ومن قال به قائما اعتبره فيما  
اذا لم يوجد للتقييد فائدة اخرى غير  
ان تقيض الحكم ثابت لما لم يتحقق  
القيود وهنا يحتمل ان يكون تخصيص  
لزوم احد الامرين بتقدير عدم  
المقارنة بناء على ان مفهوم المقارنة هو  
الحق عند الشيخ واليه ذهب الشارح  
والمقصود ~~تقيل~~ اعتراضه على  
الذهب الحق والاشارة الى دفعه  
واما ان هذا الاعتراض عام الورود  
وكان قائما على ما اختاره الامام ايضا  
فلا يتعلق به عرض اشاره رحمه الله

فان الصورة العقلية لا تطابقه عالم تنضم اليها صورة الفصل والاولى ان يقال  
لو تركب الواجب من الجنس والفصل يلزم ان يكون له ماهية كلية وهو محال  
قوله (واكثر اعتراضات الفاضل الشارح مفهولة بما مر) وجه الامام الكلام  
ههنا بان حقيقة الله تعالى لا يساوي حقيقة شيء آخر لان حقيقة ماصوه  
مقتضية للامكان وحقيقته تعالى متناهية للامكان واختلاف اللوازم يستدعي  
اختلاف الملزومات وحرر السؤال بان مذهبك ان الوجود الواجب يساوي  
الوجود الممكن في كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته مجرد  
الوجود فيكون جمع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته تعالى  
والجواب بان وجودات الممكنات ليس نفس ماهيتها ولا جزأ منها بل طارضا لها  
واستضعفه بان عروض الموجودات للماهيات لا ينافي مشاركة الواجب  
ايها في ماهية الوجود وايضا كما خاف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات  
في اللوازم كذلك يخالف وجوداتها في اللوازم لان حقيقته تقتضي  
الوجوب والقيام بالذات ووجودات الممكنات تقتضي الامكان والقيام  
ياخير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب  
ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية وهو  
خلاف ما ذهب اليه وكذلك قوله انه تعالى منفصل بذاته لان ذاته  
تعالى لما كانت مساوية لسائر الموجودات في طبيعة الوجود وامتياز  
الاشياء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن بعض لابد ان يكون بامر  
خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن سائر الموجودات بامر زائد وقه  
الترزم هذا في الهيات اشفاء بقوله الوجود لا بشرط مشترك بين الواجب  
والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب وحقيقته وهذا يقتضي  
ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السليبي قال الشارح اما  
الاعتراضات المبنية على مساوات الوجودين فهي مفهولة بما مر واما ما نقله  
من اشفاء فشرط عدم ليس امرا زائدا في الخارج بل في الاعتبار فقط  
والكلام انما هو بحسب نفس الامر وايضا وجودات الممكنات ليست  
محققه في الخارج وانفصال الوجود الخارجي عن المدومات لا يحتاج  
الى شيء غير ذاته قوله (هنا مبق على ان الحد لا يحصل الا من الجنس  
والفصل) مع انه ذكر في الحكمة المشرقية ان الحد قد يقع باللوازم فعدم  
التركيب العقلي لا يستلزم عدم التديد لجواز ان يحد باللوازم اجاب  
بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد المقضي للتركيب اي الحد للتركيب

فهذا وجه التخصيص في العقل واما ما ذكره من التوجيه بقوله لا يقال فغير نافع في تصحيح من  
التقيل وان كان نافعا في صحة التخصيص المذكور والمقصود منه دفع ما الورده من النظر الذي ساءله ان لا وجه  
لتخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة لما وقع ما ذكره من عدم صحة تقيل التخصيص (ظل المحاكمات لا يقول

لا يلزم من كون الوجودين متصدين في الحقيقة (الخ) اقول فيه بحث اما اولا فلان هذا الكلام مشترك في الوجود  
بين حلقه كره الالام وما ذكره الشارح نقلا عنه كما يظهر بادي تأمل وليس له اختصاص بملاقه فهذا الايراد لو ورد  
لكان ولده اعلى الامام لاعلى ٣٢٣ الشارح واما ثانيا فلان حقيقة الواجب تعالى لو كان هو الوجود

بشرط عدم العروض فلا يمكن دخول  
هذا الشرط العدمي في حقيقة الواجب  
تعالى شأنه ولان يكون التقييده  
داخل فيها ايضا فينتفي مجرد الوجود  
فيلزم التساوي بين وجود الواجب  
وجود الممكنات في الحقيقة وان الغزم  
التساوي في الحقيقة النوعية وان  
الفرق بينه وبينها بالامور الخارجية  
لكان مكابرة فاحشة وكيف يمكن  
القول بان وجود الواجب الذي  
انصف بالوجوب عين حقيقة وجود  
الممكن الذي انصف بالامكان معان  
الوجوب والامكان من لوازم الماهية  
وباختلافها يختلف الذات والماهية  
واما ان الامام اعترف بتساويهما  
من حيث الوجود ولا يلزم تساويهما  
مطلقا فاجابه ان الامام جعل تساويهما  
محدورا واورد ذلك ايرادا على الشيخ  
فلو اراد بتساويهما مجرد الاشتراك  
في كونهما وجودا فذلك يرجع الى  
انها مشتركة في مفهوم الوجود وان  
الوجود مشترك معنوي بينهما وذلك  
مما لم ينكره الشيخ بل اثبت فمما ان المراد  
منه الاشتراك في الحقيقة النوعية  
وقد عرفت فساد (قال المحققان  
والحق ان المتعدد هو الموجود لا الوجود)  
اقول هذا عاذهب اليها على التصديق  
وهو ان الوجود شخص واحد  
بناته وموجوديته بنفسه وهو عين  
ذاته تعالى وموجوديته ملائمة له

من الجنس والفصل لوم الفصل فلما نفي التركيب بحسب الماهية نفي الحد  
المتصدي له ثم او كان المراد مطلق التعريف الحدي فقول الحد اما بالذات  
او باللوام وكل منهما متنف اما الاول فلما نفيين واما الثاني فلانه ليس له  
لازم لانه منفصل الحقيقة عما عداه فان الحكماء لا يثبتون له لوازم  
مقارنة اذ صفاته عند هم عين ذاته بل لوازم مبيانية فلا يمكن تعريفه  
باللوام اما بالمقارنة فلعدمها واما بالمبيانية فلا متاع التعريف بالمباين  
(قول الشيخ وربما ظن) تحرير السؤال لن الجوهر جنس وحقيقته  
انه الموجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب فيكون الجوهر  
جنسا له فيكون مركبا من الجنس والفصل وجوابه اننا لانسلم انه صادق  
على الواجب بانه انه ليس يعني به الموجود بالفعل اما اولا فلانه  
لو كان المراد ذلك فكل من عرف ان زيدا جوهر عرف انه موجود بالفعل  
وليس كذلك واما ثانيا فلان الموجود بالفعل يكون له ذاتي لا يكون  
له لمة بل المعنى من الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع  
وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له ماهية يرضها الموجود  
وانما حقيقته عين الوجود ولئن سلمنا ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق  
على الواجب لكان لانسلم انه جنس فان الموجود بالفعل ليس جنسا  
للموجودات فلا يصبر جنسا باضافة امر سلمي اليه واليه اشر بقوله  
واعلم الى آخره قوله (وذلك لانه اول البراهين باعطاء اليقين وهو  
الاستدلال بالعلة على الملول) فاقبل الاستدلال بالوجود على الواجب  
ليس استدلالا بالعلة على الملول والا لزم ان يكون الواجب مطلولا قلنا  
الا استدلال بالعلة على الملول هو الاستدلال من واجب الوجود على  
مطلولاته فانا في الطريقة المختارة ثبت واجب الوجود اولاً ثم نستدل به  
على سائر الموجودات واما القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون  
بها على وجود واجب الوجود وبصورة اخرى نحن نثبت الحق ونستدليه  
على الخلق واما هم فيثبتون غير الخلق ويستدلون به على الحق  
فقط يفتت اشرف واوثق والله اعلم قوله (الخط الحامس)  
في الصنع والابداع) الايجاد اما ان يكون مسبوقا بالعدم اولا والا اول هو  
الصنع والثاني هو الابداع قوله (قد سبق الى الاوهام للماهية)  
ذهب المتكلمون الى ان تعلق المفعول بالفعل من جهة الحدوث

من الممكنات بسبب علاقة بينهما لا ان حقيقة تلك العلاقة غير معلومة لنا فالوجود متعدد والوجود  
واحد كما ان الشمس واحدة والشمس متعددة وقد نقل عن المحقق الشريف ههنا حاشية هذه اما ان الوجود ليس مركبا  
فلا يكون كليا وهو عين الواجب لكن الواجب ماهية كلية وانما يقال واما انه لا يتعدد لان جملته في رتبة

لو كان مجرد الوجود لزم ان يكون الوجود مع وحدته متعلداً وانه محال ولو كان الفرض هو الوجود مع شيء لزم  
تركب الواجب وانه ايضا محال اقول فيه بحث اما في المقام الاول فلان الوجود الذي هو عين الواجب هو الوجود  
الشخصي البسيط وقول الواحد المطلق قول المرض العام فلا يلزم ٣٢٤ \* ان يكون الواجب ماهية

كايضا وما في المقام الثاني فلان قلده  
بعدد افراده التي يكون المطلق  
هرضيا بالنسبة اليها وكل واحد منها  
بسيط داخل تحت مفهوم عرضي  
خلا لزم التركيب اصلا ولو سلم في  
لم تكن تدون الواجب (قال الله تعالى  
فانه لما ثبت ان البياض المنقول على  
البياضين ليس طبيعة نوعية  
ولا جنسية تبين ان البياضين ليسا  
شتركين في ذاتي) اقول فيه نظر  
ظاهر اذ المبين ان البياض ليس  
ذاتيا لهما واما انهما لا يشتركان في ذاتي  
اصلا فغير لازم بما ذكر بل لا يصح  
في نفسه لان دخولهما تحت مقولة  
الصكيف الذي هو الجنس العالي  
ضروري ولا يذهب اليك ان توجه  
السؤال لا يتوقف على ادعاء كونهما  
نوعين مفردين لا يدخلان تحت جنس  
فصلا فان الانواع المندرجة تحت  
جنس وهي اكثر الانواع بل جميعها  
على رأي الشيخ حيث ذهب الى ان  
النوع الاضافي اهم مطلقا من الحقيقي  
لما احله فيتوجه السؤال المذكور  
(قال الشارح كالبياض المنقول على  
يبيض الثلج ويبيض العجاج لا على  
المسود) اقول المشهور ان البياض  
جنس لما تضمنه المراتب المختلفة شدة  
وضحا والحق ان المنقول بتشكيك هو  
هو الابيض بالقياس الى الجسمين  
كما صرح به اولا وكذا ليس صدق

اي خروجه من المدم الى الوجود او الاحداث وهو اخراجه من المدم  
الى الوجود وهو المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايحاء فان  
قلت فقوله المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بمقدار عدمه عن  
الفاعل تفسير للاحداث بالحدوث وقوله اعني احداث الفاعل اياه  
تفسير للحدوث بالاحداث فتقول حصول الوجود عن الفاعل ملازم  
لتحصيل الفاعل اياه فيصح التعبير عن كل واحد منهما بالآخر والغرض  
النبية على صحة استعمال كل من الصيارتين في هذا المقام وانما قال للمعنى  
المشترك بين معاني الفعل والصنع والايحاء ولا يقل لمضاهيا وان كان ظاهرا  
كلام الشيخ ذلك لان هذه الالفاظ ليست مترادفة بل مختلفة الدلالة  
في اللغة كما سيجي نعم المعنى المشترك بين معانيها هو الاحداث فان قلت  
هذا مناف لما سبق من اشتراك الايحاء بين الصنع والابداع فتقول كأنه  
جعل الايحاء مشتركا بين معنيين مختلفين عموما وخصوصا ثم ان قوما  
منهم قالوا ان الفاعل اذا اوجد المفعول واخرجه من المدم فقد زال  
احتياجه اليه حتى لو جاز عدمه على الباري لما ضر وجود العالم واكثرهم  
على ان الاحتياج لا يزول بهد الايحاء فان المفعول محتاج الى اعراض  
بوجودها الفاعل فيه فهو وان لم يخرج في اصل الوجود الى الفاعل الا  
انه محتاج اليه في البقاء ولهذا قال وقد يقولون والجواب عن شبهتهم  
اما عن شبهة البناء فهو اما لان سلم ان البناء فاعل للبناء بل البناء يحدث  
ميولا قسرية في الاجزاء والآلات وتحررها باعتبار تلك الميول الى مواضع  
معينة فيحصل لها اوضاع واشكال على الترتيب الذي يضمها بعضها  
فوق بعض وتلك الاوضاع والهيئات هي البناء والبناء سبب لحركات  
الآلات والحركات معدة لحصول البناء فهو سبب لمعدت البناء لفاعل  
له واما عن الشبهة الثانية فاما لان سلم لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم  
لو كان التأثير هو تحصيل الوجود واخرجه من المدم وليس كذلك  
بل التأخير هو استتباع المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم  
الاثر ويسهل وجوده بدون وجود المؤثر ومثل بالترتيب العقلي الذي  
بين النور والشمس وبالصورة الحاصلة في المرآة مادام ذو الصورة على  
المحاذاة وعن الشبهة الثالثة انا لان سلم انه لو كان محتاجا الى الفاعل بعد  
حدوثه لكان محتاجا اليه في وجوده مطلقا حتى يلزم التسلسل بل يكون

الوجود على وجوده لانه من صدقه على وجود المعلوم بان يقال صار وجوده على وجوده  
فصار وجود المعلوم وجودا بل يقال وجوده على وجوده فصار وجوده وجودا بل يقال  
هو الوجود بالقياس الى المعلوم لا الوجود بالقياس الى وجودها وليس عليه سائر انواع التشكيك متعلق

(قال الشارح ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عرض الماهية الخ ) اقول يمكن الجواب بان الوجود المطلق يقتضي عروض نفسه للواجب ايضا وان الوجود المطلق لا يقتضي شيئا بل الماهيات تقتضي العروض الخ في فصل ٣٢٥ . ويقال ان اراد ان المطلق يقتضي عروض افراده للماهيات فلا

عروضها فالجواب ما ذكره الشارح وان اراد ان المطلق يقتضي عروض نفسه او لا عرضها فالجواب ما ذكرنا على الوجهين فتأمل (قال المحققان من الجائر ان يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى شيء هدمي) اقول فيه ان تجرد وجود الواجب هو مناط الواجبية عند الحكم فكيف يمكن احتياج الواجب فيه الى شيء على ان لنا ان يرجع هذا الى امر وجودي وهو كون الواجب موجودا بذاته فتأمل (قال الشارح لان دليلهم الذي عليه يقولون وبه يقولون قولهم اننا نقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده) اقول لا يتحقق ان الشك انما ينافي التصديق بثبوت الوجود للماهية المثلث ولا ينافي نقل ماهية الوجود بل يستلزمه ففما نقله الامام ليس استدلالا على المقابلة بين الامرين لان احدهما معلوم والاخر غير معلوم لان الماهية في صورة الشك كما علم علما تصوريا فكذا الوجود فكما ان الوجود ليس معلوما على تصديقنا بل ثبوت الوجود للماهية فكذا الماهية فلا فرق والحق ان الاستدلال على مقابلة الوجود للماهية با نقل الماهية ونقل عن وجودها مثل ما ذكره الامام لا دليل الشك فتأمل (قال المحققان وهذا المنقول غير ما ذكره الامام) اقول ما نقله الشارح عن الامام ذكره الامام قبل هذا البحث في دليل بطلان الدور

محتاجا اليه من حيث الوجود فالواجب بالغير وحيد يدفع التسلسل بالانتهاء الى واجب الوجود بالذات قوله (يجب ان يخل) لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة كونه موجودا ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب وابطل ما سبق الى او علم الجمهور فقال اذا كان شيء معدوما ثم وجد بسبب ما فذلك الموجود بالغير بعد الصدم فسميه مفعولا سواء كان هذا معناه او انقص منه حتى يكون المفعول اخصى منه او ازيد حتى يكون اعم فالمراد بالمساوات ان لا يلزم معنيين في الصديق ان ليس ههنا الا معنى واحد بل المساوات في اطلاق الاسم حتى ان كل شيء يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس وانما سماء مفعولا تسهلا فانه اذا اراد ان يعبر عن الموجود بالغير بعد ما لم يكن عبر عنه بهذا اللفظ ليسهل لا اختصاره واذا قد سماه بالمفعول و كان المتكلمون يزبدون في معناه ويقولون المفعول هو الصادر بشعور واختيار حدس انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمون انفس بالعرف من اصطلاحه فلهذا استدل من العرف بان اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول في زعم قومه اعم من المحدث وفي زعم المتكلمين اخصى واصطلاحه ايضا اخصى فرمنا نظن انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا بين فساد مذهبهم في ذلك حتى لا يقع هذا الغلط قوله (والمحدث بالباشرة) يقابله المحدث بالآلة من وجه المحدث اما ان يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شيء وهو المحدث بالباشرة واما ان يكون حدوثه بتوسط شيء وتلك الوسطة اما ان يكون من الفاعل ايضا او لا فان كانت ايضا من الفاعل فهو المحدث بالتولد كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الذي هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالآلة فيكون المحدث بالباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة وهي اشغاله على وسط ليس من الفاعل ويقابله المحدث بالتولد من جهة اخرى وهي اشتغاله على وسط هو من الفاعل ايضا والاختيار والطمع متقابلان من وجه فان الاختيار لا ينفيه من الشعور والطبع لا يجب فيه ذلك قوله (واستعمل المحدث على انه مفعول) الانسب ان يقال استعمل المفعول على انه مساو للمحدث والفاعل على انه مساو للمحدث كما استعمل الفعل على انه مساو للاحداث فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا المحدث بل المفعول والفاعل

على ما نقله حيث قال المحقق في ابطال الصور ان يقال الماهية مستقيمة عن المعلوم فلو كان كل واحد منهما معلوما للآخر لكان كل واحد منهما متقسما على الآخر ولقد كان كذلك كل واحد منهما متقسما على الآخر المتقسم على نفسه والمتقسم على الشيء يتقدم على ذلك الشيء غير ان تقدم كل منهما على نفسه لا ينافي ذلك مع ان كل واحد منهما

بالتقدم ههنا هو الذاتي وسبب تقدمه ذلك ان اللفظ قبل من تقدم اللفظ بالذات على المعلوم الا يكون اللفظ مؤثرا في المعلوم  
فقول القائل لو كان شيان كل واحد منهما علة الاخر كان كل واحد منهما متساويا على الاخر ولا يبقى حينئذ بين النكاح  
والمقدم فرق هذا كلامه في ذلك البحث ولما لم يكن من دليل ﴿ ٣٢٦ ﴾ بطلان الدور اثر في معنى الكتاب

لم يذكر الشارح هذا الاعتراض على ما اعترضه من دليل بطلان الدور بل انما نقل هذا على كلام الشيخ في هذا البحث لانه مثل ما ذكر في دليل بطلان الدور والاعتراض جار فيه فنقل الاعتراض على هذا الكلام واجاب عنه بتسايم كلام الشيخ عن الرد والاراد ولا يبقى له مجال اعتراض ويحل به ما اعترض به على ذلك البحث ايضا من غير خروجه عن الكتاب على عادته المستمرة في هذا الشرح وحينئذ يدفع جميع ما ذكره صاحب المحاكمات الاما ورده بقوله ثم الامام لم يقل ان تقدم العلة بالوجود وهو التأثير المحل اذ يتحقق الفرق بين الكلامين فان ما ذكر في بطلان الدور هو تقدم العلة مطلقا وما ذكره الشيخ ههنا هو تقدم العلة بالوجود ففي الاول لم يبق الفرق بين المقسم والثاني بخلاف الثاني والجواب انه لو قال الامام ذلك في هذا الموضع فلا شراح اريقول مثل هذا في دليل بطلان الدور اذ معلوم ان المراد من تقدم العلة هناك تقدمها بالوجود او بالعدم فيظهر الفرق بين المقدم والثاني وتكون هذا القيد مذكورا في هذا البحث ولم يكن مذكورا صريحا في دليل بطلان الدور مما لا يسهل ولا يفتنى من جوع هذا ثمان الشارح لم يوجه اعتراضه المذكور

قوله (اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة) قيل كلام الامام ان الشيخ بحث في ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار او بالطبع او بالآلة الى غير ذلك وليس هذا الا بحثا لغويا ليس من شأن الحكم وليس في جواب الشارح ما يدفعه قلنا جواب الشارح ان هذا لا يتطابق باللغة بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال فانا نقول انه مفعول ولهذا جمع بين اللفظ والفظاظة مع اختلافات دلالاتها في اللغة فان الصنع والايجاد يدلان في اللغة على شعور واختيار بخلاف الفعل ووضع الفعل بازاء المعنى المشترك بينهما لانه ادل عليه واما المتكلمون فيزعمون ان الفاعل في اللغة لا يطلق الا على الفاعل بالارادة فرد الشيخ عليهم باستشهاد العرف قوله (لما ذكر انه اصطلح ههنا) حقق البحث في مقامين احدهما ان المتعلق بالفاعل اى شئ هو والثاني جهة التعلق اما في المقام الاول فهو انه اذا وجد شئ بعد عدم بسبب شئ آخر فلا شك ان هناك وجودا بعد عدم بسبب ذلك الشئ سواء كان ذلك الوجود بعد عدم سمي فعلا او لم يسم فلا يضر في ذلك الفرض فهناك ثلثة اشياء الوجود والعدم وكون الوجود بعد عدم فالتعلق بالفاعل ليس هو بالعدم لانه نفي صرف لا يحتاج الى فاعل ولا كونه وجودا بعد عدم لانه وصف بمرض هذا الوجود لذاته فتعين ان يكون المتعلق الوجود اما من جهة الحدوث او من جهة العدم كان قال الامام البحث ههنا اما عن ان المحتاج الى الفاعل من المفعول اى شئ هو وهو عدمه السابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم واما عن سبب احتياجه الى الفاعل هو العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وكلام الشيخ في هذا الفصل مجمل ومحمّل لكل واحد من الامرين اما البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما ذكرناه واما البحث عن علة الاحتياج فهو ان العدم السابق لا يجوز ان يكون علة له ولا الحدوث اعنى كون الوجود بعد العدم لانه كيفية مفتقرة الى الوجود الى آخره فيقال له اما ان كلام الشيخ مجمل فقير مستقيم بل صريح في الامر الاول واما ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة الاحتياج فهو فائده افادها غير متطابقة بما في الكتاب قوله (كلمة واشارة) هذا البحث في المقام الثاني وهو ان الوجود المتعلق بالفاعل من اى جهة يتعلق هل يتعلق من جهة انه

على هذا البحث لان الامام احال بيان ان معنى التقدم بالذات هو التأثير الى الفعل الخا مس حيث بحث فيها من معاني التقدم والتأخر وبين الامتياز بين المعاني وهو الموضوع اللاتى بهذا البحث وقدره كذا الاعتراض في ذلك النمط ونفس الشارح هناك ولما لم يكن من دليل بطلان الدور اثر في معنى الكتاب

الذي هو الوجود في الوجود معلوم بتدبيره العقل وليس الغرض من هذه البينات والامثلة تعريفه ولاياته وامامات نقلها  
صاحب المحاكمات في هذا البحث عن الامام فغير مطابق لان الامام في هذا البحث قال هكذا سنين في الخط الخامس  
من هذا الكتاب ان تقدم ٣٢٧ على الملل بالذات ان ار يده كونهما وثرة فيه

فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل  
علة متقدم على الملل بالوجود يرجع  
حاصله الى ان العلة لا تؤثر في الملل  
الابعد وجودها وهذا هو المصادرة  
على المطلوب الاول فلما ندعى ان  
المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس  
ماهية فقط لا باعتبار وجود آخر  
سابق فيكون كلاكم اعادة لمحل  
النزاع بعبارة اخرى ولا يخفى عليك  
ان ما ذكره الامام رحمه الى ان قوله  
العلة متقدمة على الملل بالوجود  
اعادة للشرطية المذكورة وهي انه  
لو كان علة كانت متقدمة بالوجود  
لانه كان عين التالي لان مضمون هذا  
القول هو مضمون شرطية على  
تقدير ان يكون لما اثر هو معنى التقدم  
فانقل منه انه اعادة التالي بعينه ليس  
على ما ينبغي (قال المحكمات والاجالي  
وذلك بوجهين) اقول ظ هر كلام  
الامام في شرحه مشهريان الوجه الاول  
من هذين الوجهين نقض تفصيلي  
حيث قال وان تنزانا عن هذا المقام  
لكننا نقول لم قلتم ان كل علة فهي  
متقدمة بالوجود على الملل الابري  
ان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها  
فما هياتها علل قارية او حوداتها  
في هذا الموضع الله لقابلية لا يجب  
تقدمها على الملل بالوجود واذا  
كان كذلك فلم لا يجوز مثله في العلة  
الفاعلية ولا يخفى توجيهه ثم ما ذكره

ليس بواجب بالذات او من جهة انه مسبوق بالعدم فتقول غير الواجب  
بالذات اعم من المسبوق بالعدم لان غير الواجب اذا نظرنا الى مفهومه  
امان يكون دائما او غير دائم والمسبوق بالعدم لا يكون الا غير دائم  
وكل واحد من غير الواجب والمسبوق بالعدم يحمل عليه انه المتعلق  
بالغير اما المسبوق بالعدم فقطاهر واما غير الواجب بالذات فلان وجوده  
اذا لم يكن من ذاته يكون من غير قطعا والمحمول على امرين بينهما عموم  
وخصوص يكون للاعم بالذات والاخص بالواسطة فيكون تعلق  
الوجود بالفساد من جهة انه ليس بواجب بالذات وقوله اذا ثبت  
هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبق بالغير دائما تفريع للمقصود فانه  
لما استدلل على ان التعلق للوجوب بالغير ثم اكده بان التعلق ليس لكونه  
مسبوقا بالعدم رتب عليه ان التعلق بالفساد ثابت دائما ابطالا لما ظنه  
الجمهور والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات  
اعم من المسبوق بالعدم اما العموم بحسب الخارج او العموم بحسب  
المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج فلان لم ار غير الواجب اعم  
بل كل ما هو غير الواجب يحدث وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ  
بالعموم بحسب المفهوم وان كان المراد العموم نظرا الى المفهوم فلا نسلم  
ان الواجب بالغير اعم مطلقا من المسبوق بالعدم فان مفهوم المسبوق  
بالعدم لا يقتضي ان يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق  
بالعدم واجبا بالذات لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعم  
من الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق بالعدم شيء  
له السبق بالعدم وذلك الشيء يمكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما في الباب  
ان الدليل من خارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير  
لكن هذا لا يستدعي خصوصه بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم  
من وجه لا مطلقا ولئن سلمناه لكن لا نسلم ان المحمول على امرين بينهما  
عموم في المفهوم يكون للاعم اولا والاخص ثانيا وانما يكون كذلك لو كان  
الاعم ذاتيا للاخص فان الكتاب والانسان يحمل عليهما الناطق  
والكتاب اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكتاب اولا  
وبالذات والواجب بالغير ليس بذاتي للمسبوق بالعدم ومن ادعى ذلك  
فعليه الدليل وقوله فاذا لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا

صاحب المحاكمات في توجيه الشرح من التزديد غير ملائم لفظ البناء بل الحق ان بوجه بان النقض انما يتوجه  
اذا كان قبول الماهية للوجود بحسب الخارج اذ في صورة كون القبول في الذهن لا يتخلف الحكم وهو التقدم  
بمسبوق الوجود لان القبول في الذهن انما يقتضي تقدم القابل في الوجود بحسب العقل والاخر كذلك

لان الماهية متحققة في العقل اولا ثم عرض له الوجود الخارجي على ما هو شأن المفعولات الثابتة فالناتج ان الماهية قاطلة للوجود في الخارج لا بد ان يزعم ان الماهية ثابتة في الخارج اولا ثم عرض له الوجود اذ من الضروري ان ثبوت اشئ لشيء في ظرف يقتضي تقدم ثبوت المثلث في ذلك ٣٢٨ \* الطرف فلا بد ان يكون

من يزعم ان الثبوت اعم من الوجود والماهية ثابتة ولا ثم يحل الوجود فيها واراد الشارح بكون الاتصافات عقليا ان ظرفه هو العقل وبالصفة الخارجية ما يتناول الوجود الخارجي وحاصل الكلام ان الماهية لا يمكن ان يكون موجودا خارجيا بالضرورة ان يكون موجودا قاطلة لوجودها فلو كانت الماهيات قاطلة لوجودها كانت متقدمة على الوجود بالوجود واما القابلية فاما تقتضي ان يكون القابل متقدما بالوجود على المقبول في طرف القابلية ولقابلية الماهي في الذهن فاللازم تقدمها على الوجود الخارجي بحسب الوجود الذهني فلا محذور ( قال المحاكات هذا توجيه الشارح وفيه نظر لانه لو كان تعيينه لغيره لكان واجب الوجود محتاجا في تعيينه الى غيره الخ ) اقول نشرح كلام الشارح ليظهر اندفاع ما اورده من الانظار فنقول معنى كلامه ان في القسم الثاني يلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره في الجملة وكونه معلولا لغيره في الجملة على هذا التقدير وان كان ظاهرا من جهة التمين لكن الشيخ لم يكتف بهذا القدر بل اراد تفصيل تلك المعلولية انها اما من جهة وجوب الوجود ايضا او من جهة التمين فقط وما كان من جهة التمين فاما ان تضعف الاحتياج والمعلولية فيه او يتحقق اصل الاحتياج من دون النضعف وعلى

غير الاخص ليس بتمام لانا لا نسلم انه لو لحق الاخص بالذات لم يلحق غير الاخص بالذات غاية ما في الباب انه يلحقهما بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم قوله ( واعترض الفاضل الشارح ) قال الامام تكلم الشيخ فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما له حاجة اليه اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه اطبق في الفصل السالف في ان المثلث بالفاعل وجود الشيء ولا حاجة اليه اذ لا خلاف لاحد في ذلك واما انه لم يتكلم في المحتاج اليه فلان محل النزاع ههنا امران احدهما ان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان والثاني ان الدائم يصح ان يكون مقترا الى المؤثر ام لا فان الحكماء ذهبوا الى ان العالم ازل وازليته لا ينافي افتقاره الى الباري تعالى والجمهور قالوا لو كان ازلنا لاستغنى عن الفاعل لا ستحالة احتياج الازل الى الفاعل واذا اختلفوا في الازل فالدائم الذي هو ازل وابدى اولى بالخلاف ثم انه لم يذكر في هذا الفصل ما يثبت الامر بل صادر على المطلوب لان قوله ميفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما ليس معناه الا ان الدائم يمكن ان يكون واجبا بغيره منطلقا به وهو اول المسئلة وايضا قوله ولو فرضنا ان المسبوق بالعدم واجب لذاته لم يقتصر الى الغير وهو ايضا محل النزاع لان الذين يزعمون ان علة الحاجة الحدوث ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى المؤثر سواء كان الامكان اولا واذا لم يتحقق الحدوث لا يقع الحاجة وان حصل الامكان فان ادعى ان احتياج الممكن الى المؤثر ضروري سواء كان دائما او لم يكن فاما هذا الاطناب بل جميع ما ذكره من اول النقط الى آخر هذا الفصل يكون حشوا وان كان تلك القضية برهانية فما ذكره في البهار ليس الا اعادة الدعوى واقول لما حكى الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا خرج من العدم الى الوجود لم يبق له تعلق به حاول ان يبين خطأهم ولا شك انه لو قال المفعول ليس بواجب لذاته في شيء من اوقات وجوده فلا يكون وجوده من ذاته في شيء من الاوقات فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده فيكون متعلقا بالفاعل دائما كفي في بيان بطلان خطئهم لكنه سلك طريقا اخر

هذا التقدير اما يلزم المطلوب ايضا مع الاحتياج او يلزم الاحتياج فقط فمقسم واجب وجودا في القسم الاول مع المعلولية من جهة التمين المعلولية من جهة كونه واجب الوجود حيث قال وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتمينه المعلول لغيره محل حرف الثاني بتضعف الاحتياج والمعلولية بالتقاسم

الى القبر وفي الثالث مجرد المعلولية وفي الرابع المعلولية مع كونه مستلزما للمطلوب ولهذا السبب ابطال القسم الرابع وقال في التقدير الاول انه يلزم المطلوب اذ ليس فيه الاثبات التوحيد فاشار الى ما ذكرنا حيث قلنا ثم نشرح في تفصيل الاقسام فتمين ان القسم ٣٢٩ \* الاول الخ فتلك المقدمة وان كانت ظاهرة لا يحتاج الى الاستدلال

اخذت بمجمل لكن تفصيلها مما يحتاج الى البيان الذي ذكره الشيخ وقد عرفت ان الشيخ لم يكتف بهذا الاجمال بل اختار التفصيل المذكور ليلزم في اكثر الاقسام مع المعلولية من جهة التعمين مجذور آخر رويجا للدليل بالزام كثرة المحذور فظهر اندفاع ما ذكره بقوله ولهذا لا حاجة الى دليل ثم لما جعل الفساد هو المعلولية لكن بالتفصيل المذكور فيحتاج الى وضعها واجراء الدليل عليها وما ذكره من انه يكفي ان يقال لو لم يكن بعينه لكونه واجب الوجود الخ فان كان صحها اذ لا شك ان هذا التقرر باخصر لكن لا يلزم استدراك المقدمة في البيان لمن جعل الفساد المعلولية وذلك ظاهر ولعله انما اختار هذا التطويل حيث جعل المحذور المعلولية ثم فصلها بضم النشر فاندفع الثاني ايضا واما حديث التقريرا لا امر فيه هين اذ المراد ان الكل مستلزم للمعلولية وهو محال وكذا في كلام الشيخ ولعله انما عدل عن الظاهر ايماء الى ان اللازم ليس مجرد المعلولية من جهة التعمين على ما وضعه اولاً بل مع امور آخر مذكورة مفصلة واما ان تلك المقدمة مذكورة اولاً وثانياً في القسم الثالث وثالثاً في القسم الرابع بل في القسم الثاني ايضا حيث ذكر انه يتضافر

وليس تعيين الطريق بل لازم على ان فيه قاعدتين تحقيق صلية الامكان وابطال صلية الحدوث فوضع المفعول بازاء المحدث وان اعتبر اصحابه اعم منه لان نظر الجمهور مقصور عليه اذ لم يثبتوا من الممكنات شيئاً غير المحدث وقدش عنه ان المتعلق بالفاعل اي شئ هو ثم ان تعلقه به على اي وجه فبين في المقام الاول ان المتعلق وجود المفعول والقوم وان كانوا موافقين معه في ذلك الا ان الاتفي ليس بحجة في الحكمة وعلى الحكيم البيان بالبرهان سواء كان متفقاً عليه او لا ثم بين ان سبب التعلق الوجود بالغير لا الحدوث حتى يعلم ان المفعول متعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده وليس مطلوب الشيخ في هذا الفصل الا هذا واما ان الدائم يصح ان يكون مقتفراً الى المؤثر فهو وان كان لازماً من هذا البحث لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكننا يكون مقتفراً الى الفاعل الا انه ليس بمطلوب الشيخ ههنا على ان الامام حقق ان لا خلاف في هذه المسئلة فليس في بيانه مصادرة على المطلوب واما ان من زعم ان علة الحاجة الحدوث زعم ان الحدوث متى تحقق تحقق الحاجة وان لم يتحقق الامكان فليس بشئ لانه وان زعم كذلك الا انه زعم فاسد فان الواجب لذاته يستتبع ان يحتاج الى الغير والالم يكن واجبا لذاته قطعاً وقال الشارح اما قرله لا خلاف في ان المتعلق بالفاعل الوجود فليس كذلك لان ههنا الخلاف ليس الا ذلك فالحكماء ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده سواء كان حادثاً اولاً والجمهور قالوا المتعلق بالفاعل حدوثه لا وجوده فالشيخ حقق في الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل وجوده ولما لم يكن المتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ما كان حتى ان وجود الواجب يكون متعلقاً بالفاعل تحقق في التكملة ان المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لا من جهة الحدوث حتى يعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل في سائر اوقات وجوده وليس مخصوصاً بوقت الحدوث ونحن نقول لا معنى للحدوث الا ككون الوجود مسبوقاً بالعدم وقد سبق ان هذا الوصف ذاتي لهذا الوجود فالقول بانه متعلق بالفاعل غير معقول لا يذهب اليه عاقل لا يقال المراد بالحدوث خروجه من العدم الى الوجود وهو المتعلق بالفاعل عندهم لان الفاعل هو المخرج من العدم الى الوجود لانا نقول ليس معنى الخروج من العدم الانتقال والحركة فان حركة المعدم محال

الاحتياج الى الغير فجوابه \* انه قد مر ان تلك المقدمة ظاهرة من حيث الاجمال ومن حيث خصوصية الاحتياج من جهة التعمين وبهذا الاعتبار مأخوذة مضرة في تلك المواضع وفي المواضع الاول معتبرة تفصيلاً وذلك يحتاج الى البيان المذكور ( قال المحقق وههنا نظر من وجوه احدها انه لا تقرب فيه

لأنه حاول يبين الملازمة (اقول ما ذكره اولاهولييان الملازمة حيث ٣٣٠ قال لان التصديق اما ان يكون

هو الماهية الخ وههنا يريد اثبات  
افتقار وجود الواجب الى غيره  
بوجه آخر من عند نفسه وليس  
بمفيد وتوجيه كلام الشيخ لانه وجهه  
اولا (قال المحاكات لكن هذا الدليل  
لوصح لنفي على انحصار حال اللازم  
واللزوم في علة احدهما للآخر  
واما على معلوليهما لثالث ) اقول  
الصواب ترك معلوليهما لثالث لان  
المعلولية لثالث مذكورة في الدليل  
فلا يصح قوله فانه لو لم يكن احدهما  
من اللزوم واللازم علة للآخر  
ولم يكونا معلولى علة لم يكن لشيء  
منهما احتياج في الوجود الى الآخر  
لكان كل منهما بحيث يصح انفراد  
عن الآخر كان متساويا لصورة  
ككونهما معلولى ثالث ولم يدل  
على انحصار حال اللازم والملزوم  
في علة احدهما للآخر نعم يرد  
على الدليل ان التالي وهو عدم  
احتياج شيء منهما الى الآخر  
مرتب على عدم كونهما علة للآخر  
ولامدخل فيه لعدم كونهما معلولى  
علة تالفة اصلا وعلة هو مراده ولو اريد  
من الاحتياج مطلق اللزوم كانت المقدمة  
في مرتبة الدعوى وفي قوتها فتأمل  
ثم ان الشارح زاد ههنا احتمال كون  
جزء اللزوم علة اذ يمكن في كون الشيء  
حرز وما لا امر كون جزئه علة مستقلة  
له لان الجزء حيثئذ ملزم للجزء والكل  
ملزم للجزء فيلزم ملزومية الكل

بل لا معنى له الا ان يكون موجودا بعد عدمه فالمتعلق بالفاعل هو كونه  
موجودا واما كونه بعدمه فلا يتعلق به بالفاعل اصلا نعم يفهم من مذهبه  
ههنا ان هذا الوجود لا يتعلق بالفاعل الا وقت حدوثه وخروجه من المسم وهو  
مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر النقط لان المتعلق هو الحدوث كما ظنه  
فا لحدوث في محل النزاع ليس في مقابلة الوجود بل في مقابلة الامكان  
وليت شمرى ان من يقول ان المتعلق هو الحدوث فسبب التعلق هذه اى  
شيء هل هو الحدوث او غيره فليس هذا الكلام الا مشوشا وقوله سواء كان  
المتعلق حادثا او غير حادث يتناقض ما قدم من الاصطلاح على ان المفعول  
هو الحادث قال واما قوله محل النزاع ان علة الحاجة الامكان او الحدوث  
ولم يتكلم فيه فانما لم يتكلم لان هذا البحث ليس بمفيد اذ غرضه من هذا الفصل  
ليس الا بيان احتياج المعلول في سائر اوقات الوجود الى المؤثر ليس بل بالاوهم  
العامية ولو فرضنا ان علة الحاجة الحدوث والاحتياج في جميع الاوقات  
حاصل لم يضرب اصلا كما كتبه عليه في آخر الفصل وان فرضنا ان علة الحاجة  
الامكان ويكون الممكن غير موجود ولا متعلق بالفاعل لم ينفعه ونقول  
قد ذكرنا ان هذا الفصل ابيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل الامكان  
او الحدوث ولا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فيكون الشيخ باحثا عن علة  
الحاجة ميتا لها ولو لم يكن مفيد له لكان اشتغالا بما لا يعبه قال واما قوله  
لم يبين ان الدائم مقتضى الغير فليس بشيء لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي  
الدائم وان علة التعلق هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بالغير يكون  
متعلقا بالغير اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطالب اصلا وانما قال  
الذي ذكره ليس بيانا نافعا بل مصادرة على المطلوب وما ذكره الشارح  
لا يصلح جوابا عن المصادرة على المطلوب واما انه بين ان علة التعلق  
هو الوجوب بالغير فهو متناقض لما سبق منه ان البحث عن علة الحاجة  
ليس بمفيد قوله (والتحقيق ان الخلاف ههنا لفظي) قال الامام لا خلاف  
في ان الدائم هل يصح ان يقتضى الى المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا على  
ان العالم بتقدير كونه ازليا يصح ان يكون مستندا الى علة موجبة لكنهم  
نفوا العلة الموجبة والمعلول الازلى لانه هذا الدليل اى لبيان الازلى يستحيل  
ان يكون مقتضى الى المؤثر بل بالذلة على قدرة المؤثر والفلاسفة اتفقوا  
على ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل بخلافه فان اتفقا على

وقيد المعلول بالسواة لان المعلول لما جاز ان يكون له ان الازلى

هل متعددة فلم يكن ملزوماً لشيء معين منها الا بشرط التساوية وقوله او لجزء منه معناه ان الملزوم مطلق لجزء  
اللازم وصار المعنى ان **اللزوم ملول اللازم او لجزءه** اللازم بشرط ان يكون ملولاً

للازم فالتساوية بالنسبة الى اللازم فقط والمطلوبة تنقسم الى ما هو  
بالقياس الى اللازم وما هو بالقياس الى  
جزءه اذ المساواة لجزءه اللازم لا تدخله  
في اللزوم اذ يكون الشيء مساوياً  
لجزءه اللازم وملزوماً له لا يستلزم  
كونه ملزوماً لللازم اذ لعل ذلك الجزء  
ليس مساوياً لكليه بل اعم منه وما ذكره  
ههنا كالتفصيل للمذكور من قبل  
في بحث تلازم الهول والصورة  
وبيان له ولهذا قال واعلم انما يتأفلا  
متأفلة بين الكلامين بعد ظهور المراد  
فأما (قال المحاكات والدليل دل على  
علية اللزوم لللازم او بالعكس) اقول  
اراد بالدليل الدليل الذي لاظم في مطلق  
اللزوم ولا ينبغي عليك انه لو خص  
بكون اللزوم علة لللازم او بالعكس  
فالملازمة التي ذكرها بقوله لولم يكن  
احدهما من اللزوم واللازم علة للآخر  
ولم يكونا ملولاً الى قوله وكان كل  
منهما بحيث يصح انفراد كل واحد  
كانت ممنوعة اذ يجوز ان يكون امتناع  
انفكاك احدهما عن الآخر ان يكون  
جزء اللزوم علة مثلاً كما ذكرناه  
آنفاً والجواب عن قوله فلا يعود  
القسم الاول لان ما ذكره الشارح من  
العود انما هو على تقدير كفاية  
وجود الواجب في التعيين وعلى تقدير  
عدم الكفاية يتحقق لزوم احتياج  
التعيين الى غير وجود الواجب وهو

ان الازلي يمكن ان يكون مستنداً الى الموجب بمتنع ان يكون مستنداً الى القادر  
فن يقول الدائم هل يصح ان يكون مفتقراً الى المؤثر يقال له اما الى المؤثر  
الموجب فيصح بالاتفاق واما الى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق فلا خلاف  
اصلاً في هذه المسئلة نعم اختلفوا في ان العالم على تقدير كونه ازلياً هل  
يسمى فعلاً وهل يسمى علته فعلاً وهو خلاف لقوى صرف اقول  
الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة متلازمان لانه لو كان علة  
الحاجة الحدوث استحال ان يحتاج الازلي الى المؤثر لانتهاء العلة ولو كان  
العلة الامكان وجب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج  
الازلي كان علة الحاجة الحدوث فانه لو كان علته الامكان لزم احتياج  
الازلي ولو امكن احتياج الازلي كانت علة الحاجة الامكان فانه لو كانت  
علته الحدوث امتنع احتياجه فلما تلازم الخلافان فلولم يكن في تلك المسئلة  
خلاف لم يكن هذه المسئلة ايضاً خلاف لكن الخلاف في ان علة الحاجة الى  
المؤثر الامكان او الحدوث مما لم يمكن ان يدفع لغاية اشتهاه واحداً كلام  
الشارح فاصله ان الامام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضايائناً  
نقلهم مطابقاً احديهما ان المتكلمين جوزوا استناد الازلي الى علة موجبة  
وانما نفوا ازلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فهذا نقل منهم بانهم  
بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس كذلك في سائر كتبهم بل  
الامر بالعكس وثانيتها انهم نفوا القول بالعلة والمعلول وهو ايضاً كذب  
لما ذكرنا وثالثتها ان الحكماء يحيلون استناد الازلي الى القادر وهو ايضاً  
ليس كذلك لذهابهم الى ان الله تعالى قادر مختار مع ان العالم ازلي  
ولا متأفلة لان القدرة هي كون الذات بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك  
والشرطية لا تستدعي وقوع المقدم او عدم وقوعه بل مقدم شرطية  
الفعل واقع دائماً ومقدم شرطية الترك غير واقع دائماً بل يجتثون تارة  
عن العالم انه فعل ازلي مستند الى فاعل تام في الفاعلية وهذا بحث طبيعي  
لانه بحث عن العالم المشتغل على الاجسام والجمعيات المادية واخرى  
يجتثون عن المبدأ الاول انه فاعل تام في الفاعلية معلوله ازلي فهو بحث  
عن واجب الوجود بان آثاره ازلية فيكون من الابحاث الالهية وفي البحث  
الطبيعي نفاً قوله (ريد بيان ان كل حادث مسبوق بوجود غير آثار الذات)  
واندليل عليه ان وجود الحادث بعد ان لم يكن فيكون له قبل ضرورة

ظاهر في الجواب عن قوله لا يكون الوجود معلولاً له حتى يكون معلولاً لما هيسته اوصفته فالجواب الحق عنه  
ان المراد بواجب الوجود هو وجود الواجب والدليل عليه ان الشيخ ذكر وجود الواجب موضع وجوب

الوجود في مواضع وأما ما ذكره من الجواب فردود لانه اذا كان بناء الكلام على ان الوجود عين الواجب اي عين ماهيته وقد فسر الماهية عند قول الشيخ الوجود بسبب الماهية بما هي الواجب فعلى تقدير كون التعيين هو الماهية وكون الوجود عين الماهية لا يتصور التلازم والعلية \* ٣٣٢ \* بين التعين والوجود حتى

يلزم كون الوجود بسبب الماهية بل بناء الكلام ههنا على الاغراض عن عينية الوجود له وقطع النظر عنها هذا لكن اذا كان الكلام في وجود الواجب على ما ذكرنا في الجواب الحق وكان بناءه على قطع النظر عن العينية فلا يلزم ما سبذكره الشارح من ان التلازم الذي كان الكلام فيه انما هو بين واجب الوجود والتعين وواجب الوجود موجود وان كان وجوب الوجود اعتباريا فتأمل ثم ما ذكره من السؤال ان هذه الاقسام الاربعة يفرض على التقدير الاول اعني ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب تعالى شأنه فردود بانه على تقدير كون التعين لازما لوجوب الوجود ومعاولا له لم يلزم الاوحدة الواجب وهذا ليس محذورا بل عين المطلوب والحاصل ان اختيار هذا القسم في التقدير الاول ليس فيه محذور بل مثبت للمطلوب بخلاف التقدير الثاني اذ الاقسام الاربعة فيه باطلة بالتفصيل المذكور ولو سلم فلا يلزم عدم الواجب تعالى شأنه اذ ههنا احتمال آخر وهو ان يكون التعين عين ذاته وحينئذ لا يتصور التلازم والعلية وأما ما ذكره من الجواب فظاهر الفساد اذ التقدير الاول على ما صرح به الشارح

ان البعدية بالقياس الى القبلية وذلك القبل لا يجامع البعد لان الحوادث ليس بوجود فيما قبل وهو موجود فيما بعد فاجتماع القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم وانه محال والقبل ليس نفس العدم لان العدم بعد كعدم قبل وليس القبل ببعد ولا ذات الفاعل لانه يكون بعد وقبل معا فهو امر آخر غير قار بالذات لانه اذا فرض حركة ينطبق نهايتها على بداية حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة وبين حدوث الحادث قبليات وبعديات متصرفة متجددة اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث فيكون بازاء اجراء الحركة قبليات بعضها متصرفة وبعضها متجددة فيكون ذلك القبل متصلا غير قار وهو الزمان والاعتراض من وجوه الاول ان قوله القبل ليس نفس العدم اما ان يراد به العدم الذي يتعقبه الحادث او مطلق العدم فالاريد المقيد فلا نسلم انه بعد الحادث وان اريد المطلق فغايبه ما في الباب ان القبل لا يكون مطابقا لعدم لكن لا يلزم منه ان لا يكون العدم المقيد اعني الذي يتعقبه الحادث ان في النقض بالزمان فانه يمكن ان يقال القبل لا يجوز ان يكون هو الزمان لانه يكون بعد فان قلت الزمان الذي هو قبل مغاير للزمان الذي هو بعد فنقول كذلك العدم الذي هو قبل الحادث مغاير للعدم الذي هو بعده لان هذا العدم طارو ذلك اذلى زائل وفرق بين الطاري والزائل الثالث ان الحادث اذا كان بعد ان لم يكن يكون عدمه قبل وجوده بالضرورة وذلك يناقض ان القبل ليس هو عدم الحادث الرابع نسلم ان القل امر مغاير لكن لا نسلم انه غير قار قوله لانه اذا فرض حركة ينطبق على اول الحادث قلنا معارض بانه اذا فرض قبل الحادث شيء ثابت لا يتجدد فيه ولا تصرف فلا يكون في القل تجدد وتصرف فلا يكون غير قار بالذات ولئن سلمنا انه غير قار بالذات لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة المتصرفة المتجددة والجواب عن هذه الاعتراضات ان التردد في القبل بالذات فانه لا بد منه اذ معروض القبلية ان عرضة القبلية بالذات فذلك وان عرضة القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات واليه اسار بقوله وليست القبلية نفس العدم فان معروض القبلية اذا كان قبل بذاته فكأنه نفس القبلية اذا تمهد هذا فنقول وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ولا بد من معروض القبلية بالذات ولا شك ان معروض القبلية بالذات يستحيل

ان يكون التعين معاولا لوجوب الوجود مغايرا له لانه عينه والتعجب منه يسمى ما ذكره \* ان \*  
آخفا حيث قال وان ساعدنا على اقتضاؤه عليه لا يقتضي الاهلية في الجملة لكن القسم الاول ما يكون الواجب الوجود عليه مستقلة للتعين (قال المحاكمات ولا اختلاف في مجرد الوجود الخ) اقول كون الوجود لا يختلف إلا

باختلاف الماهيات المضاف هو اليها غير ظاهر اذ لا ينقض العقل عن تجويز وجودين كل واحد منهما بمنزلة  
عن الآخر بحقيقته الشخصية التي هي عين الوجود القائم بالنفس ولم يكونا مشتركين في ذاتي اصلا وكان للوجود  
فردا واحدا يحصل بنفسه ﴿ ٢٣٣ ﴾ من دون الاضافة الى ماهية مغايرة له فلم لا يجوز ان يكون له افراد كل

منها يحصل بذاته من غير ان يكون  
هناك ماهية مضافة اليها ثم على تقدير  
التسايم كان هذا دليلا آخر مستقلا  
وليس فيه دفع اليراد عن الدليل  
المذكور نعم لو ثبت ان لا تعدد في فرد  
مفهوم الوجود بل التعدد انما هو  
الموجود على ما امر اليه الاشارة  
في المحاكات ثبت التوحيد اذ لا يتصور  
كون الوجود له معان متعددة لما تقرر  
ان الوجود ليس مشتركا لفظيا فتأمل  
( قال المحاكات لكن الغاء في قوله  
فان كان ذلك وما يتبعه به ماهية  
واحدة الخ ) اقول يمكن حل الغاء  
على فاء التفصيل وحينئذ لا مناقشة .  
( قال المحاكات اول امور غيرهما  
ينضاف اليها فهي اليقينيات  
فيكون لها وجود في الخارج ) اقول فيه  
بحث اذ يجوز ان يكون المقضى هو  
المهية وتلك الامور المضافة امور  
اعتبارية لها مدخل في العلية او يكون  
المقضى هو تلك الامور بناء على ان  
الكثرة والتميز امر اعتباري والاعتباري  
يصلح ان يقتضى اعتباريا واقول  
في توجيه كلام الشارح لاشك ان  
الانسان مثلا بنفس تصويره اي نفس  
مفهومة من حيث انه متصور غير مانع  
من فرض الشركة وصدقه على  
كثيرين وزيد نفس مفهومة مانع عنها  
فبالضرورة مفهوم زيد مشتمل على  
امر زائد على الطبيعة الانسانية

ان يكون معروض البعدية فمعرض القبلية امر لا يكون نفس العدم لان  
العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصبر معا  
وبعد فتبين ان يكون معروض القبلية بالذات امرا مغايرا لهما ومعرض  
القبلية للعدم لا ينافي ان يكون معروض القبلية بالذات مغايرا له لجواز ان يكون  
معرض القبلية للعدم بواسطة ذلك المعروض حتى اذا استدللنا لفاعل وجود  
ذلك المعروض بمعرض القبلية للعدم واذا ثبت ان معروض القبلية امر  
مغاير فهو غير قار بل هو متجدد متصمم لان ذلك القبل ممتد الى الازل  
وكل جزء يفرض منه يكون سابقا على جزء آخر فان القبلية التي من سنتين  
تكون قبل القبلية التي من سنة فهناك قبلات وبعديات متصرفة متجددة  
ولكن ربما يمنع ذلك في بادى النظر فالشارح فرض الحركة بطريق التمثيل  
حتى يتبين ذلك والا لم يكن في الاستدلال اليه حاجة ثم ذلك القبل يحتمل  
التقدير والزيادة والنقصان لان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى  
موسى فيكون مقدرا والحاصل ان المعروض القبلية بالذات خواص احديها  
انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قبل زيد الى نوح يمكن ان يقسم ويقال قبل زيد  
الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى خالد ثم الى نوح وهذا بظهر غاية الظهور وفي الحركة  
التي فرضها الشارح فان قيل الحادث الى ابتداء الحركة ينقسم الى قبله الى ربع  
الحركة ثم الى نصفها ثم الى ثلثة ارباعها الثانية ان تلك الاجزاء لا تجتمع معا  
بل كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس الى جزء ابعد بالقياس الى آخر الثالثة  
انه يقبل التقدير فالقبل بالذات كم لاحتماله التقدير متصل لقبوله الانقسام  
الى الاجزاء غير قار الذات لعدم اجتماع اجزائها في الوجود فهو الزمان ولا يقال  
انه الحركة لان الحركة ليست بكم في ذاتها لعدم قبولها التقدير في نفسها  
اذ لا يقال حركة طولى بل حركة في زمان اطول او في مسافة اطول نعم هذا  
الامتداد لما كان غير القار الذات لا يكون الا حيث يكون تغيرا لا يقع دفعة بل  
تدرجيا وهو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كل وجه بل من حيث  
عدم الاستقرار ببقائه ان يقال لما كان هذا الامتداد لا يجتمع اجزاؤه في الوجود  
لم يكن موجودا ضرورة انه لو كان موجودا لاجتمع اجزاؤه في الوجود  
فلا يكون الزمان موجودا فنقول هذا الامتداد وان لم يوجد في الخارج  
الا انه بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لا تجتمع تلك  
الاجزاء معا وكان بعضها متقدما على البعض ولا يكون الامتداد في العقل

منضافة اليها حتى يكون بسببه مانع من قبول الشركة وهو التعين ولا بد ان يكون موجودا في الخارج لانه جزء  
زيد الموجود في الخارج وكيف يكون هذا الشخص موجودا في الخارج وهو في حد ذاته عبارة عن الانسانية  
وهذا الامر المسمى بالتعين ولم يكن هذا الامر موجودا فيه ولا يذهب عليك ان عند هذا التوجيه يندفع اليراد

( قال المحاكات والامور العدمية بهيج لن يكون فصولا لاموز موجودة ) اقول ان كان الكلى للطبيعي موجودا في الخارج كما هو مذهب الشيخ وتبعه الشارح لم يميز ذلك وهو ظاهر نعم على تقدير كون الكلى الطبيعي غير موجود في الخارج وان ايلنس والفصل غير داخل في ذات الاشخاص ﴿ ٣٣٤ ﴾ الموجودة في الخارج خيفة

وتسميتها بالذاتي مجرد اصطلاح باعتبار انهما مأخوذان من الذات لان الشخص الموجود في الخارج في حد ذاته هذه المفهومات على مذهب من قل بنى وجود الطبايع في الاعميان على ما قرره بعض المحققين واختاره صاحب المحاكات يجوز ذلك بحسب النظر الجلي واما عند التدقيق فبظهر انه لا يجوز لان الامر المسمى ثابت للشيء بالقياس الى ملكته وكما ثبت للشيء بالقياس الى غيره لا يكون ذاتيا بالاتفاق وايضا لم يكن حينئذ مأخوذا من نفس الذات اذ لا شك ان ملاحظة الملكة مدخلا فيه بالضرورة والحق ان لا يحصل كلام الشارح على ان الامر بالعدم فصل للحقايق الموجودة بل على انه فصل للماهيات المتحققة في نفس الامر ( قال المحاكات لكن الحجة لا يتم على تقدير الخ ) اقول الامور العدمية ايضا تحتاج الى العلة باعتبار اتصاف الحقايق بها واما نحن فيه مما يتصف به الحقيقة الواجبة فيلزم افتقار الواجب الى العلة غاية الامر ان تلك العلة امر اعتباري وذلك لا يضر لان ما يحتاج الى الواجب الى الامر الاعتباري المعلوم في الخارج لاشكائه انه اخش من احتياجه الى موجود خارجي ( قال المحاكات وههنا نظر لانا لانسلم انه لا بد من وجود قابل لتأثير العلة وانما يكون

كذلك الاذا كان في الخارج شيء غير قادر الذات يحصل في العقل بحسب استقراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فان الزمان كالحركة امر مستقر في الخارج لاجزائه لكن اذا حصل ذلك الامر المستقر الغير المستقر في الخارج يحصل امتداد في الذهن اذا فرض انقسامه يكون اجزائه لا يجتمع مما وكان فيها تجدد وتصرم وهذا الامتداد هو الذي ينطبق على الحركة والمسافة ولا شك في ان ادرك القلب امتدادا الى الازل ونحكم على اجراء ذلك الامتداد بان احدها يتقدم على الآخر لو كانت موجودة في الخارج فدل ذلك على ان في الخارج شيئا غير مستقر يكون هذا الامتداد الحاصل في العقل منه هذا هو التحقيق في هذا المقام لا يعرف كنهه الا بتدقيق التأمل وهو معنى قولهم الموجود من الحركة في الخارج هو الحصول في الوسط وانه بفعل بسبيلاتها الحركة بمعنى القطع وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم بفعل بسبيلاته الزمان كما ان النقطة بفعل بسبيلاتها الخط وعند هذا ظهر اندفاع ما يقال ان قوله هذا شيء يتجدد ويتصرم ان اراد به انه يتجدد ويتصرم في الخارج فلا شك ان التجدد غير المتصرم وهما جزأ الزمان فيكون الزمان مشتملا بالفعل على اجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك ينافي اتصاله في ذاته وان اراد انه يتجدد ويتصرم في العقل فهو باطل اما ولا فلا بد لا يدل على وجود الزمان في الخارج واما ثانيا فلان المتصرم هو القبل والتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اضافتان لا بد ان يكون معروضا معا في العقل فلا يكون التجدد والتصرم في العقل لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيه فلا يكون ذلك الا بوجود امر غير قادر الذات وهو الزمان وكذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط والاول ليس بموجود في الخارج والثاني لا يتجدد ولا يتصرم والجواب ان المراد بالزمان ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان في الخارج كما حققناه واعلم ان في الدليل المذكور استندراكين احدهما ان المتقدمين القائلين بان القبلية ملبت نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل لهما في اثبات ان معروض القبلية امر غير قادر وذلك ظاهر نعم يجوز ان يقال ارادوا دفع توهم ان القبل هو العدم او ذات الفاعل اذ هما قبل الحادث وثانيهما انه يمكن توجيه الدليل بوجهين الاول ان وجود الحادث بعد

كذلك لو كان التأثير وجوديا وهو ممنوع ) اقول ليس المراد ان التأثير موجود في الخارج ولا بد له ان لم من محل قائم به فيكون ذلك المحل موجودا جازيا ايضا لان محل الوجود الخارجي لا يمتلئ يكون موجودا حتى يتوجه ان التأثير امر اعتباري ليس بموجود في الخارج كما ذكره وكذا يتوجه ان محل التأثير وما قام به التأثير هو

المؤثر والفاعل الا لا شك ان التأثير صفة للمؤثر قائم به وان اريد بقابل التأثير ما يتعلق به التأثير فمطلق الوجود لا يكون وجوديا وايضا لو وجب ان يكون للتأثير محل قابل له غير المؤثر فيلزم ان لا يتحقق بدون المادة بل الظاهر ان مراده من القوة ﴿ ٢٢٥ ﴾ القابلة الاستعداد الذي يحصل به المناسبة بين المثل والمطلوبات

الذي يخص المثل والمطلوبات تلك المثل لا يغيرها ولا يصير الكلام هكذا تخصيص كل شخص بعلمه ليس امر مستندا الى الفاعل المقارن لما تقرر عندهم ان نسبة المقارن الى الكل على السواء لا الى الماهية ولو ازيدتها لاشتراكها فرضا فيحين ان يكون مستندا الى الاعراض ولا يمكن ان يستند الى اعراض قائمة بذلك الشخص لتأخرها عن الشخص معروضها فيكون مستندا الى اعراض قائمة بمادة ذلك الشخص اما بالذات او بالواسطة واما الحال في الشخص فلما لم يتقدم على شخص المحل فلم يجر ان يصير سببا للشخص المحل وتلك الاعراض مقارنة للمادة في ضمن شخص آخر سابق على ذلك الشخص وكذا الكلام في الشخص السابق والاعراض السابقة عليه وهذا التسلسل تسلسل على سبيل التعاقب ومن المعلوم ان مثلي هذا التعاقب لا يتحقق بدون المادة فلا يرد ان مثل هذا جار في نفس الماهية بدون المادة بان يكون قبل هذا الشخص كانت الماهية متشخصة بشخص آخر يكتنفه باعراض بسببها صارت مستعدة لتلقيها بالاعراض اللاحقة والشخص التابع لها على تقدير عدم تحقق مادة متشخصة هنا لا يمكن اسناد شخص هذا الشخص باعراض مقارنة لشخص آخر كان سابقا عليه وان اتحدتا

ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية وليست تلك القبلية كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا تجتمع مع البعدية والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تكون الازمانية فيكون قبل كل حادث زمان الثاني ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك قبل امر غير قار يحدد وتصرم وهو الزمان فلما كفي في الاستدلال بحدوث اجتماع القبلية والبعدية او بتحديد القبل وتصرمه فالجمع بينهما في الاستدلال يستلزم استندراك احدهما لا محالة وقد علم من هذا انه لولا ايراد المتقدمين لما احتج الى اثبات القبل بالذات بل يكفي في البيان وجود القبل في الجملة قوله ( واعلم ان الزمان ظاهر الانية ) اراد ان يبين انه لم يوصم هذا الفصل بالثبوت والفصل الآخر بالاشارة فقال ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية اما انه خفي الماهية فظاهر واما انه ظاهر الانية فلان سائر الناس يجزمون بوجوده حتى يسموه الى الساعات والايام والاسباع والشهور والسنين فان قلت هب ان الزمان مطلقا ظاهر الانية الا ان يتكبد الزمان قبل كل حادث ليس بظاهرا وهو المطلوب من الفصل فاهو ظاهر الانية ليس بمطلوب من الفصل وما هو المطلوب من الفصل ليس بظاهر الانية فالانطباق للتعبير عن الفصل بالاشارة فنقول كون الحادث مسبوقا بزمان ظاهر ايضا فان الحادث ما كان ثم كان وليس معناه الا ان هناك زمانا كان فيه ثم زمانا آخر كان فيه فان لفظة كان مشعرة بالزمان على ما صرح به الامام في اعتراضه بعدم لامكان ان يقال كان معدوما او كان الله تعالى موجودا بين ان ذلك ليس نفس العدم ولا ذات الفاعل والا فلا احتياج في التنبية اليه هذا حاصل الدلالة المذكورة وهو في غاية انجلاء ان تعقل قوله ( واعلم انه انما نيه ) ههنا يهدف مقدمتين ليستبين بهما في دفع شبه الامام المقدمة الاولى ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به اي الذاتيتين فان القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه فالشيء يكون قبل شيء آخر لوقوعه في زمان قبل زمان الآخر واما الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المتصرفة المتجددة فلن عاد السائل وقال المتصرم اما ان يكون نفس المتجدد وهو محال او غيره وحيث يذبح لاختلاف اجزاء الزمان فلا تكون متصلة فتلحق الجواب بان المتصرم و المتجدد بعد فرض اجزاء الزمان ولا اختلاف لاجزاء الزمان في نفسه وقوله لا يصح

مثلا الاعراض اللاحقة لشخص زيد يصير سببا لشخص عمرو بمجرد الاشتراك في الانسانية مالم يكن ههنا مادة مشتركة فتأمل واما المتشخص بالاعراض فالتشخص بالذات القائمة فيمكن ان يجاب عنه بان الكلام في كمية النوع في الخارج وذلك انكم في ذهن لان العلم عند التساكن بكونها في النفس في الوجود ذهني على

ما صرح به المحقق الشريف ووافقه بعض المحققين لكن التفرقة بين الموجود الخارجي والذهني في ذلك حيث  
يحل تأمل ( قال المحاكات واما نقله ان الحجة المذكورة هي ان التعيين اذا كان عارضا فهو نقل غير مطابق ) اقول  
لا يخفى على التأمل المنصف ان كون التعيين عارضا للواحد \* ٣٣٦ \* على ما هو شأن سائر الماهيات

والتعيينات اقرب الى الطبع واظهر عند  
العقل من كونه معروضا للذات فلمذا  
اقتصر الشارح عليه واراد بالعارض  
ما يتناول اللازم ايضا ( قال المحاكات  
وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة  
لوجود المادة ) اقول الجواب المراد  
ان القابل للتكثر اى لتكثر الصورة ذات  
المادة لان محل الانفصال والتكثر انما هو  
الهيولى لكن انصافها بالتكثر انما هو  
بالعرض فلا يحتاج الى محل آخر والحاصل  
ان الحصر المستفاد من قوله انما يحتاج  
الى فاعل تكثره فقط اضفى بالنسبة  
الى الفاعل ولا ينافي ذلك احتياجه الى  
الصورة والاعراض السابقة لها وكذا  
المراد بقبول التكثر لذاته ان لا يقبل التكثر  
بمحملة والاظهر في الجواب ان يقال المادة  
الفلكية كثيرة بالنوع واما لمادة العنصرية  
فلا تتكثر بالذات بل انما تتكثر الصورة  
بالعرض فلا يحتاج الى علة تكثرها وذلك  
لان كل هيولى كل العناصر عندهم  
يتشخص بتشخص واحد بجسم مع  
الاتصال والانفصال ويفارق جميع  
الصور العنصرية ولم يفارق ذلك  
التشخص بطريقتي الاتصال والانفصال  
وله تشخص بالعرض من قبل الصورة  
وذلك بتغير بتغير الصورة فاعلة المتكثرة  
لهيولى العنصرى ما يكثر الصورة واما  
تكثر الصورة فانما هو باعراض متعاقبة  
متسلسلة واردة على المادة يكون مشخص  
كل صورة اعراض سابقة عليه مقارنة

تعريف الزمان بهما فرق بين التصديق بآية الزمان وتصوير ما هيته  
فان القلبية والبعدية لما كانتا من خواص الزمان كان من الظاهر ان تصح  
تعريف الزمان بهما كما يمكن الاستدلال بهما على وجوده لكن وقع  
الاستدلال بهما على وجوده ولا يصح التعريف بهما فلا يقال الزمان  
ما له بالذات القلبية والبعدية لان تصور القلبية والبعدية الذاتيتين  
موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف به دويا ثم ان سئل وقيل  
انما يلزم الدور لو كان التعريف بالقلبية والبعدية المختصتين بالزمان وليس  
كذلك بل بمطلق القلبية والبعدية لكن لما كان مطلق القلبية والبعدية  
شاملا للزمان والمكان وغيرهما وقع التميز بينهما لا يجتمعان معا اجاب بانه  
لا بد في التعريف من هذا المميز لكن المعية تنقسم في مقابلة انقسام  
القلبية والبعدية وليست ههنا الازمانية فيعود الدور فان قيل كما لا يصح  
تعريف الزمان بالقلبية والبعدية الذاتيتين لا يصح الاستدلال على وجوده  
بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوحدة الزمان فيكون  
اثبات الزمان موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المطلوب اجاب بان  
الزمان لما كان معروف الاية لم يلتفت في التنبيه عليه الى ذلك فان الغرض  
من التنبيه ليس الايضاح ما فيه خفاء يبط عبارات والكشف عن حثيات  
هي مناط الحكم فاحذ المطلوب فيه لا ينافي ذلك واعلم ان السج  
عرف الزمان في الفصل الاق بالقبلي والبعدي اللتين لا يجتمعان معا  
فاشار الشارح بهذا البحث الى اختلال في ذلك المقدمة اثنائية ان القلبية  
والبعدية الزمانيتين اضافتان لان القبل لا يكون قبل الا بالقياس الى بعد  
وكذلك البعد وهما ليستا بوجودتين في الخارج لان وجودهما يتوقف  
على وجود الجزئين من الزمان معا وهو محال فيستحيل وجود القلبية  
والبعدية لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضها كما  
اذا ثبت القباية لعدم الحادث دل على ان معروض القلبية بالذات موجود  
معه وههنا سؤال وهو ان يقال لما ثبت ان لا وجود للقلبية والبعدية في  
الخارج بل هما امران اعتباريان ولا شك ان الامر الاعتباري لا يستدعي  
وجود معروضه في الخارج فهذا الكلام ينساق في اوله آخره واجيب  
اوجهين احدهما انه ثبت بان معروض القلبية يتحدد ويتصرم ولا شك  
ان عدم لا يتحدد ولا يتصرم فيكون موجودا في الخارج واعترض

للتشخص السابق على ما عرفت آنفا اذ قد عرفت انه لا يمكن ثوار ذلك الاعراض على التوغل بدون \* بان \*  
مدخلة المادة للوجهين المذكورين ثم اظهر ان السرف في كون المادة غير متكررة بالذات مع ان مادة زيد كانت في حيز زيد وكانت  
ذات وضع موضع زيد وعرو كانت في حيز عمرو وكانت ذات وضع موضع عمرو وانها غير متعينة بالذات ولا ذات وضع

بالذات بل الفرق بينهما كالفرق بين الحصص من البياض القائمة بانقسام جسم متصل واحد وهذا بخلاف الصورة فلا يجوز فيها ذلك فأما من قاله من هوامض الفن وقدم تفصيل ذلك فليرجع اليه (قال المحاميات فيه نظر ظاهر لان المراد من القبلية ﴿ ٣٣٧ ﴾ اما الزمانية) اقول المراد التقدم الذاتي ويدل عليه قول الشارح

على كلام الامام المنقول حيث قال اقول الهوى في الكائنات الفاسدات متقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات ومن ههنا يظهر ان قول الشارح جملها على التقدم الزماني ليس بمستقيم واما ان التقدم الذاتي شامل لجميع الاجزاء فجوابه ان بعضهم ذهب الى ان الجزء الصوري ليس بمقدم على الكل بالذات ومنشأ توهم ذلك الخلط بين التقدم الزماني والذاتي وعدم التميز بينهما وسبغى الفرق بينهما في النمط الخامس لكن السخ لا حصل مقصوده ههنا بلزوم تقدم جزء واحد فيما اذا تحقق في المركب الجزء الصوري اجري الكلام على سبيل ارضاء العنان والمباشرة مع الحصص لتبكيته واورد لفظ الواحد وقول الشارح رحمه الله ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السمرير على هذا الاسلوب ايضا (قال المحاميات بل الى الوحدات فهي معان) اقول قد فسر المعاني في التوجيه الثاني بالحقايق المختلفة الازداد المذكور ايراد عليه فان القزم ان الوحدات حقايق مختلفة فظاهر البطلان وان غير التفسير الى تفسير آخر فلا يندفع به الايراد الوارد على التفسير المذكور ولعله لهذا ولزوم ارتكاب المسامحة في التوجيه الاول قال والاضح في القصة ان يقال الانقسام

بار الكلام في دلالة ثبوت القبلية والبعدية على وجود معروضهما والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتصرم ويمكن ان يجاب عنه بان التصرم هو القبل والتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اللتان لا يجتمعان لابلان يتصرم احدهما ويتجدد الاخرى فتدلان على وجود المعروض في الخارج وثانتهما انه ثبت ان القبل لا يجتمع مع البعد فعدم اجتماعهما اما ان يكون في العقل وليس كذلك لاحتمالهما في العقل حتى عرض لاحدهما القبلية والآخر البعدية او في الخارج فلا بد من وجود المعروض في الخارج وهذا منقوض بالعدم والوجود فانهما لا يجتمعان لافي الذهن بل في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العلم في الخارج فان السلب لا يستدعي وجود الموضوع واعلم ان القبلية والبعدية لا تلحقان الا لاجزاء الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا بالقبلية والآخر بالبعدية فمروضهما اجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت لتأتي الاثنت عشرين لا يلزم من ثبوت القبلية والبعدية وجود معروضهما في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما على وجود الزمان اذا عرف هذا عرف المدافع الجوابين وانما ان يقال للشارح معروض القبلية والبعدية على ما صرح به اجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج فكيف يدلان على وجود معروضهما او يقال معروض القبلية مغاير لمعروض البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كانا موجودين في الخارج لزم اشتغال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه محال والحاصل ان اشتغال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه محال والحاصل ان القبلية والبعدية لانهما اعتباريتان لا يدلان على وجود معروضهما بل ليس يجوز ان يوجد معروضهما في الخارج والجواب ان المراد بالمعروض ههنا هو متعلق القبلية والبعدية لا محلهما فان محلهما جزء الزمان المعقول لا الموجود في الخارج اي ما يعرض القبلية والبعدية بسببه فانهما يعرضان للامتداد العقلي بسبب الامر الغير المستقر الموجود في الخارج فاطلق المعروض على سبب المعروض مجازا والى هذا المعنى اشار في فصل سبق المحدث بالمادة حيث قال الامكان من حيث انه متعلق بامر خارجي يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بمينه قوله (اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات) حاصل الجواب ان القبلية امر اعتباري لا وجود لها

(قال المحاميات ويمكن دفع هذه ﴿ ٤٣ ﴾ الاسئلة بان المدعى ليس الان في التركيب) اقول وحيث ينبغي تفصيل قول الشارح وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء هو المركب او المنقسم الخ كما يكون التركيب والانقسام فيه بالفعل ومع هذا لا يلزم قول الشارح وقد يكون بحسب الكمية كالتوصل الى اجزائه المتشابهة

٢٣٨ مخرج في انه حل المسئلة الى الاجزاء المتشابهة على المتصلة او على ما يتناولها واما قوله ولو اريد به الكمال المتصل فله وجه آخر فغير مستقيم اذ للتقسيم الى اجزاء مقدارية لا تنحصر في الجسم حتى يلزم التركيب بل يجوز ان يكون صورة وقوله هو ايضا غير مستقيم غير مستقيم على ما عرفت ﴿ ٢٣٨ ﴾ توجيه كلام الشارح آنفاً (قال

المحاكمات وهذا ليس بشيء فان التمثيل لا يجب ان يكون لجميع الافراد) اقول هذا انما يرد لو اراد الشارح بيان فساد التمثيل الذي اورده الامام ولو كان مراده ان التمثيل بالصورة اولى اذ ليس لها تقدم اصلا بخلاف الهيولى اذ لا شك في ان لها تقدما زمانيا في العناصر فكيف ما هو بالذات لا تدفع ماذكركه وقد يحصل بما ذكرنا وجوه آخر لترجيح تمثيل الشارح المحقق وهو ان الخلاف في تقدم الجزء انما هو في تقدم الجزء الصوري على ما اعترف به صاحب المحاكمات ونقله آنفاً دون المأدى ولهذا عرفوا في المشهور العلة المادية بجزءه يكون الكل حين وجوده بالقوة والعلة الصورية بجزءه حين وجوده يكون الكل بالفعل وامل هذا هو سبب هذا التوهم وقد عرفت ان ايراد لفظ الواحد ناظر الى هذا المذهب وبما شاة مع صاحبه فينبغي حل الجزء الغير المتقدم على الصوري ليوافق ما زعمه ويحصل الفائدة التي هي المباشرة مع الخصم والحل على المادة ذهول عن المقصود (قال المحاكمات وفيه نظر) اقول قد عرفت جوابه من ان بناء الكلام على المباشرة وكذا يتدفع ما ذكره بمبده بقوله وفيه ايضا نظر ثم اقول على التوجيه المتقول من بعض الاساتيد ان كلمة الكافي

في الخارج لكن لها اعتباران احدهما من حيث عروضها لاجزاء الزمان وحينئذ لا يكون في زمان آخر والثاني من حيث ذاتها فهي بوجد في الذهن ووجودها في الذهن يكون في زمان فيكون لها قبلية اعتبارية بهذا الاعتبار والقبلية لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وفي قوله لا يتسلسل لطيفة وهي ان المشهور انما لتسلسل في الامور الاعتبارية ليس محالاً فين بقوله ولا يتسلسل ان معنى ذلك ليس ان الامور الاعتبارية يتسلسل وهو ليس بمحال بل المراد ان ذهاب السلسلة في الامور الاعتبارية موقوف على اعتبار الذهن والذهن لا يقوى على اعتبار امور غير متناهية فاذا انقطع انقطعت السلسلة قوله (ويتدفع ايضا اعتراضه بان العدم او انصف بالقبلية) اي انهم قالوا عم كل حادث قبل وجوده فقد وصفوا العدم بالقبلية فلو كانت وجودية لزم انصف المعلوم بالموجود وانه محال والجواب ان القبلية امر اعتباري فيصح لحوقها بالعدم المطلق بل للعدم المقيد بالحادث فلو قيل هذا ينافي ما ذكر من ان معروض القبلية ليس هو العدم فتقول المراد منه معروض القبلية بالذات كما بيناه واعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الاسئلة لا توجيه لها اصلا فان كلام الامام ليس الا ان القبلية والبعديية ليستا من الموجودات الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف بهما موجودا في الخارج فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث امر موجود في الخارج موصوف بالقبلية والشارح في تلك الاجوبة ما زاد على انها امر اعتباري وكونها امر اعتباري لا ينافي عدمها في الخارج بل يستلزمه والجواب انها وان كانت معدومة في الخارج الا انها متعلقة بامر خارجي فيدل على وجوده كما مر مرارا قوله (ثم انه اشتمل بالمعارضة) هذا نقض اجالي وتقريره ان الدليل الذي ذكرتموه ليس يصح بجميع مقدماته والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر وذلك ان بعض اجزاء الزمان قبل البعض الاخر وليست هذه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا يوجد معاً فان لم يحصل هذا النوع من القبلية الا بالزمان كان كل جزء من الزمان في زمان آخر وانت خبير بان هذا النقض لا يرد الا على اول التوجيهين لا الثاني ثم انه قد يمكن ان يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض توجيهين الاول ان الزمان مقتضى لذاته بمعنى ان ماهيته

ان كانت للتمثيل لم يتناول الهيئة وان كانت للتشبيه لم يتناول الصورة (قال المحاكمات ﴿ و ﴾ وان كانت جزءاً كانت متقدمة عليه بالذات) اقول قد عرفت جوابه ايضا (قال المحاكمات والحاصل اننا لانسلم ان كل محتاج الى الغير ممكن الخ) اقول هذا مبني على ان كل محتاج الى الغير لا بد له من علة فاعلمية ولهذا قالوا العلة الفاعلية

لازمة في جميع العلولات بخلاف سائر الملل والعلل الخامة البسيطة لا تكون الافاعلية واذا ثبت احتياج ذلك المركب الى عللة فاعلية وقد تقرر فيما مر ان فاعل المركب لا يكون شيئا من اجزائه بلزم الاحتياج الى الغير الخارج فتأمل ثم لما كان في عبارة السؤال المنقولة ﴿ ٣٢٩ ﴾ ما يدفعه حيث اخذ فيه كون المركب ممكنا لم يتوجه المحقق لدفعه على رآيه

من غير ابتناؤه على مسألة التوحيد ( قال الشارح الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزؤه ماهيته الخ ) اقول فرق الشارح المحقق بين الداخل في مفهوم ذات الشيء وبين الداخل في ذات الشيء وحقيقته فان الداخل في مفهوم الذات قد يكون نفس الذات حيث لا يفهم الذات الامكتنفة بالعوارض فالذات داخلة في مفهوم الذات ومن المعلوم ان ذات الواجب تعالى انما يصير مدركا للعقول محفوقا بعوارض فالذات داخلة في مفهوم الذات وما يحصل منها في العقل وان كانت عين نفسها فتأمل ( قال المحاكات واقول لم يطلق الشيخ في هذه المواضع الالفاظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصيته على اننا لنشك الخ ) اقول قد صرح الشيخ بان الوجود الذي هو عين الواجب ليس هو الوجود المطلق الكلي في مواضع من الشفاء منها ما نقله الامام عن الالهيات وسيد كره الشارح ثم الدليلان اللذان ذكرهما على ان الوجود المطلق ذاتي للوجود الخاص منقوضان بجميع المفهومات التي كانت عرضية لافرادها وحل الدليل الاول انه ان اريد بالاشتغال اشتغال الكل على الجزء فنختار الاول ونمنع كون الوجود الخاص على تقدير عدم اشتغاله على الوجود المطلق هذا

وحقيقته يقتضي لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فاستفتت القلبية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر واما الحركات فليست كذلك لان الجزء المتقدم يعقل حصوله متأخرا وبالعكس فلا جرم لم يمكن كونها قبل وبعدا لنفس ذاتها فلا بد ان يكون لامر آخر والجواب عن هذا الفرق من وجهين احدهما ان اجزاء الزمان اما متساوية او مختلفة في الماهية فان كانت متساوية في الماهية استحتم ان تكون بعضها مقدما لذاته وبعضها متأخرا لذاته اذا الاشياء المتساوية في الماهية يجب ان تكون متساوية في اللوازم وان كانت مختلفة في الماهية لزم ان لا يكون الزمان متصلا واحدا بل مشتملا على اجزاء بالفعل ويكون مركبا من آتات لان كل جزء من الزمان موجود بالفعل لو قبل القسمة بـ ~~يكون~~ اجزائه المفروضة بعضها مقدما وبعضها متأخرا لانه غير قار الذات والتقدير ان التقدم والتأخر يستلزمان اختلاف الاجزاء في الماهية فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملا على اجزاء بالفعل والمقدر انه جزء واحد هذا خلف فاستمع ان يقبل القسمة فيكون آنا وثانيهما اننا لانسلم ان بعض اجزاء الزمان سابق على البعض لذاته لكر يحصل منه ان المتقدم الذي لا يجمع المتأخر يمكن ان لا يكون باعتبار زمان محيط بالتقدم والمتأخر فلم لا يجوز ذلك في عدم الحادث حتى يكون مقدما على وجوده بحيث لا يجامعه ولا يكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما الفرق الثاني اننا لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفي ذلك في حصول القلبية والبعدية اذا المعنى بكون اليوم متأخرا عن امس انه غير حاصل عند حصول الامس واما انتم فلما لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا لم يلزم ان يكون قبل الحوادث شيء حتى يكون معنى تأخره انه لا يكون حاصل عند حصول ذلك الشيء فلما كفي في حصول القلبية والبعدية في اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بخلاف الحوادث فالقبل والبعد اللذان لا يوجدان معا لا يقتصران في الزمان الى زمان آخر ويقتصران في الحوادث اليه فظهر الفرق وتقرير الجواب عنه ظاهر الا ان قوله وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس ليس على الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان سلم ان معناه انه لم يوجد معه كيف يفرض ان معناه ليس كذلك بل شيء آخر

الاشتغال لم يكن فردا له بل هو اول المسئلة وان اريد الاشتغال بالمعنى الاعم الشامل لاشتغال الموصوف على الصفة فنختار الثاني ولا يلزم الذاتية وهو ظاهر وحل الدليل الثاني ان المغايرة بين المفروض والعارض بمعنى الخارج المحمول لا يقتضي ان لا يصح اطلاق اسم العارض وحده على المفروض نعم انما كان ذلك في العارض بمعنى القائم وليس كلامنا فيه ان الشيء ليس

فرضنا بهذا المعنى بالنسبة الى اخرته في الجهل الاول خاط بين الاشتغال بمعنى اشغل الكل على اهل البيت  
الاشتغال الذي للموصوف على الصفة بالنسبة الى الصفة وفي الثاني خلط بين العارض بمعنى الخارج الموصول وبين  
العارض بمعنى القاسم كافي الاعراض ثم يكون الوجود ليس بكلي ﴿ ٣٤٠ ﴾ مع انه مطلق لا يخلو

عن سماجة اللهم الان يريد بالمطلق  
معنى المجرد وهو ادمان الوجود مفهوم  
واحد شخصي لا يعرض لشيء اصلا  
موجود بذاته وسائر الموجودات  
موجودة بتعلق بينها وبينه كاهور أي  
بعض المألوهين (قال المحاكات او باعتبار  
الجمعية ان لم يكن له نوع لما سبق ان  
الجمعية طبيعة نورية) اقول على  
تقدير كون الصورة الجمعية طبيعة  
نورية يلزم ان يوجد لكل صورة  
جمعية مخصوصة ما يشار كها  
في نوعها لان كل جسم معين يوجد  
ما يشار كة نوعا كيف والصورة النورية  
داخلية في الاجسام الفلكية والضرورية  
مختلفة بالنوع وكذا الهوليات  
في الافلاك مختلفة بالنوع ومختلفة  
لهيولى العناصر بالنوع واختلاف  
الاجزاء بالنوع يستلزم اختلاف  
مركباتها نوعا لا محالة فهذا لا ينبغي  
كون الواجب تعالى ليس شبيها  
من الاجسام الفلكية بل انه  
ليس شبيها من صورها الجمعية الا  
ان يقال المقصود نفي كونه جسما بمعنى  
الجمعية وهذا كما ترى او يقال يلزم  
التركيب حينئذ وهذا دليل آخر  
بالحقيقة فليأمل والجواب انه اذا ثبت  
ان كل ماله مشكلة من نوعه كان ممكنا  
لذاته فاذا كان الواجب تعالى شانه  
جسما وكانت الجمعية التي هي  
جزؤه طبيعة نورية وقد وجدت

فالاولى لمن يقل كما ذكره الامام لانسلم ان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس  
ان اليوم لم يوجد مع امس والا لكان اليوم متأخرا عن الغد لانه لم يوجد  
معه بل معنى فلك ان اليوم لم يوجد حين كان امس ولطفلة كان مشعرة  
بزمان مضى فيكون للزمان زمان سلطان منضاه ان اليوم لم يوجد مع امس  
لكن المية اضافة والاضافة متأخرة عن المضافين فلا يكون المية نفس  
اليوم او نفس امس بل ليس منضاه الا ان اليوم يوجد في زمان لا يوجد امس  
فيه فيكون للزمان زمان وبهذا البيان يلزم للزمان الذي مع الحركة  
زمان آخر قوله (والجواب) تحرير الجواب موقوف على مقدمة وهي  
ان الموجود الغير القار الذات لا يجمع احزائه في الوجود فيكون بعضها  
قبل وبعضها بعد فنه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتأخر  
بعضها بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان  
فانه اذا فرض اجزاء لا يكون تلك الاجزاء الابوما وامسا وحكم العقل  
بان اليوم متأخر وامس متقدم لا يتوقف على ملاحظة امر آخر غير  
مفهوم اليوم وامس بل مجرد تصورهما كاف في ذلك ومنه ما حكم  
العقل بتقدم بعض احزائه وتأخر بعضها موقوف على ملاحظة شيء  
آخر كالحركة فان كل جزء يفرض منها يعقل متقدما ومتأخرا وانما حكم  
العقل بتقدمه وتأخره بواسطة وقصره في زمان متقدم او متأخر اذا تمهد  
هذه المقدمة فتقول الزمان متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه  
بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتقدم بعضها وتأخر بعضها ليسا  
امرين موجودين عارضين لهما بسببهما صار بعضها متقدما والبعض  
متأخرا كالسواد والبياض العارضين للجسم حتى صار بسببهما اسود  
وابيض فليس معنى قولنا التقدم والتأخر عارضان لاجزاء الزمان بحسب  
ذاته ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبليسة والبعدية امران  
موجودان في الخارج عارضان لاجزاء الزمان وتلك الاجزاء تقتضيهما  
اقتضاء العلة للمطلوب بل منضاه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم يخرج  
في تصور تقدم بعض اجزائه وتأخر بعضها بل في التصديق بان بعض  
الاجزاء متقدم والبعض متأخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف  
الزمانيات كالحركة فان تصور اجزائها لا يكفي في تصور تقدم بعضها  
وتأخر البعض وانما بتصور متقدما او متأخرا موقوفه في زمان

من فردها ما شاكل جزؤ الواجب فكان جزؤ الواجب ممكنا ويلزم منه امكان الواجب ﴿ متقدم ﴾  
ويرجع قوله او باعتبار الجمعية الى ان الجسم ممكن جزؤه الذي هو الجمعية لكونه طبيعة نورية والمقدمة الاخرى  
وهي ان امكان الجزء يسرى الى امكان الكل لما كان ظاهر الطوى ذكرها (قال المحاكات) وهو انه لا يستلزم

غير نوعه) اقول ليس كلمة من صلة للاستشهاد ولا الفرق لان المستثنى منه في الاستشهاد المفرغ غير من كور والفرغ منه هو المستثنى منه بل هذا من قبيل ما يقال هذا مستثنى من الحكم الكلي الفلاني وليس المقصود ان الحكم مستثنى منه بل انه لا يتسلوه وفيما نحن فيه ﴿ ٣٤١ ﴾ كلمة من داخلية على الحكم المستفاد من قوله غير نوعه وصرح

به بقوله ليس من نوعه فلا قبلر  
( قل المحاكات وحيث لا حاجة  
الى زيادة تلك المقدمة ) اقول اي تلك  
المقدمة الاخرى وهي ان الوجود لما  
كان طاريا على الاشياء يكون قائما بالغير  
فلا يشارك القائم بالذات وحيث لا  
لا يبقى غبار في الكلام ( قال المحاكات  
وظاهر انه هذان ) اقول حل قول  
الشيخ اعني الاشياء على انه تفسير  
وتخصيص للشيء المذكور قبله وجعل  
قوله لا يدخل الخ اما صفة لماهية  
او حالا عن الاشياء وحيث يرجع الكلام  
الى ما قاله وحيث يصير هذان اذا حل  
على انه تفسير للجملة المذكورة وان كان  
المقصود بالتفسير هو الشيء المبهم  
في الجملة الاولى وجعل قوله لا يدخل  
خبر عن الاشياء لم يبق غبار في الكلام  
ولا يذهب عليك ان جعل الاشياء تفسير  
للشيء المفرد خلاف الظاهر وكذا جعل  
لا يدخل صفة او حالا خلاف الظاهر  
النساق الى الفهم وما الباعث على  
حل الكلام على خلاف الظاهر  
الا يرد الاعتراض عليه قائل ولا تنطبق  
( قل المحاكات واما ان الواجب ليس له  
ذاتي يشارك فيه شيء آخر فلم يبين )  
اقول وذلك لانه يجوز على هذا التقدير  
ان يكون ذلك الوجود الذي هو عين  
ماهية الواجب مر كبا من جزئين  
احد هما جنس مشترك بين الواجب  
تعالى وبين غيره والثاني فصل يميزه

متقدم لو متأخر وبهذا لا يقف السؤال الا عند الوصول الى زمان فاذا  
قبل لم يقدم للحادث الفلاني على ذلك الحادث فيقال مثلا لان هذا  
الحادث وقع في واقعة زيد وذلك الحادث وقع في واقعة عمرو وكانت  
واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو فان رجع وقال لم كانت تلك الواقعة  
سابقة يقال لا فلها كانت امس وهذه كانت اليوم توقف السؤال قطعا  
وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان ان تساوت استحال  
ان يقتضي بعضها التقدم وبعضها التأخر لانا نقول هذا انما يكون لو كان  
اجزاء الزمان موجودة في الخارج فيكون بعضها علة للتقدم وبعضها علة  
للتأخر وليس كذلك فليس معنى عروض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان  
لاحكام العقل بتقدم بعضها وتأخر البعض بمجرد تصور الاجزاء لعدم  
الاستقرار ويكون ماهيتها هي عدم الاستقرار وعلم من هذا ان الشارح  
اختار في جواب النقض المذكور الفرق الاول ودفع الجواب الاول من جوابه  
ولم يتعرض للجواب الثاني لظهور اندفاعه مما تقدم فان القلبية والبعدية  
التي لا يجتمعان لا بد ان يكونا بحسب الزمان اما في اجزاء الزمان فيحسب  
الزمان الذي هو نفس القبل والبعد واما في غيرها فيحسب الزمان  
المحيط بالقبل والبعد واما حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية  
الشيئين للزمان فان معية الحركة للزمان هي متى الحركة اي كون الحركة  
في زمان ومعية الشيئين للزمان هي كون متى احدهما عين متى الاخرى  
كونهما في زمان واحد والمعية الاولى لا تحتاج الى زمان خارج عن المعية  
بخلاف الثانية فانه يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان  
في زمان قوله ( يريد بيان ماهية الزمان ) قد علمت ان قبل كل حادث  
امرا متجددا متصرا والتجدد والتصرم لا يخلوان من تغير والتغير ههنا  
لا يكون الا على سبيل التدرج وهو الحركة والحركة لا بد لها من متحرك  
فالزمان يمتلئ بحركة وجسم متحرك ثم ان كل زمان فرض فهو حادث  
فكل حادث قبله زمان فكل زمان قبله زمان آخر فالزمان متصل لاني  
اوله فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركات المستقيمة  
بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير لما مضى يسانه في فرض الحركة  
المنطبقة نهايتها على بداية الحادث من ان القبل من نصف الحركة فرب  
وانتهى ومن ابتداء الحركة ابعده واورد قوله ( فهو كية للحركة لا من جهة )

من غيره واقول قد مر فيما سبق انما ان غير الواجب الوجود لا يشارك غيره في ماهية وهي اعم من الماهية النوعية والجنسية  
لان كل ماهية ليسوا مقتضية لا مكان الوجود لان الواجب ليس الا الوجود فرض انه ليس عين ماهية اخرى ولا جزء  
لها ماهية غير الواجب ليس الوجود سواء كانت نوعية او جنسية وانما لم يكن وجودا لم يكن واجبا بالذات لما به ان

الوجود لابد ان يكون هنا في الواجب فيكون مقتضية لامكان الوجود بدبهة اما بالنظر الى ذاتها فلا يخلو  
اما ان يحب وجوده ام لا والاول هو الواجب والثاني هو الممكن واذا اقتضى تلك الماهية الامكان فيلزم  
اقتضاء ماهية الواجب للامكان هذا خلف واما ان الفصل ﴿ ٣٤٢ ﴾ يحتاج اليه لمطابقة الماهية

العقلية الموجود الخارجي فجوابه  
ان الشيخ لم يقل وليس له فصل  
ولا خاصة بل قال لا يحتاج اليها  
في مميزة تعالى عن غيره ولا يخفى ترتيب  
ذلك على ما قبله واما انه ليس له  
فصل فلانه اذا لم يكن له جنس فليس  
له فصل اذا لا جنس له لا فصل له  
على ما بينه في المنطق وايضا لما ثبت  
به نفي ان يكون له جنس ثبت نفي ان يكون  
له فصل اذ طبيعة ذلك الفصل  
لا يكون عين الوجود والامكان واجبا  
فينتقد الواجب هذا خلف فتعين  
ان يكون ضيره فيكون ممكنا ويلزم  
من امكانه امكان الواجب واما نفي  
الخاصة بل العرض العام اذا كانت  
من الصفات الحقيقية فثبت عند  
اثبات نفي الصفات الزائدة على  
الذات فامل (قال المحاكات وجب  
ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة  
لوجودات الممكنات في الماهية وهو  
خلاف ما ذهب اليه ) اقول هذا  
ينافي ما سبق آتيا حيث اورد قوله  
فيكون جميع وجودات الممكنات  
متساوية في تمام الحقيقة بذاته تعالى  
على انه محذور لازم ولو كان هذا  
مذهبهم فليس لزومه محذورا  
عندهم فكيف بوجد السؤال الذي  
حرره الامام وكان توجيهه ان هذا  
الكلام من الامام كانه تنبيه على  
ان الشيخ في تقرير السؤال والجواب

المسافة) الحركة لا تقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل لمسافة اوزمان فانما لو فرضنا  
حركتين احدهما في فرسخ والاخرى في فرسخين ولا ينظر الى المسافة  
والزمان لا تلم طول احدهما وقصر الاخرى فكمية الحركة اتسا هي  
من جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان اما من جهة المسافة  
فلانه كما ينطبق عليها الحركة فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة  
الى كل المسافة فيعرضها الكمية بحسب المسافة لسنا نقول ان الحركة كمية  
عرضية والمسافة كمية اخرى بل كمية الحركة هي كمية المسافة وانما الزيادة  
والنقصان بعرضان الحركة لكمية المسافة كما في السواد الحال في الجسم  
واما من جهة الزمان فلانه كما ينطبق على الحركة حتى ان الحركة  
في نصف الزمان نصف الحركة في كل الزمان فلما كان الزمان كمية  
الحركة وكمية الحركة من جهتين جهة المسافة وجهة الزمان لكن جهة  
المسافة جهة التقدم والتأخر اللذين يجتمعان ضرورة ان المسافة تنقسم  
الى متقدم ومتأخر في الوضع يجتمعان معا في الوجود وجهة الزمان جهة  
التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فالزمان كمية الحركة لامن جهة التقدم  
والتأخر اللذين يجتمعان فانها جهة المسافة والزمان ليس كمية الحركة  
من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فانها  
جهة الزمان قوله ( قال الشيخ في الشفاء التقدم والتأخر في الحركة  
تابعان ) اما للتقدم والتأخر في المسافة والتقدم والتأخر في الزمان فكما ان  
المسافة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة بحسب ذلك الانقسام  
الى متقدم ومتأخر كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة  
الى متقدم ومتأخر بحسب ذلك ايضا حتى ان التقدم من الحركة هو ما حصل  
في التقدم من المسافة او الزمان والمأخر من الحركة ما يحصل المتأخر من المسافة  
او الزمان لكن المقدم والمتأخر من المسافة او الزمان لكن التقدم والمتأخر  
من المسافة يجتمعان معا في الوجود ومن الحركة والزمان لا يجتمعان فيكون  
للتقدم والتأخر في الحركة خاصية من جهة ما هما اي التقدم والتأخر  
للحركة لا من جهة ما هما للمسافة وتلك الخاصية كونها لا يجتمعان  
ويكونان اي يكون التقدم والمتأخر معدودين بالحركة فانما تعد التقدم  
والتأخر بحسب اجزاء الحركة حتى ان الحركة اذا تجزأت فمهما كانت  
اكثر كان عدد التقدم والمتأخر اكثر وان كانت اقل كان عدد ما اقل بصدق

مناقض لمذهب في الحقيقة ما ذكر اعتراض على الشيخ لاعلى الامام والمراد بقوله خلاف ما ذهب  
اليه خلاف ما يلزم بمذهب اليه وهوان الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه وجودا على ما هو في تقرير

السؤال ( قال المحاكات وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره لهذا القيد السلي على ما حرره الامام والشيخ ) اقول لم يكن قول الشارح والشي لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا داخلا في جواب سؤال الامام وكانه انما ذكره ﴿ ٣٤٣ ﴾ دفعا لسؤال ر بما توهم في هذا المقام فأمل ( قال المحاكات لجواز

ان يحد باللوازم ) اقول فيه مساهلة لان كلام الشارح حيث يدل على ان التعريف باللوازم المخصوصة تعريف يقوم مقام الحد وليس حدا حقيقيا وايضا حذف الاجزاء الخارجية في السؤال لاجله ( قال المحاكات قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول الخ ) اقول هذا خلاف ظاهر الكلام لان مقتضى الظاهر ان اثبات الواجب بطريقا اولي من اثباته بالطريقة المشهورة بناء على ان البرهان المسمى اولى من البرهان الاخر وكلام الشارح كالصريح عليه حيث قال فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاخرى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين الى آخر ما قال وعلى ما ذكر يكون معنى الكلام ان اثبات الممكن بالواجب اولى من العكس واعلم المراد ان اثبات الواجب بهذا الطريق اولى من اثباته بالطريق المشهور لان الملاحظ اولى في هذا الطريق هو الوجود المطلق دون الممكن بخلاف الطريق المشهور فان المنظور فيه اولا هو الوجود الممكن وايضا في هذا الطريق استدلال من الوجود هل هو ممكن او واجب من غير اخذ كون الشيء ممكنا بل اخذ الامكان فيه على سبيل الاحتمال لا الجزم ففي الحقيقة ليس الانتقال من الامكان اذ لا يعتبر

الاجزاء المتقدمة والمتأخرة من الحركة هو الزمان كما ان الحركة اذا اتصلت كان مقدارها الزمان فالزمان مدد الحركة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر تبعا لانقسام المسافة لا تبعا لانقسام الزمان وهذه النكتة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف ههنا الزمان بالتقدم والتأخر في المسافة لا في الزمان لتلازم الدور بخلاف ما في الاشارات فانه قال من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وليس هذا الا التقدم والتأخر الزمانيين فهو مستلزم للدور فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشقاء قوله ( يرد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة ) الحادث قبل وجوده اما ان يكون ممكنا ان يوجد او ممكنا ان يوجد والمتع ان يوجد لا يوجد ولو وجد لم يكن الانقلاب فهو قبل وجوده ممكن ان يوجد فاما كان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة معللة بامكان الوجود وعدم القدرة بعدم الامكان فلو كان امكان الوجود نفس القدرة لم يمكن تعليل الشيء بنفسه وايضا امكان الوجود امر للشيء في نفسه وكونه مقدورا بالقياس الى القادر لا يقال سيجي ان الامكان امر اضافي وهو ينافي القول بانه امر للشيء بنفسه لاننا نقول المراد ان الامكان امر للشيء لا بالقياس الى القادر فيكون مغايرا لكونه مقدورا وحينئذ اما ان يكون جوهر لا في الموضوع او عرضا في الموضوع والاول محال لانه امر اضافي والامور الاضافية لا يكون جوهرها فهو اذن عرض موجود في محال ان قيس اليه فهو موضوع له وان قيس الى الحادث فهو مادة ان كان صورة وموضوع ان كان عرضا فقد بان ان كل حادث فهو مسبوق بامكان مقارن لعدم وهو قوة الوجود ومادة وهي موضوع تلك القوة ولا يخفى عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة لو حذفته من البين اتم البيان دونها الا انه لما كانت القدرة سابقة على وجود الحادث كما ان الامكان سابق عليه فرما يذهب الوهم الى انه هي قا ووردت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان وكأن سائلا يقول المراد بهذا الامكان اما الامكان الاستعدادي او الامكان الذاتي فلو كان الاول فلا نسلم ان كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود قوله لان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممكن الوجود او ممتنع الوجود قلنا لا نسلم الحصر وهو ظاهر وان كان الثاني فلا نسلم احتياجه الى محال غير الممكن

فيه التصديق بكون الشيء ممكنا وفي الطريق المشهور يعتبر كون الشيء ممكنا ويصدق به ثم ينتقل منه الى وجود الواجب ثم بعد ذلك اذا كان اثبات الممكن بالواجب لانه برهان من العلة على المعلول اولى من عكسه ( قال المحاكات بل البناء يحدث ميو لا قسرية ) اقول فيه مسابحة اذ الظاهر ان تلك الميول ميو لا قسرية وان حركات الاحجار

والآلات حركات عرضية ثم البناء ليس فاعلا لتلك الميول على تقدير قصتها في الاجزاء حقيقة وبالذات  
بل الفاعل لها والحركات التابعة لها هو الطبيعة المقسورة على مامر والظاهر ان يقال فاعل الحوادث مطلقا هو  
المبدأ الفياض والبناء من جهة شرائطه باعتبار وجوده في الزمان ﴿ ٣٤٤ ﴾ الاول ولا يجب اجتماعه مع

الشيء الطول دائما فاسأل ( قال  
المحاكمات وتلك الواسطة اما ان تكون  
من الفاعل ايضا ) اقول فيه  
مسألة لانه بشكل فيما اذا صنع  
احد مكينا مثلا وقطع به الخشب  
فالا صوب لن يقال اما ان يكون واسطة  
في وصول اثر الفاعل الى منفصله  
كان الصادر صادرا بالآلة وان كان  
صادرا عنه غير ذلك كان صادرا  
بالتوليد ( قال المحاكمات قلنا جواب  
الشارح ان هذا لا يتعلق بالتوليد الخ )  
اقول الاظهر ان مقصوده انه ليس  
بمحشا لغويا صرفا على ما زعمه الامام  
لا يلحق بآداب العقول انما يكون  
كذلك لو كان مختصا بلغة دون لغة  
اما لو كان محشا على وجه يتناول اللغات  
كما لمباحث اللفظية التي اشتغل  
المنطقيون بها فكثيرا ما بحث عنها  
ارباب العقول لاعتراض يتعلق  
بها واما قول الشارح رحمه الله ولما كان  
الفعل الى قوله فوضع الفصل فوق  
في كلامه استطرادا والافصح الفائدة  
في كلامه على ما قررنا ثم لا يتحى  
ان يجرد هذا الكلام على التوجيهين  
بخدع كلام الامام بالتمام لان الشيخ  
اشتغل بآيات ان الفعل في اللغة والعرف  
لم يتمسك في مفهومه الاختيار وهذا  
بحث يتعلق باللغة المتخصصة وليس  
منبسطا على اصلاح من الشيخ ويمكن  
دفعه بتوجيهنا بان ليس مقصود

بل من المحال ان يقوم بغير الممكن والا لكان الممكن في نفسه غير ممكن اجاب  
عنه بقوله واعلم ان كل امكان وهو تفصيل ذكره الشيخ في الشفاء وتقريره  
ان المراد الامكان الذاتي انما هو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان  
الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض  
والوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه والوجود بالعرض هو كون الشيء  
شيئا آخر كوجود الجسم ايض فالممكن ان يوجد اما يمكن ان يوجد  
شيئا آخر او يمكن ان يوجد في نفسه فان كان يمكن ان يوجد شيئا آخر  
فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر كما يقال الجسم  
يمكن ان يكون ايض لان الامكان ههنا اضافة الى وجود الايض وهو  
وجود الجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئا آخر وهكذا ما يقال الجسم  
يمكن ان يوجد له البياض فليس معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون  
موجودا آخر هو ابيض والغرض من قوله فهو يكون للشيء بالقياس  
الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر التعبير عن معنى  
الوجود بالعرض بمصارتين متقاربتين للمعنى فان احدهما ان الوجود بالعرض  
هو ان يوجد لشيء شيء آخر وثانيهما ان يوجد شيء شيئا آخر ولا شك  
انه متى وجد شيء لشيء يصير بحسب وجوده له شيء آخر وبالعكس وكما  
يقال الماء يمكن ان يصير هواء فان الامكان فيه بالقياس الى وجود الهواء  
للمادة الماثبة وهو وجودها بالعرض وكما يقال المادة يمكن ان تكون موجودة  
بالفعل اي يمكن ان يوجد لها الصورة بالامكان بالقياس الى وجود الصورة  
للمادة الذي هو وجود المادة بالعرض لا وجودها في نفسه فهذه الامكانيات  
تستدعي شيئا حتى يمكن ان يوجد شيئا آخر او يوجد له شيء آخر وهو  
موضوع موجود معها هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض  
واما الممكن ان يوجد في نفسه فهو اما بحيث متى وجد كان موجودا  
في غيره او مع غيره واما بحيث متى وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة  
بينه وبين غيره فان كان بحيث متى وجد كان قائما بغيره او مع غيره فهذا  
الممكن ان كان حادنا يكون قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه اذا كان  
موجودا لا يوجد الا في غيره او مع غيره فلما يمكن ان يوجد قبل حدوثه  
امكن ان يوجد قبل حدوثه قائما بغيره او مع غيره وانما يمكن ان يوجد قائما  
بغيره او مع غيره اذا وجد ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معبوما

الشيخ البحث عن خصوص لفظ الفعل بل عنه وعن مراد فانه في سائر اللغات فذكره ﴿ لا متع ﴾  
وقع على سبيل التمثيل ويمكن ان يقال ايضا هذا وقع في كلام الشيخ تبعا وبالعرض لا قصدنا بالذات واليه اشار  
الشيخ حيث قال قلنا لا تمتد الى ان ذلك على ان الحق ان هذه الامور زائدة الخ والشارح لم يعرض اليه ههنا اكتفاء

بما قرره آنفله شرح كلامه حيث قال وأشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب ومن كان هذا البحث لفظيا وقد اشار اليه صاحب المحاكات حيث قال واذا قد سماه بالعقول وكان المتكلمون يزيدون في معناه الى آخر ما قال فانهم (قال) ٣٤٥ المحاكات ليس هو العدم لانه نفي صرف) اقول هذا مساق ظاهر

الشرح والاصوب ان يحمل كلام الشيخ على ما هو الظاهر من لفظه وهو ان العدم ليس اثر فاعل الوجود الذي كلامنا الا ان فيه على ما دل عليه قوله فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول وقال في كون هذا الوجود موضوعا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل حيث نفي في الاول الفاعل الخصوص وفي الثاني نفي الفاعل مطلقا فدل على انه اراد في الاول انه احتاج الى فاعل لكنه فاعل العدم لا الوجود وهذا موافق لما اشتهر عنهم ان عدم العلة لا لوجود علة العدم هذا ويمكن ان يقال نظر الشارح المحقق مبنى على ان تأثير العدم في العدم ليس الا عدم تأثير الوجود في الوجود على ما اشار اليه سابقا وقد فصلناه هناك وعلى هذا كان كلام الشيخ مبنيا على البحث المشهور هذا لكن على الشارح حينئذ ان يشرح كلام الشيخ حيث ما اقتضاه لفظه ويحمل العبارة على البحث المشهور هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع فتأمل (قال المحاكات والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله هير الواجب بالذات اما العموم بحسب الخارج الخ) اقول نختار الثاني ونقول المرزومات لا يمكن ان يكون اعم من لوازمها البين لزومها بحسب المفهوم اذ بمجرد النظر الى المفهوم لا يجوز العقل تحقيق المرزوم منفكا عن اللازم وليس هذا مختصا بالشيء بالنسبة الى ذاتيه كما توهم

لا متع هيسامه به او معه فيكون ذلك اغير موجودا مع امكان وجوده وهو موضوع وفعله ويكون موضوعه حامل وجود ذلك لشيء انما يصح في الحادث الذي يوجد في شيء واما الذي يوجد مع شيء فموضوعه ليس حامل وجوده لان موضوعه ذلك الشيء وهو ليس بحامل وجوده وان كان بحيث متى وجد كان قائما بذاته من غير تعلق بالغير امتنع ان يكون حادثا اذا كان حادثا لكان له قبل حدوثه امكان وجود ليس بعرض ولا لكان له موضوع فيكون الممكن مسبوقا بموضوع يتعلق به امكانه والتقدير ان لا علاقة بينه وبين موضوع مامن الموضوعات فيلزم ان يكون امكان وجوده جوهر قائما بذاته لكنه مضاف ولا شيء من المضاف يجوز فلهذا الممكن اما ان يمتنع ان يوجد او يكون موجودا دائما فقد ظهر ان امكان وجود الحادث اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود الشيء الشيء او امكان وجوده بالذات وهو امكان وجود شيء في شيء او مع شيء واما امكان فهو يحتاج الى موضوع موجود معه وبالفصيل الاشياء الحادثة اما اعراض او صور او مركبات او نفوس والاعراض والصور امكان وجودهما هو امكان وجودهما في جسم او مادة وامكان وجود المركبات هو امكان وجود صورها في موادها واما امكان النفوس فامكان وجودها متعلق بما يصلح ان يكون آفة لها في الاستكمال وجيع هذه الامكانيات محتاجة الى موضوع يوجد معها وهو المطلوب وانت بادنى تأمل تعلم ان القسم الاول يرجع الى القسم الثاني وبالعكس فقد كفي احدهما في البيان فان قيل لو كانت هذه الامكانيات التي هي قبل وجود الحوادث امكانيات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد لكنها تختلف فان امكان وجود النفس مثلا بالقياس الى الهيولى الاولى ابعد وبالنسبة الى العناصر بعيد والى المعادن فيه بعدا والى مادة النبات فيه قرب والى النطفة اقرب ثم الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى اللحم فامكان الحادث قبل وجوده يختلف فلا يكون امكانا ذاتيا اجاب بقوله وامكانيات هذه الاشياء الخ وتحرير الجواب انه قد ظهر ان كل واحد من هذه الامكانيات هو امكان وجود شيء في شيء او معه وله اعتباران احدهما من حيث تعلقه بالشيء الخارجي وبهذا الاعتبار اذا تقرر العدم يسمى قوة يختلف قربا وبعدا ويكون قول الامكان على مراتبها بحسب التشكيك الاختلاف بالقرب والبعد ولا شك

وسيجي ما يرشدك الى ذلك وحينئذ ٤٤ نقول كون المسبوق بالعدم ليس واجبا بالذات بديهى يحزم الفعل فيه بتصور الطرفين وملاذ كروه في معرض التنبيه فلان خفاؤه بالنسبة الى من لا يتصور طريقه حق التصور ويعد ملاحظة الطرفين وتصورهما يكملهما لا يشك فيه وما نقل عن الشيخ من الفرض فلا يدل على ان الواجب بالذات

يجوز العقل ان يكون مسبوقا بالعدم اذ الفرض فيه ليس بمعنى التجويز بل بمعنى التقدير (قال المحسبات وانما يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص) اقول بعد تسليم كون الواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم بحسب المفهوم مطلقا كيف يجوز ان يكون عرضيا له لا عرضا لشيء لا يكون ﴿ ٣٥٦ ﴾ اعم مطلقا من الاخص

بحسب المفهوم كما صرحوا به اذ العقل يجوز النظر الى المفهوم تحقق الاخص بدونه فلا يكون اعم مطلقا نعم يجوز ذلك في الذاتي والكتاب ليس اعم من الانسان بحسب المفهوم مطلقا بل من وجه انما يكون اعم منه مطلقا بحسب الصدق فالحق ان يقال اذا كان الاعم لازما لماهية الاخص لزوما بنا لا يجوز العقل نظرا الى مجرد مفهوم الاخص تحققه بدون الاعم فهنا تحقق الاعمية المطلقة بحسب المفهوم بدون ان يكون الاعم ذاتيا للاخص على ما اشرنا اليه اقول وانت تعلم انه على تقدير كون العام ذاتيا للخاص لا يلزم ايضا كون المحمول عليهما محمولا على العام اولا وعلى الخاص ثانيا الا يرى ان الضاحك مثلا محمول على الحيوان وعلى الانسان مع انه لحق للانسان اولا وبالذات وللحيوان ثانيا وبالعرض ولهذا كان من الاعراض الاولى للانسان ومن الاعراض القريبة للحيوان فالصواب في توجيه كلام الشيخ ان يقال المراد انه اذا كان شيء واحد محمولا على العام اى لامن حيث تحققه في ضمن خاص وللخاص ايضا وكان ههنا حل واحد ولحق واحد كان للعام اولا وللخاص ثانيا وهذا حق والضاحك بالقياس الى الحيوان ليس كذلك يدل على ما ذكرنا من القيد قوله من غير عكس وبينه

ان ذلك لا يكون الا بحسب اختلاف استعدادات متعاقبة على ذلك الموضوع فالامكان الذاتي ايضا يختلف من حيث تعلقه به وثانيهما من حيث وجوده في نفسه وبهذا الاعتبار امر لازم لماهية الممكن بالقياس الى وجودها لا يختلف اصلا كالوجوب والامتناع فقد علمت ان عدم اختلاف امكان الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي اختلافه نظرا الى وجود موضوعه بقى على الاستدلال منع وهو انا لانسلم ان الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود لكان امكان وجوده اما جوهر او عرضا وانما يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع وجوابه انه لما ثبت ان هذا الامكان هو امكان وجود شيء في شيء فلا يخلو اما ان يكون موجودا في الخارج او لا يكون واباما كان يحتاج الى موضوع موجود في الخارج اما اذا كان موجودا فظاهر واما اذا لم يكن موجودا فلانه متعلق بالامر الخارجى فن حيث تعلقه به يستدعى وجوده في الخارج كما مر في بحث التقدم والتأخر وهذا الجواب وان كان يفيد الشارح في رفع اشكالات الامام لكنه لا يتم في التمهيل لان المنع ينتقل الى مقام آخر وهو انا لانسلم ان الحادث له قبل وجوده امكان وجود شيء في شيء وانما يكون كذلك لو كان كل حادث لا يوجد الا في شيء وببساطة كما ذكرنا توقف على كون الامكان اما عرضا او جوهر او هو اول المسئلة لا يقال كل حادث فهو يوجد في شيء او مع شيء لان ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثا ولا ممكن وجوده قبل حدوثه لكن متى وجد لا يوجد الا جوهر قائما بذاته من غير تعلق بغيره فلو امكن وجوده قبل حدوثه لا يمكن وجوده قبل وجوده جوهر قائما بذاته وانما يمكن قبل وجوده جوهر قائما بذاته لو كان موجودا ضروريانه لو لم يكن موجودا امتنع ان يكون جوهر قائما بذاته فيسألزم ان يكون قبل وجوده موجودا هذا خلف واذا ثبت ان كل حادث لا يوجد الا في شيء او مع شيء فلا يكون امكانه الا امكان وجود شيء في شيء او معه وهو المقصود لانا نقول المتمنع هو ان يكون بشرط العدم لاني وقت العدم فيمكن ان يكون جوهر قائما بذاته قبل وجوده وانما يمكن ان يكون بشرط ان يكون قبل وجوده وهذا المنع وارد على الشيء الاول ايضا فان المتمنع هو اقيام بالغير بشرط عدمه لاني وقته فيمكن ان يوجد الغير ويقوم به قال الشيخ في الشفاء لما ثبت ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لا يدار يكون

الشارح بانه قد لحق الاعم ولم يلحق الاخص فعمل ان المراد بلحوقه للاعم ما ذكرنا ومعلوم انه اذا كان هناك لحوق واحد وكان للاعم لافي ضمن الخاص كان للاعم اولا ولذاته بقى الكلام في ان مانحن فيه من هذا القيد فنقول لا يخفى على التأمل ان الوجوب بالغير بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عما يفسره كالمسبوق بالعدم يلحقه التعلق

﴿ امرا ﴾

بالفسير والافتقار اليه وظاهر انه لا يمكن في العلول الواجب بالفسير الحوادث الاتلق واحسد بالفجر وهذه هذا  
اندفع النقص بلحوق الصفات الاحقة للاعم والاخص بلحوقين بمفهوم الذاتى بالقياس الى الجنس والنصل لان ههنا  
يتعلق بلحوقين هذان بخى ٣٤٧ ان بفهم هذا الموضع (قال المحاكات لاننا لنسلم انه لو لحق الاخص

بالذات لم يلحق غير الاخص الخ)  
اقول ما يعرض لانواع مفهـوم  
كالماشى للحيوان لا يكون عارضا لنوع  
مخصوص منه كك الانسان لذاته  
اذ او كان الماشى عارضا للانسان  
لذاته كان من المواضع الغريبة  
للحيوان وعرضا اوليا للانسان  
فينبغى ان لا يبحث عنه في العلم الذى  
موضوعه الحيوان ويبحث عنه في العلم  
الذى موضوعه الانسان هذا خلف  
وتوضيحه ما قررنا ان الكلام فيما  
كان ههنا لحوق واحد بل الحق  
ان المروض الاولى له هو الحيوان  
المشترك بين سائر ما يعرضه الماشى  
ويحمل عليه وهذا ضرورى  
وقد عولوا في مباحث الموضوع عليه  
واما اشتراك الامور المختلفة في لازم  
واحد منها فبالحقيقة ذلك اللازم  
لازم للقدر المشترك بينها ولازم كل  
واحد واحد منها ما يخصه من حصة  
ذلك المفهوم الذى فرض كونه  
لازما واما الفير من حيث هو فاعلم  
يكون لازما للقدر المشترك بين الكل  
نظير ذلك انهم قالوا جواز توارد  
العلل المستقلة على العلول النوعى دون  
الشخصى مبنى على ان في العلول  
النوعى كان معلول كل علة مخصوصة  
فردا من ذلك النوع مغاير للفرد الذى  
هو العلول الحقيقى للعللة الاخرى واما  
اذا اعتبرت الطبيعة من حيث هى مع

امرا موجودا فانه اولم يكن موجودا لم يكن للحوادث امكان وجود  
فلا يكون الحادث ممكن الوجود هذا خاف وفيه نظر لاننا نقول لاننا ان  
امكان الوجود لو لم يكن موجودا في الخارج لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما  
يكون كذلك لولزم من انتفاء مبدأ لمحمول انتفاء الحمل الخارجى وهو تنوع  
فان المعنى ليس بموجود في الخارج وزيد اعنى في الخارج والاولى  
ان يستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادى بان يقال لاشك في امكان  
الحادث فاما كانه اما ان يكون كافيا في فيضان وجوده عن المبدأ اولا  
فان كان كافيا يلزم قدم الحادث وهو محال وان لم يكف بل توقف فيضانه  
على شرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما او محدثا لاسيلا الى الاول  
والا لزم قدم الحادث والشرط المحث يتوقف ايضا على شرط آخر  
محدث وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث اما ان يتوقف على  
وجود هذه الشروط الغير المتناهية وهو محال والا لزم التسلسل في امور  
موجودة متزنية او على عدمها فاما ان يكون مطلقا لعدم وهو ايضا  
محال والا لزم قدم الحادث او عدمها اللاحق فكل شرط يكون هذا  
لانا لانعنى بالمعد الا ما يكون الشئ موقوفا على عدمه اللاحق ككون  
الجسم في اوساط الاحياز فانه لا بد منه لكونه في منتهى الاحياز لا بمعنى  
ان النكون في المنتهى لا يكون الا اذا كان في الوسط والا لزم كون الجسم  
في مكانين معا وهو محال بل بمعنى انه يكون في الوسط وينعدم كونه فيه  
حتى يمكن ان يكون في المنتهى فهذه الشروط المتسلسلة كلما تنازل بقرب  
وجود الحادث الى افاضة العلة فلا بد ان يحدث بحسب حدوث كل شرط  
شرط حالة مقربة للحادث الى ايجاد العلة فتلك الحالة المقربة لا تكون  
قائمة بالحادث لانه ليس بموجود بعد بل بموجود آخر وذلك الموجود  
اما ان يكون له تعلق بذلك الحادث اولا والثاني ضرورى البطلان  
فتعين الاول وهو الذى نسميه مادة وتلك الحالة المقربة امكانا استعداديا  
وسئل بعض العلماء لم تزول الاستعدادات عند حصول الوجودات  
فقال الاستعداد الناقص يزول واما الاستعداد التام فلا يزول وهذا مثل  
الطفة فانه اذا حصل لها استعداد ان يكون علة وجب ان يزول  
عنها استعداد النطفية فانه لو لم يزول عنها استعداد صورة النطفية لم يزول  
عنها صورة النطفية بناء على ان افاضه الصور بحسب الاستعداد فتند

قطع النظر عن الافراد وبلا حظ من حيث انها واحدة فلم يجز توارد الغل عليها لجرى ان دليل امتناع  
التوارد على المعلول الشخصى فيه على ما فصل في موضعه (قال المحاكات فلا يكون وجوده من ذاته في شئ  
من الاوقات فيكون وجوده من الفير في جميع اوقات وجوده) اقول فيه بحث اذ من قال بان المتعلق بالفاعل

هو الحدوث وان المعلول انما يتعلق بفاعله من جهة الحدوث لانسليم انه لو لم يكن وجوده في اوقات بقاءه من ذاته لا بد ان يكون من غيره بل هو تعالى لا يتعلق وجوده في اوقات البقاء بعلته اصلا لاداته ولاخيره لان سبب التعلق عنده لم يتحقق في هذا الوقت فلا بد في الرد عليهم من سلوك ﴿ ٣٤٨ ﴾ طريق الشيخ واثبات ان سبب

التعلق هو الوجوب بالغير وهو ثابت في جميع اوقات الوجوب فيلزم ثبوت الافتقار في جميع اوقات الوجود ( قال المحاكات لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الخ ) اقول فيه بحسب اما اولافلان صدق الشرطية المذكورة وهي ان الدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل لا يستلزم صحة كون الدائم مفتقرا الى المؤثر في الواقع انما يكون كذلك لو تحقق مقدمها وحل الكلام فيه اذ الجمهور يتكرون جواز اتصاف الممكن بالدوام بل جعلوا ذلك من خواص الواجب لذاته عند بعضهم وليت شعري ما الفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي ذكره الشارح الابان الشارح وضع موضع الامكان الوجوب بالغير وظاهر في ان ذلك لا يؤثر في كونه مصادرة على المعلوم فالصواب ان المقصود ههنا ليس زائدا على مجرد جواز ذلك الاستثناء نظرا الى مجرد الامكان والوجوب بالغير وحيث قد بين التقرير واما ثانيا فلانه قد مر اننا ان وظيفة الحكيم البرهان وان لم يكن مختلفا فلا يندفع المصادرة بمجرد ان لا خلاف في المعنى فتأمل ( قال المحاكات ونحن نقول لامعنى الحدوث الاكون الوجود مسبوقا بعدم الخ ) اقول ما نقل

حصول استعداد صورة الملقنة فاضت عليها صورتها وكان استعدادها باقيا معها ثم اذا حصل لها استعداد المصغية زال عنها هذا الاستعداد وفاض عليها صورتها وعلى هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام الانسانية قلت انهم قالوا كل صورة سابقة فهي معدة للاحققة فالطفلة ما لم تتصور بصورة عدة في الاطوار لم تتصور بالصورة الانسانية ولا شك ان الصورة السابقة لا يجتمع مع الاحقة ولما كانت الصورة السابقة هي الموجبة لاستعداد الاحقة هذا انتفت يجب انتفاء استعداد الاحقة بالضرورة قال ليست الصورة السابقة موجبة لاستعداد الاحقة بل اذا حصلت الصورة السابقة وتواتر عليها الحركات الفلكية والاضواء يحصل بواسطتها للهوى حالة هي استعداد الصورة للاحققة وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان يكون لها دخل في الاستعداد اولا فان لم يكن لها دخل اصلا لم يكن معدة وان كان لها دخل يلزم التناقض بانفائها والتحقيق ان الاستعداد مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الاستحقاق وايضا كيفية مقربة للمعلول الى افاضة العلة واستحقاق الوجود يبقى مع بقاء المعلول قطعا واما الكيفية المقربة فهي منتفية عند الحدوث لما تحققت ومن محقق هذا الفن من سمعته يقول ان المعدومين عدم سابق وعدم لاحق اذا مات فالمعلول يتوقف على عدم المعدوم اللاحق والشرط قسمان شرط معد وهو لا يجتمع مع المشروط وشرط غير معد وهو ما يجتمع معه وتحقق الاعداد وتقرىب تأثير العلة الى المعلول والاعداد بالفارسية آماده كردانيدن يعني ماده را از جهت تأثير مؤثر آماده كرداند ولا شك ان المعد يقرب الى الوجود فان امس بقرب اليوم فالولم يوجد امس لم يوجد اليوم فالمعد يحدث في المادة كيفية استعدادية لكنها لا تتبع مع المعلول حتى اذا وجد المعلول اتت الكيفية الاستعدادية وانما اطنبنا في هذا المقام ولم نحسب عن تكرار المعنى الواحد بمبارات مختلفة لانه منار الاوهام ومزلة الاقدام قوله ( فظهر منه ان قول افاضل الشارح ) قال الامام القول بان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان الحادث قبل وجوده نفي محض وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان او بغيره فان قيل الحادث قبل وجوده اما نفي محض اولا

الشيخ عنهم ان تعلق المفعول بالفاعل انما هو من جهة معنى راجع الى انه قد حصل للشيء واياها من معنى آخر وجود بعد ما لم يكن وهذا هو معنى الحدوث بعينه على ما فسرته الشارح واعترف به الامام ايضا ثم اشتغل في الرد عليهم الى تحليل معنى الفعل وتعيين ماهو المتعلق بافاعل فلولم يكن قولهم ان متعلق الفضائل

هو الحدوث لكان هذا الاشتغال لقوا في مقصوده لا مجرد انه اثبات للمتعلق عليه مذهب العامة فعلم ان الشيخ فهم من مذهبهم انهم جعلوا المتعلق بالفاعل هو الحدوث فاذا ذكره صاحب المحاكمات في الحقيقة كان ارادا على الشيخ بتزييف نقله وسوء ٣٤٩

هذا المذهب ووبما ظن كان ان الفاعل والعللة انما يحتاج اليهما ليكون للشيء وجود بعد ما لم يكن فاذا وجد الشيء فلو تعددت العللة لوجد الشيء مستغنيا فظن من ظن ان الشيء انما يحتاج الى العللة في حدوثه فاذا حدث ووجد فقد استغنى عن العللة فيكون عنده العلة علل الحدوث فقط هذه عبارته ثم اشتغل بالرد عليه ببرهان آخر غير ما ذكره ههنا ثم ذكر هذا البرهان حاشاء عن ذلك ثم لوتبرنا عن ذلك المقام فنقول ما علم من مذهبهم انهم جوزوا بقاء المعلول بعد انعدام علته وذلك يحتمل وجهين احدهما انهم توهما ان المتعلق بالفاعل هو الحدوث بالفاعل اذ حينئذ لم يبق الاحتياج حين البقاء وثانيهما انهم زعموا ان المتعلق بالفاعل واركان هو الوجود لكن احتياج المعلول الى الفاعل في الوجود انما هو ان الحدوث وبعده زالت الحاجة اليه فالشيخ في المقام الاول نفي التوهم الاول وفي الثاني ابطال الزعم الثاني حتي اندفع جميع محتملات مذهبهم وبم مطلوبه وعلى هذا فالمقام الاول ليس بمعلوم انه متفق عليه بينهم وبين الشيخ فلهذا تعرض له واستدل عليه واما قوله وايت شعري ان من يقول المتعلق هو الحدوث فسبب التعلق عنده اى شيء هو هل هو الحدوث او غيره فرد ديان من قال المتعلق هو الحدوث اراد بالحدوث هو الحدوث بالفعل

وايا ما كان فاذا ذكر تموه ساقط اما اذا لم يكن نفيا محضا فظاهر واما اذا كان فلانه حينئذ صح الحكم عليه بكونه نفيا محضا اجاب بان الحكم عليه بالنفي لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق فقبل وجود الحادث ليس هناك شيء اصلا فلا يصح الحكم عليه بضرورة ان الحكم يستدعي محكوما عليه واذا لم يكن هناك محكوم عليه استحالة الحكم قطعا ثم عارضه بان الحادث قبل وجوده مقدور للقادر ومتميز عن العدم فلا يكون نفيا محضا وعارض هذه المعارضة بان الممتنع متميز عن الممكن مع انه نفي محض وهو نقض اجمالى سهى الامام في تسميته معارضة وجوابه ان الحكم على المعدومات انما لا يصح بالامور الخارجية واما بالاعتبارات الذهنية كالامكان والامتناع فصحيح فنشاء الخطب هنا عدم الفرق بين الخارجيات والاعتبارات ونقول ايضا ان اردتم بقولكم الحادث قبل وجوده نفي محض وليس بشيء انه كذلك في العقل فهو ممنوع وان اردتم انه كذلك في الخارج فسلم ولكن لانم انه لا يصح الحكم عليه بالامكان حينئذ وهو ظاهر ثم قال لم قائم بان الامكان امر موجود وبما يدل على انه ليس بموجود وجوه احدها انه لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وهما باطلان وجوابه ان امكان الحادث امر اعتباري في نفسه متعلق بشيء خارجي فله اعتباران احدهما من حيث انه متعلق بشيء خارجي وهذا الاعتبار ليس بموجود في الخارج الا انه يدل على وجود ذلك الشيء الخارجي كما ان الاعداد كالعنى امور اعتبارية لكنها من حيث تعلقها بموجودات خارجية يستدعي وجود معروضاتها وقوله هو امكان بل امكان وجود في الخارج مستدرك بل لاهنى لقوله هو امكان اذ تغدير الكلام ههنا ان الامكان من حيث تعلقه بشيء خارجي ليس بموجود هو امكان ومن البين ان لا طائل تحته والمراد ان لا موجود في الخارج هو امكان وان كان امكان وجود في الخارج وهذا مأخوذ من قول الامام حيث قال صريح العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج بل بامكان الوجود في الخارج كما قضى بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج لكن هذا المعنى لا يتعلق بحيثية تعلق الامكان بالشيء الخارجي فاننا اذا نظرنا الى امكان وجود الشيء مطلقا كان امكان وجود في الخارج وليس بموجود في الخارج وثانيهما من حيث ذاته وانه امر اعتباري في نفسه شيء من الاشياء قائم بالعقل وبهذا

الذي هو متأخر عن الحاجة ولا يصلح ان يكون علته متقدمة عليه وهو المتبادر من قولهم الافتقار الى الفاعل في ان يخرج من العدم الى الوجود واما سبب الاحتياج عنده فهو الحدوث بمعنى كونه بحيث لو وجد كان وجوده مسبوقا بالعدم ومن المعلوم تقديم هذا المعنى على المعنى الاول وانه يصلح ان ينازع في انه سبب الاحتياج لم لا

وما ذكره الشيخ وبينه الشارح ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما يجرى لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة بالمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط مبنى على انهم ارادوا بالحدث حين جعلوه سببا ٢٥٠ \* تعلق هذا المعنى لا المعنى

الاول واهذا قال الشارح الحدوث ليس مختصا بحال الحدوث ثم قول الشارح سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث مبنى على اطلاق لفظ المفعول في كلام اصطلاح القوم وهو المراد للمعلول لا على اصطلاح الشيخ وليس فيه تناقض بل التكلم بغير اصطلاح الشيخ ( قال المحاكات ولا معنى لسبب التعلق الا صلة الحاجة فيكون الشيخ باحثا عن علة الحاجة ) اقول هذا منه مبنى على الخلط بين علة التعلق وعلة الافتقار ولا شك ان علة الافتقار عند الحكماء على ما هو المشهور ونقله الامام هو الامكان بالذات واندى نص عليه الشيخ ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ومن المعلوم ان الامكان بالذات مقدم على الوجوب بالغير فليس عينه واما ان الشارح فذكر ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل هو انه ممكن لذاته واجب بغيره فالمقصود بالذات منه الوجوب بالغير واما الامكان الذاتي فمضمع مع الوجوب بالغير من جهة انه سبب بعيد للتعلق ولا شك ان كلام الشيخ والشارح محكم في ان الزاد الوجوب بالغير وهذا الكلام غير محكم في ان المراد هو الامكان الذاتي فينبغي حل غير المحكم على المحكم على ما مر منه نفسه وبما قرناظهر

الاعتبار بوجوده في الخارج لانه موجود في وجود خارجي هو العقل واذا اعتبر وجوده ونسبته الى ماهيته يمرض له امكان آخر اكن لا يتسلسل لانقطاع الاعتبار لا يقال الامور الاعتبارية ان طابقت الخارج عادا الاشكال في انها اما واجبة او ممكنة والافصاها في العقل جهل لا نأقول لانسل انها ان لم يكن طابق الخارج يكون حصولها جهلا وانما يكون حصولها جهلا لو كان حصولها في العقل على انها صور لا امور خارجية وليس كذلك بل حصولها في العقل على انها احكام موجودات في الخارج اى عوارض وصفات للموجودات الخارجية من حيث انها في العقل والعوارض العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة في الخارج من حيث انها احكامها وعوارضها وموجودة في الخارج من حيث انها محكوم عليها اى من حيث انها اشياء وموجودات في العقل من شأنها ان يحكم عليها بشئ وبوصف بشئ والحاصل ان الامور الاعتبارية لها حيثية ان من حيث انها صفات الموجودات ومن حيث انها اشياء من شأنها ان يوصف وهى بهذه الحيثية موجودة في الخارج اوجود العقل في الخارج ولا يستراب في ان قوله واحكام الموجودات الى آخره زايد لا دخل له في جواب السؤال بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية يابى حيثية تؤخذ اما ان تكون موجودة في الخارج او في العقل واما ما كان يلزم ان تكون موجودة في الخارج اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلان العقل موجود في الخارج والموجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج على ان هذه شهة ركيكة لا يليق خطورها لمن يله ادنى مسكة فان معنى انه موجود في العقل انه موجود بوجود غير اصيل ومعنى ان العقل موجود في الخارج انه موجود بوجود اصيل والموجود الغير الاصيل اذا وجد في الموجود الاصيل لا يلزم ان يكون اصيلا وكأنه تصور الخرج مكانا للعقل والعقل مكانا الامر الاعتباري فان الموجود في مكان موجود في مكان آخر يكون موجودا في ذلك المكان وهو غلط بين ومن العجب ان شئنا يكون موجودا في الخارج باعتبار معدوما في الخارج باعتبار نعم الزناد ربما يكبو والجواد قد يبعثر حين يعدو وثانيهما ان الامكان لو كان موجودا لكان اما حالا في الحادث قبل وجوده او في غير وجوابه انه قديين ان امكان الحادث هو امكان شئ في شئ فله اعتبار ان احدهما انه امكان في ذلك الشئ وثانيهما

ان الشيخ لم يبحث عن علة الحاجة لكن بقي الكلام في ان علة الحاجة لو ثبت انها الامكان لا ينفع \* انه في مقصود الشيخ وهو افتقار المعلول في جميع اوقات وجوده الى الفاعل او الامكان اذا كان صلة للافتقار او للافتقار في الوجود والافتقار في العدم والامكان ثابت دائما في جميع اوقات الوجود ثبت الاحتياج دائما

كيفية والشارح رحمه الله اثبت في التجريد هذا المدعى بعلية الامكان الافتقار نعم ما ذكره هنا من ان الوجوب بالغير سبب التعلق بمعنى ان تعلق الوجود بالفاعل بسبب ان الفاعل يجهله واجبا ظهر في هذا المقصود فتأمل انه في ( قال المحاكات ٣٥١ ) اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلوب اصلا ) اقول

لو كان المطلوب هو ان الدائم مفقور الى الغير في نفس الامر لكان في الكلام مصادرة اما لو كان المطلوب مجرد ان الدائم يمكن ان يفقور الى الغير بمعنى ان دوامه ليس منافيا لافتقاره الى الغير على ما زعمه الجمهور اذ سبب التعلق عندهم هو الحدوث فلا يلزم المصادرة ومقصود الشيخ ههنا يحصل بمجرد هذا واليه اشار الشارح حيث قال فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفقورا والا فلا وهذا اقدر كاف بحسب غرضه ههنا وهو جواز افتقار الدائم الى الغير فصار حاصل كلامه رحمه الله ان كلامك يرجع لي انه على الشيخ ان يبين افتقار الدائم الى الغير مع انه لم يبينه فقول ليس على الشيخ الا البيان بهذا الوجه الذي ليس فيه فساد وقد بينه واما لبيان بالوجه الاخير المشتمل على لمصادرة فلا يجب على الشيخ ههنا ولا يفقور غرضه ههنا اليه فلهذا لم يبين ههنا بل انما يدينه فيما يسمى من اثبات قدم العالم وامقول فتأمل واما قول الشارح بين الشيخ ان علة التعلق بالغير سوى الوجوب بالغير ينافي ما مر منه ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد فقد عرفت منشأ الخطأ بين علة الافتقار وعلة التعلق وعلمت له في بينهما ( قال الشارح رحمه الله لان متبني الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا )

انه امكان شيء فبالاعتبار الاول عرض من اعراض ذلك الشيء حاصل فيه وبالاختبار الثاني اضافة للشيء بالقياس الى وجوده فكونه نعتا للشيء بهذا الاعتبار لا ينافي حصوله في غيره بالاختبار الاول وثالثها ان الامكان اضافة بين الماهية والوجود فلو كان موجودا لم يتحقق الابعاد ثبوت الماهية والوجود فيلزم تقدم الوجود على الامكان وجوابه ان الامكان لكونه اعتبارا لا يستدعي تحقق المتضايفين الا في العقل لكنهما متعلقان بامر خارجي فيكون موضوعا له موجودا في الخارج كما تقدم في بحث التقدم واعلم ان هذه الاجوبة كلها غير موجهة لان المطلوب من الدلائل كون الامكان غير موجود في الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتباري فلا يصلح الجواب اللهم الا ان توجه الاسئلة بان يقال لو كان الامكان معدوما لم يستدع محلا خارجيا لكن المقدم حق بتلك الوجوه الثلاثة فالتالي مثله فيشذ يمكن الجواب بمنع الملازمة ويكنى ان يقال في المنع ان الامكان وان كان معدوما في الخارج الا انه متعلق بامر خارجي فهو يستدعيه ويستغنى عن ذلك الاطنا ب لكن الامام لم يورد الاسئلة كذلك ووجه كلام الشيخ بان الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود فالامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا والثاني باطل لانه لا فرق بين عدم الامكان والامكان العدمي فان التفرقة والامتيان بين الامور العدمية لا يحصل الا عند اختصاص كل واحد منها بخاصة بها يمتاز عن الآخر ولا معنى للوجود الا ذلك فانقلب المعدوم موجودا وهو محال فتعين ان يكون الامكان امرا اثبويا فاما ان يكون جوهر او هو محال لان الامكان حالة اضافية فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه واما ان يكون عرضا فلا بد له من محل ثم قال بعد القدر في امكان الحادث قبل وجوده لان لم ان الامكان امر وجودي بل عديمي للوجوه المذكورة ثم قال ما ذكره من عدم الفرق بين عدم الامكان والامكان المعدوم منقوض بالامتناع للفرق بين سلب الامتناع والامتناع المعدوم ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض المعدومات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم السبب والمشرط وعدمهما لا يقتضي عدم السبب والشرط وهذا يحصل كلام الامام في هذا المقام ومن المكشوف البين ان لانوجيه لاجوبة الشارح على هذا الكلام اصلا على ان الامام خاف ترتيب

اقول متبني الاحوال قالوا الاحوال الخمسة التي هي العالمية والقادرية والحسية والوجودية والاوهية على ما زادها ابو هاشم ثابتة في الازل مع الذات ولم يقولوا بوجودها بل انهم فرقوا بين الثبوت والوجود فلا بد خل فيما فسروا القديم بما لا اول اوجوده على ما ذكره الشارح في نقدا المحصل ( قال ان الشارح رحمه الله

فهم بين ان يخلو الواجب لذاته تعالى وبين ان يخلو لهما معلولات لذاته ) اقول فبما بحثت لان علة الافتقار الى الغير عند جمهور المتكلمين هو الحدوث على ما نقله الشارح عن الامام واذا كان كذلك فصفاة الواجب تعالى لما كانت قديمة لم يكن عندهم مفقرة الى علة لفقدان ❦ ٣٥٢ ❦ علة الافتقار فيها

وهي الحدوث والظاهر من مذهبهم ان هذه الصفات ممكنة ذاتية عندهم غير مفقرة الى العلة واما التزامهم افتقارها الى الغير باثبات ان علة الافتقار هي الامكان فغير نافع ههنا اذ الكلام في ان مذهبهم ماذا هذا لكن قد اشتهر منهم ايضا انهم قالوا بان صفات الواجب تعالى آثاره تعالى على سبيل الارجاء اذا استنادها اليه على سبيل الاختيار يوجب حدوثها وتلازم الشارح رحمه الله ناظر الى هذا فتأمل (قال المحاكات وفي البحث الطبيعي نظر) وجه النظر ان الطبيعي انما يبحث عما يعرض للمادة وكون العالم ازليا مستندا الى فاعل ازلي ليس من وظيفة علم الطبيعي ولا يكون من مسائلها اذ ليس ثبوته للعالم من جهة المادة على ان العالم بعبء مشتمل على المادة وبعضه لا يقول لم يقل الشارح رحمه الله انه بحث طبيعي بمعنى انه من مسائل علم الطبيعي بل قال انهم في العلم الطبيعي ذكروا هذا واهل ذكره ليس على سبيل انه مسألة له وقد مر انه ارباب الطبيعي يختصون بطريق في اثبات الواجب وليس اثبات الواجب من مسائل الطبيعي (قال الشارح رحمه الله ولم يذهبوا الى انه ليس بقادر مختار الخ ) قول فيه بحث لان الاختيار معنيين احدهما معنى صحة الفعل والترك والواجب

البحث في تقديم المعارضة على النقص وهو منع الدليل بعد تسليمه ثم قال لو استدعي امكان الوجود موضوعا موجودا لكان كل ممكن الوجود كذلك فيلزم ان يكون العقول والنفوس متعلقة بموضوع وجوابه انه فرق بين امكان الحادث وامكان القديم لان امكان الحادث امكان شئ في غيره فهو متعلق بالغير يستدعي وجوده وامكان القديم ليس الامكان وجوده غير متعلق بالماهية بالقياس الى وجوده فان قيس الى ماهيته كان في العقل كمرض في موضوع وان قيس الى وجوده كان كاضافة الى المضاف اليه قوله ( اما الصغرى ) فلان الاولوية ان حصلت فلا يخلو اما ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان او قبل الحادث بالزمان والاول باطل لان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في حدوث الحادث فيتوقف حدوث تلك الاولوية على حدوث اووية اخرى وهم جرا فيلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا والثاني ايضا باطل لان اتوقف حينئذ اما على وجودها فيكون حصولها معه لاسبقا عليه او على عدمها وعدمها حاصل قبل حدوث الحادث فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه وايضا يلزم حدوث الحادث قبل تلك الاولوية وبعدها لحصول عدمها في الوقتين واما الكبرى فلان الاولوية ليست ثبوتية فلا يفتقر الى المادة كما في الامكان اجاب بان الوجوب متحقق فضلا عن الاولوية لان وجود كل ممكن مسبوق بوجوب كانه ملحق بوجوب وذلك لانه عالم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه والازم التخصيص بالانحصار اذ تأثيره حينئذ بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية وسيجي له زيادة ايضا ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث ووجود الحادث لا يتوقف على وجودها بل على عدمها لا مطلقا والازم قدم الحادث بل على عدمها اللاحق ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة ففي هذا الكلام اشارة الى اندفاعهما اما المنع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية واما لمعارضة فلانا نختار ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية ولا نحذر اتوقفه على عدمها اللاحق لا مطلقا ونقول ايضا كون وجود الحادث اولي اما ان يستلزم وجود الاولوية او لا يستلزم فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى بعد الترتل لانه مبني على عدمها وان لم يستلزم لم يتم

تعالى مختار عند المتكلمين بهذا المعنى دون الحكماء وثانيهما بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ هو المعارضة ❦ ❦ لم يفعل والواجب تعالى مختار عند الحكماء بهذا المعنى وظاهر ان الاختيار الذي ذكره الامام ونقله عن الفلاسفة نفية عنه تعالى بهذا المعنى هذا ويمكن ان يقال للمعنى الاول يرجع الى المعنى الثاني لان صحة الفعل والترك انما هي قبل الارادة نظرا

الى نفس القدرة واما بعد الازادة فالعقل واجب ضرورة انها جزء اخير للعلة والتخالف عن العلة النامة محال سواء كان العلة موجبا ومختارا ومما نحقق ذلك بحجج في النمط السابع ان شاء الله تعالى (قال المحاكات فيكون ذلك القبل متصلا غير قار وهو الزمان) اقول ﴿ ٣٥٣ ﴾ لم يظهر من تقريره اتصاله وانما يظهر مما ذكره الشيخ وبينه الشارح

من انه منطبق على الحركة والمسافة غير مركبة من اجزاء لا تتجزى (قال المحاكات فلا بد من معروض القبلية بالذات ولا شك ان معروض القبلية بالذات يستحيل ان يكون معروض البعدية) اقول حاصله انه لا بد من معروض اقبلية بالذات فلو فرض انه ذات العدم فلم يجز ان يصير بعدا لان ما بالذات لا يتخلف وهذا بناء على ان ذات العدم الذي يتعقبه الحادث والذي يتعقب بالحادث واحد وذلك حق لان السلوب لا يتميز بذواتها ونما تتميز بملكاتها ومعروضاتها والملكية ههنا وهو وجود الحادث واحد وكذا المعروض ولا يمكن ان يقال معروض القبلية هو الذات المقيدة . يكونها متقدمة على الحادث او يكونها مما يتعقب الحادث والالزم عليه الشئ لنفسه او المضائق وهذا بخلاف اجزاء الزمان لان ذات الزمان الماضي لا يصير بعدا اصلا ويكون مغايرا لذات المستقبل وامانه او تعار ذاتهما . فذلك اما بالماهية او بالشخص وعلى التقديرين يلزم انفصال اجزاء الزمان فسيجي مع جوابه وبما قررنا ظهر اندفاع الاعتراض الاول والثاني لكن يرد عليه انه لا يلزم ان يكون للقبلية معروض بالذات ان اريد به نفي الواسطة في الثبوت كالشكلى فانه يعرض الجسم بواسطة التناهي

المعارضة في الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاولوبة ان لا يكون اولى كما لا يلزم من عدم العمى ان لا يكون زيدا عي قوله (واعلم ان تأخر الشئ عن غيره يقال خمسة معان) التأخر مقول بالاشتراك على خمسة معان والذي يضبطها ان يقال التأخر اما ان يجامع المتقدم في الوجود او لا يجامعه فان لم يجامعه فهو تأخر بالزمان وان جامعه فاما ان يكون بينه وبين المتقدم ترتيب باعتبار المنسب واخذ الاخذ او لا يكون كذلك فان كان بحسب الاعتبار فهو التأخر بالرتبة والتأخر بالوضع وهو اما بحسب المكان كما في صفوف المجلس او غيره كالاجناس مع الانواع اذا اخذنا من طرف النوع او اخذنا من طرف الجنس وان لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالأخر اما ان لا يحتاج الى المتقدم وهو التأخر بالشرف او يحتاج وهو التأخر بالذات فاما ان يكون المتقدم علة تامة للتأخر وهو التأخر بالعالية او لا وهو التأخر بالطبع وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع وبخاص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات فيكون كل من التأخر بالطبع والتأخر بالذات مقولا بالاشتراك على معنيين عام وخاص والمتقدم والتأخر بالعالية متلازمان وجودا وعدما الا ان المعلول تابع فيهما للعلة والتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس هذا ما ذكره الشارح وعندى ان العلة التامة ليست معتبرة في التأخر بالعالية بل المعتبر هو العلة الفاعلية ويدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجود الغير عنه هو لعل الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى المضلات وعلى المفتاح وغيرها وحينئذ لا يعكس المتقدم بالعالية على التأخر كما في الطبع وقد اطلق اسم التأخر بالذات في بيان الحدوث الذاتي على التأخر بالطبع حيث جعل ما بالذات اقدم بالذات على ما بالغير قوله (ولست ارى هذا التفسير مطابقا لافراط الكتاب) لان وصول الحصول الى المتقدم مشعر بان له علة يصل الحصول منها اليه وكذا المرور عليه يدل على ما فيه المرور وايضا الضمير في بيانه لورجع الى الوجود على ما فسر الامام لكان تقدير الكلام ان المعلول لا يتوسط بين الوجود والعلة في الوجود ومن الظاهر ان قوله في الوجود على هذا حسولا معنى له وعلى اى وجه يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة اذ يكفي

ولا يمكن ان يكون التناهي ﴿ ٤٥ ﴾ معروضه ولو سلم فلعله ذات العدم المتأخوذ مع قيد ليس نفي التقدم ولا كون الحادث محقق به وفيه ما فيه ونسلم ان اريد به نفي الواسطة في العروض ضرورة امتناع تسلسل المعروضات لكن لا نسلم ان العدم لو كان معروضا بالذات بالقياس الى القبلية امتنع ان يصير

بعد اذ انفكك المارض عن المروض الذي يرضه بالذات بهذا المعنى جائز بل واقع شايع كالمركبة المارضة  
للسفينة اقول الاصوب ان يقال اننا نعلم انه يتحقق قبل الحادث قبل يمتنع ان يصير بعد اعلى ما اشار اليه الشيخ ليس  
كقبليّة الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بهما ما هو قبل ﴿ ٣٥٤ ﴾ وما هو بعد معاني حصول

الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد فلا  
يجوز ان يكون هو نفس العدم والفعل  
(قال المحاكيات لان قبل زيد الى نوح  
مثلا اطول منه الى موسى عليهما السلام  
فيكون مقدارا) اقول اراد بالمقدار  
لكم المتصل اذ لم يظهر من يسانه  
خصوص المتصل واثبت بعده  
الاتصال بقبول الانقسام الى  
الاجزاء وفيه بحث لانهم جعلوا قبول  
الانقسام من خواص مطابق الكم  
ورسموا الكم المطلق به بناء على  
ان المراد من القبول الامكان بالذات  
ومن الانقسام الانقسام الوهمي  
اللهيم الا ان يحمل كلامه على انه  
اراد بقبول القسمة غير المعنى  
المشهور بل اراد به استعداد القسمة  
الخارجية والشارح رحمه الله  
الزم اتصاله من فرض الحركة  
والمسافة وانطباقه عليهما على ما  
يستفاد من كلام الشيخ والحق في اعاءات  
كلامهما والاقتداء بهما (قال  
المحاكيات يحصل في العقل بحسب  
استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد)  
اقول اراد باستمراره استمراره وبقائه  
ذاتا وعدم استقراره عدم استقراره  
حالا وهي نسبتها الى الزمانيات  
الواقعة فيه لعدم اجتماع الاجزاء  
لانه عندهم بسيط لاجزائه في امتداد  
المسافة كالحركة المتوسطة المنطقية  
عليه ويصرح بذلك صاحب

في البيان ان يقال اذا كان وجود هذا عن آخر فلا يستحق هذا الوجود  
الابعد وجود الآخر وباقي الكلام لا طائل تحته قوله ( وهذا اراد  
المثال المتقدم الذاتي ) المناسب ان يقال اراد المثال للتأخر الذاتي  
اما اولا فلان الكلام في اقسام التأخر واما ثانيا فليطابق قوله فهذه  
بعدة بالذات قوله ( وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل ) جعل  
كلام الشيخ ههنا على حجتين دلي ثبوت التقدم بالعلية اما المحبة الاولى  
فهى ان الشيء اذا كان علته لا تأخر استحصال وصول الوجود الى المعلول  
الابعد وصوله اليها ومروره عليها واما الثانية فلانه يقال حركت  
يدى فحرك المفتاح او ثم تحرك وذلك يدل على التقدم ثم قل الاول  
ضعيف لان قوله الوجود مر بالعلة ووصل الى المعلول كلام مجازى فان اراد  
به ان العلة مؤثرة في المعلول فقد بينا انه لا يقتضى التقدم وان اراد شيئا  
آخر فلا بد من تصويره والثاني تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك  
لاننا نعلم انهم تصوروا من ذلك التأثير او غيره وجواب الشارح ظاهر  
قوله ( وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته ) ترتيب هذه  
المقدمات ان يقال العدم او الال وجود حال للممكن بحسب الذات  
والوجود حال له بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير بالذات فيكون  
وجوده مسبوقا بلا وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي فههنا ثلث  
مقدمات اما ان العدم او الال وجود للممكن بالذات فلان الممكن اما ان يقاس  
الى الخارج او يقاس الى العقل فان قيس الى الخارج فاما ان يكون في الخارج  
مع وجود علته او لا مع وجود العلة فان لم يكن مع وجود علته في الخارج  
يكون معدوما اذ لو كان موجودا لكان مع اعتبار وجود علته فالممكن  
بدون الغير في الخارج معدوم مستحق العدم وان قيس الى العقل  
فاما ان يعتبره مع وجود علته او يعتبره مع عدم علته او لا يعتبره مع شيء منهما  
فان لم يعتبره مع شيء منهما لا يكون موجودا ولا معدوما لانه لو كان  
موجودا لكان مع اعتبار وجود العلة وان كان معدوما لكان مع اعتبار  
عدمها فالحال الذي للممكن اذ لم يكن مع الغير العدم او الال وجود ولا نفى  
بالحال الذاتي الا ما يكون للشيء بلا غير فان قلت لاننا ان الممكن لو لم يعتبره  
العقل مع وجود علته او عدمها لا يكون موجودا فان عدم اعتبار العقل  
لا يستلزم العدم فريما لا يعتبره العقل وجود العلة ويكون الممكن موجودا

المحاكيات حيث قال وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم بفعل بسبب لانه الزمان ﴿ فقول ﴾  
( قال المحاكيات لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصم او كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالعقل فيها قول قداورد  
عليه بعض المحققين بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج وكذا اجزائه على ما اعترف به من يدعى بان العقل

يحكم بانها لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة فلا بد له من دلالة اذ تلك الملازمة غير بينة في ايديك فلعلمنا  
لو وجدت في الخارج لكانت مجتمعة بل عند من ينفي وجود الاعراض الغير القارة وجودها يستلزم لوجود  
اجزائها لا محالة ثم قال بل ﴿ ٣٥٥ ﴾ التحقيق ان الزمان بمعنى الامتداد امر يرتسم في الخيال من الآن

السيال الذي هو الموجود في الخارج  
بسبب عدم استقراره وارتسامه على  
سبيل التدريج فان اجزائه المفروضة  
متعاقبة في الارتسام واقول فيه  
نظر اذ في الحركة الكمية ايضا  
يتعاقب المقادير المختلفة في الحدوث  
ولا تفاوت بينهما الا بان التعاقب  
في الزمان بحسب الحدوث في الخيال  
وهو المراد بالارتسام فيه وفي الحركة  
بحسب الحدوث في الخارج وتام  
تحقيق ذلك يطلب من تعليلاتها  
على التجريد ( قال المحاكات فاجمع  
بينهما في الاستقلال يستلزم استدراك  
احدهما لا محالة ) اقول يمكن  
ان يقال المدعى ههنا ان قبل كل  
حادث كم متصل غير قار لذات كما  
صرح به الشارح في صدر الفصل  
قبلي لا يجتمع معها القبل العبد  
والمخلص ان المدعى اثبات تقدم الزمان  
على وجود كل حادث لا اى تقدم كان  
بل هذا النوع من التقدم لان تقدم  
الزمان على شئ لا يجب ان يكون بهذا  
النحو بل يتصور بغيره آخر كالتقدم  
بالطبع او بالرتبة مثلا والحاصل انهم  
قالوا الحادث مسبوق بمادة ومدة  
والمقصود ان سبق المدة ليس سبق  
المادة الذي يجتمع معه السابق والمسبوق  
بل سبقا لا يجتمع معه السابق مع المسبوق  
ومن العلوم ان اثبات المدعى بهذا  
وجه الذي هو اتم واكمل لا يتصور

فقول المراد انه لا يكون موجودا ولا معدوما عند العقل فان العقل انما  
يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علته وعدمه باعتبار عدم علته فاذا  
قطع النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن  
وعدمه وقد اشار الشارح الى هذا في آخر الفصل بقوله وتقدير النتيجة  
ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات  
فقيد باعتبار الوجود حتى لا يسبق الوهم الى ان اللاوجود في نفس الامر  
واما ان الوجود حال الممكن بحسب الغير فهو ظاهر واما ان ما بالذات  
اقدم مما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات  
يشتمل رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير دون  
العكس فلا نفي بالتقدم الطبيعي الا هذا المعنى قال الامام لا شك ان  
الممكن اذا كان منفردا عن الغير يكون معدوما مستحقا لعدم لكن هذا  
الاستحقاق ليس للممكن بالذات والالكان متمعا لا يمكن ان لا يستحق  
الوجود لذاته وهو لا يستلزم ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته ففرق  
ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق العدم والمغالطة انما هي في لفظ  
الانفراد عن الغير فان المراد به اما عدم اعتبار الغير واعتبار عدم الغير  
فان كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفراد استحق  
العدم او اللاوجود بل في هذه الحالة لا يستحق العدم ولا اللاوجود والا  
لكان متمعا وان كان المراد اعتبار عدم الغير فليس ان الممكن لو انفراد استحق  
العدم او اللاوجود لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن لذاته بل لعدم العلة  
وهو معنى قوله فلا يكون الانفراد انفراد او جوابه ان الشيخ لم يقل ان  
الممكن لو انفراد لا يستحق العدم او اللاوجود بل قال الممكن لو انفراد  
لا يستحق العدم او لا يكون له وجود وقوله لا يكون له وجود ليس عطفا  
على العدم حتى يكون معناه استحق العدم او اللاوجود ويرد السؤال  
والالكانات الجملة معطوفة على المفرد بل هو عطف على قوله استحق  
العدم ومعناه ساب استحقاق الوجود لاستحقاق اللاوجود وقد صرح  
الشارح بهذا المعنى في قوله واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا  
الوجود فالمدعى احدا الامرين وهو ان الممكن اذا انفراد عن الغير استحق  
العدم او لا يستحق الوجود واحد هما لازم لان الممكن اما في العقل  
اوقى الخارج فان كان في العقل فاما مع اعتبار وجود العلة او مع اعتبار عدمها

الا ياخذ كونه غير ممكن الاجتماع مع البعد وغير قار متصل وايضا يمكن ان يكون في احد هما معا اياه الى  
طريق الاستدلال واراد بالمقدمتين مامى بهذا العنوان وهو ان القبلة ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل  
( قال المحاكات ولا شك ان العدم لا يحدد ولا يتصرم فيكون موجودا في الخارج ) اقول فيه منع ظاهر اذ المحدد والتصرم

يجرى في الموجودات الخيالية كما في الحركة بمعنى القطع (قال المحاكات وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد) اقول لا يخفى ان اتصال الشيء لا ينافي عروضه عرضين له كما في الابلق اذ قدم ان اختلاف الاعراض لا يوجب القسمة الخارجية لكن فيما نحن فيه لا يجوز ذلك لعدم كونه ٣٥٦ قار الذات اذا ما كان غير قار

الذات لا يمكن ان يوجد اجزاؤه بوجود الكل كما في اجزاء الجسم المتصل والالزم اجتماع الاجزاء في الوجود (قال المحاكات والجواب ان المراد بالمفروض ههنا هو متعلق القلبية والبعدية لاجلها الخ) اقول هذا الجواب غير مطابق لما في الكتاب ولا شرحه لتصرح بمحاسبان هذا الزمان الذي كان الكلام في انيته هو الزمان المنقسم حيث قال الشيخ وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير ان يتألف من منقسمات وقال الشارح ويكور بعد ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبلات وبعديات متصرفة متجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة الى آخر ما قال وقد صرح صاحب المحاكات في تقريره بكون هذا الزمان كما ومقدارا فكيف ان يكون هو الآن السبيل بل الحق في الجواب ما افاده بعض المحققين انهم كثيرا ما بنوا الامر في بادي النظر ثم اذا انتهت التوبة الى الفحص البالغ ظهر حقيقة الحال فانهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج وبينوه بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وعدوه من اقسام الكم مع ان المقسم في التقسيم الى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجي على ما صرح به عباراتهم

اولا مع اعتبار شيء منهما ولا شك ان وجود العلة غير ممكن وعدم العلة ايضا غير في العقل فالانفراد عن الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها والممكن في هذه الحالة لا يستحق الوجود وان كان بالنظر الى الخارج فاما ان يكون مع وجود العلة او مع عدمها لا ثالث للقسامين في الخارج لكن عدم العلة ليس غيرا في الخارج فالانفراد عن الغير ههنا هو ان يكون مع وجود العلة وهو في هذه الحالة مستحق لعدم وقوله لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق وان اوهم ان الممكن بحسب الخارج على ثلاثة اقسام مع وجود العلة ومع عدمها ولا مع الامرين الا ان المراد انه ليس بذلك لا اعتبار القسمين الاخيرين في الخارج اذ لا يتصور ان يكون في الخارج لا مع وجود العلة ولا مع عدمها فقد ظهر ان الممكن اذا انفرد عن الغير فاما ان يستحق عدمه ان كان بالقياس الى الخارج اولا يستحق الوجود ان كان بالقياس الى العقل وهب ان استحقاق عدمه للممكن ليس بحسب الذات لكن لا شك في ان عدم استحقاق الوجود بالذات فاحد الامرين لازم وهو المطلوب وهذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها ان استحقاق عدمه اذا لم يكن ذاتيا للممكن لم يكن له دخل في الاستدلال بل يكفي ان يقال الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود من ذاته فيكون عدم استحقاق الوجود متقدما على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي فاذا كان الاطنا على ان الحدوث كون وجود شيء متأخرا عن عدمه حتى ان هذا التأخر ان كان بالزمان كان زمانيا وان كان بالذات كان ذاتيا وتأخرا لوجوده عن لا استحقاقية الوجود لا يستلزم تأخره عن عدمه اللهم الا ان يصطلح على ان الحدوث الذاتي هذا المعنى لكنه يخلف لما سبق وثانيها انه لا يلزم من كون الشيء بحيث اذا ارتفع شيء آخر دون العكس تقدم له اصلا فان اللازم اذا كان صفة للملزم يتأخر عنه بالطبع مع انه يرتفع الملزم عند ارتفاع اللازم بدون العكس بل لو ارتفع شيء لا ارتفاع آخر بدون العكس يكون متأخرا عنه وارتفاع ما بالذات وان استلزم ارتفاع الذات الا انه ليس لارتفاعه ولا يلزم تقدمه على ما بالغير والحاصل انه قد اعتبر في التقدم الطبيعي ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر واحتياج ما بالغير الى ما بالذات غير لازم قوله (يريد ان يبينه على ان العلول لا يخلف عن علته التسامية) لغائل

ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج بل ممتنع الوجود ان في الخارج وان الموجود في الخارج هو الآن السبيل الذي يرسمه في الحبال وما نقلنا من هذا المحقق ظهر ايضا ان الكلام في الزمان المنقسم الممتد اقول ويمكن ان يقال المراد بالوجود الخارجي ههنا هو وجوده الخيالي فانه وجود

ذهني لكن وجوده بنفسه وهو الوجود الذي به يرسم ويحصل نفسه في الخيال وذلك الوجود وان كان  
ذهنيا لكن يحذو وحذو الحار جي في ترتيب الآثار على ما صرح به المحقق الشريف فلا يبعد ان يريد وبالوجود  
الخارجي في هذا المقام ذلك ﴿ ٢٥٧ ﴾ الوجود الارتسامي والتقدم والتأخر بالمعنى المذكور لا شك انه يقتضي

تحقق اجزاء ذلك الامر المتدمرية  
متمايزة وذلك يكون في الخيال  
ولا يكون عند تعقلنا الابهذا الوجه  
على ما يظهر عند الرجوع الى الوجدان  
فأمل ( قال المحاكات حاصل  
الجواب ان القبلية امر اعتباري  
لا وجود لها في الخارج ) اقول  
لم يتعرض لتوجيه قول الشارح  
الزمان هو الوجود في الخارج الذي  
يلحقه القبلية لذاته وهذا محط  
الجواب وحاصله ان القبلية والبعدية  
وان لم يكونا من الموجودات الخارجية  
لكن ما يعرضه القبلية لذاته لا بد  
ان يكون موجودا في الخارج كالعمى  
وذلك لان ما يعرضه القبلية لذاته  
يكون كما متصلا بغيره وهو الزمان  
فقد ثبت وجوده في الخارج واما ان  
الزمان الممتد المنقسم الى الساعات  
غير موجود في الخارج بل هو امر  
يرسم في الخيال بخوابه على ما مر  
اليه الاشارة ان بناء الكلام ههنا  
على المسامحة وان الزمان بهذا المعنى  
موجود في الخارج ثم يظهر في مقامه  
ان الموجود هو الآن السيان الذي  
يرسم هذا الممتد في الخيال اذ المراد  
بالوجود الخارجي ما يحذو وحذوه وهو  
الوجود الذي له في الخيال حين  
ارتسامه فيه وهو وجود بنفسه  
لا بصورته واما في كلامه رحمه الله  
فهو يقتضي لدفع التسلسل الذي اورده

ان يقول امتناع تخلف المملول عن العلة الناهية في قوة وجوب حصول  
المملول عند حصول العلة التامة وقد عبر عن هذه القضية في الفصل  
الآتي بالاشارة ومن تلك القضية في هذا الفصل بالتنبيه فان كانت برهانية  
فكيف صارت ههنا تنبيهية والافكيف صارت ثم معبرة بالاشارة وجوابه  
انه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل الا مجرد  
الدعوى فلذلك عبر عنها ههنا بالتنبيه وثمره بالاشارة قوله ( والمنسوب  
اليه اما آدمي ) اي النسبة اما الى آدم فيقال ادعى بالقصر والفتح واما الى آدمة  
فقال آدمي بالمد والكسر وهو خطأ لوجوب رد الجمع الى الواحد في النسبة  
قوله ( تنبيه واشارة ) في الفصل حكمان احدهما ان الممكن لا يرجع احد طرفيه  
على الآخر الاسباب والتنبيه عليه وثانيهما ان السبب في سببته واجب  
اي السبب اذا كان تاما يجب حصول المسبب عنه والاشارة اليه وذلك  
لان المملول لو لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكنا  
اذ لا وجه للامتناع فلا بد له من سبب آخر لا الى نهاية وايضا لا يكون  
ما فرض علة تامة علة تامة لا يقال لم لا يجوز ان يصير وجود المملول بحسب  
العلة اولى من العدم ولم ينه الى حد الوجوب لانا نقول المملول مع تلك  
الاولوية ان امتنع لا صدوره عنه فقد وجب وان لم يتمتع كان مع تلك  
الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لا يصدر عنه اخرى  
وحينئذ ان لم يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجحا لاحد طرفي  
الممكن المتساويين على الآخر لا المرجح وهو محال وان توقف لم يكن العلة  
تامة هذا خلف ومن فوائد الامام ان الغرض من هذا البحث التنبيه  
على قدم العالم فان جميع الامور المعتبرة في مؤثرية الباري تعالى في العالم  
اما ان يكون ازلها او لا يكون والثاني بطلانه لو كان شي منها حادثا لافتقر  
الى المؤثر فيعود الكلام فيه ويتسلسل فتمين ان يكون تلك الامور المعتبرة  
في مؤثرية الباري تعالى في العالم ازية فيكون العالم ازية لوجوب ترتيب الارض على  
العلة التامة ولا مخاض عن هذه الشبهة عندي الا بالفرق بين الترجيح بلا  
مرجح الترجيح بلا مرجح ونجوز الاول الثاني قوله ( مفهوم ان العلة بحيث  
يجب عنها ) كون الشيء بحيث يصدر عنه ( ا ) اعتبر كونه بحيث يصدر عنه  
( ب ) فهاتان الحيزتان ان قومتا وقوم احدهما لمز الترتيب والالزام اتصافه  
بصفتين في الخارج فتعدد الصدور يستلزم الترتيب او تعدد الصفات

الامام ولادخل له في الجواب وعلى ما قررنا يظهر توجيه كلام الشارح ويسقط ما ذكره بقوله واعلم ان  
الاجوبة التي ذكرها الشارح عن هذه الاسئلة لا توجيه لها اصلا واما الجواب الذي ذكره بقوله والجواب  
انها وان كانت معدومة في الخارج الا انها متعلقة بامر خارجي فيدل على وجوده فقد عرفت ما عليه فان كلام الشيخ

وكلام الشارح في هذا البحث صريح في ان المراد وجود الزمان الممتد المنقسم كيف وهو المنصف بالقلبية والبعدية واما لان السبيل فغير متصف بهما الا باعتبار حالها التي هي الزمان المنقسم فالخ في الجواب ما ذكرنا (قال المحاكات فان كانت متساوية في الماهية استحالة ان يكون بعضها متقدما بذاته) اقول اجيب ﴿ ٣٥٨ ﴾ عنه بان هذا الاختلاف يجوز

ان يكون مستندا الى هو باتها الحاصلة لها في الذهن بعد فرض التجريد واما قبل التجريد فتحقق الاختلاف غير مسلم اذ لا مسمى حينئذ ولا يوم واما تخصيص كل شخص هويته فلا يحتاج الى سبب مخصص لان كل شخص انما كان هذا الشخص بتلك الهوية فالسؤال بانه لم يختص هذا الشخص بهذه الهوية مثل السؤال بان هذا الشخص لم صار هذا الشخص ومثل هذا السؤال يعد سخيفا اقول وبهذا الوجه يمكن وقع ما يقال في المشهور انه لم يختص النقطة الواقعة في منطقة الاماكن بالحركة السريعة والبواقي متصفة اما بالحركة البطيئة او بالسكون مع ان الفاعل واحد والقابل واحد وذلك لان تلك النقطة غير موجودة على وجه الامتياز والاختلاف الابصار العقل لها وحينئذ كان اختلاف احوالها مستندة الى اختلاف هو باتها التي لها في الذهن واما ان الفلك المحيط مثلا لم كانت متحركة من المشرق الى المغرب دون العكس وان حركته اسرع الحركات وغدير فلك من الاحوال المختصة به فستندة الى صورته التوعبية المختصة به او الهويوية المختصة بهذا (قال المحاكات والفرق الثاني اننا لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء

في الخارج فالواحد الحقيقي وهو ما لا تركيب فيه ولا له جهات وصفات في الخارج يستحيل عنه صدور غير الواحد هذا القدر هو الذي اكتفى به الشارح في التقرير ولا اشكال عليه الا ان يقال ان اريد بتغاير الحيتين تغايرهما في الخارج فهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون وجوب (ا) في الخارج من حيث يجب عنه (ب) وان اريد تغايرهما في العقل فلانسل انه يستلزم تغاير حقيقةهما في الخارج وهو ظاهر والجواب ان المؤثر ما لم يكن له خصوصية بالقياس الى اثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودي والعلم به ضروري ثم ان تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك الواحد كما في الواجب لم يصدر عنه الاثر واحد والامكن ان يصدر عنه اثر آخر باعتبار حالة اخرى وخصوصيته الى ذلك الاثر وقد عبر الشارح عنها بالصدور غير الاض في و اشار الى هذا التفصيل في آخر الفصل ونحن وان اصدروا حركات متعددة فما لم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا تلك الحركة واقفاها ارادة تلك الحركة فانها حافة خارجية مخصوصة بها فهكذا سائر الملل الفاعلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة الى آخر ومما يوضح هذا ان كل ممكن مسبق بوجوب وهو وجوب صدوره عن الفاعل فوجوب صدور الاثر عن المبدأ الاول اما لذاته اول غيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه وان كان لذاته وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شئين وهذا خلاصة الكلام في هذا المقام واما تقرير ما ذكره الشيخ فهو ان الحيتين ان قومتا يلزم التركيب وارتزمتا فذلك الواحد يكون علة لهما لان الملزوم علة للارزم وحينئذ يكون عليه لاحديهما غير علية للاخرى فيلزم التسلسل او ينتهي الى التركيب ويرد عليه اننا لانسل انهما يحتاجان الى علة وانما يحتاجان لو كانتا وجوديتين وهو ممنوع سلماء لكن لانسل ان الملزوم يجب ان يكون علة للارزم فان قلت اللازم اذا كان خارجا عن الشيء عارضا له لم يكن بد من ان يكون مطلولا فتقول حثية العلة انما يجب تحققها في العلة الفاعلية لاني كل علة والنوع الاول يتدفع بما ذكرنا وكذا النوع الثاني لان الشيخ فرض الدلالة في الله تعالى ولا بد ان يكون علة لهما حينئذ وهذه القاعدة وان كانت كلية مطردة عندهم في جميع الصور والمسائل الا ان الملل ربما

آخر كفي ذلك في حصول القلبية والبعدية) اقول فيه بحث لان مجرد كفاية الزمان ﴿ يفرض ﴾ في حصول القلبية والبعدية لا يستلزم المطلوب وهو كون وجود الحادث مسبقا بالزمان انما يلزم المطلوب لو كان حصول القلبية البعدية لا يمكن الا بتحقق الزمان وذلك لا يلزم من هذا الكلام بهذا التوجيه كيف وحصول القلبية

والبعديّة بهذا المعنى يتحقق بترتيب الحوادث المتسلسلة المتعاقبة الى غير النهاية وبإضافة أخرى هذا الفرق ليس فرقاً بين الزمان وبين غيره في ان اتصاف احدهما بالقلبية والبعديّة يقتضي زماناً آخر واتصاف الآخر بهما لا يقتضي ذلك بل هو ﴿ ٣٥٩ ﴾ بالحقيقة فرق بين القول بتناهي الامور المتعاقبة الضرورية في حدوث

الحدث وبين القول بعدم تناهيهما سواء كانت تلك الامور أزمنة او حركات واقعة فيها ولا اختصاص له بالاولى ( قال المحاكات ليس على الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان سلم ان معناه الخ ) اقول توجيه كلام الشارح انه منع اولا المقدمة المذكورة في الفرق الثاني وهو ان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس انه لم يوجد معه واستند بان هذا يقتضي تأخر الغد عن اليوم ثم سلم ان معناه ذلك والزم الشارح على ما قرره ثم قال ورجع الفارق عن التفسير المذكور هرباً عن لزوم المحذور وغير كلامه الى ذكره ثانياً بلزوم المحذور من طريق آخر وهو ان لفظة كان مشعرة بمضي زمان اقول وكذا لفظة حين مشعرة بزمان حاضراً والحق ان بناء اللفظة ليس على المضابفة في امثال هذه وان تحكيم اللفظة في المطالب البرهانية مما لا ينبغي فتأمل وعلى هذا لا يتوجه ما ذكره واصله لهذا قال فالاولى ولم يقل فالصواب ( قال المحاكات لاننا نقول هذا اما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة في الخارج الخ ) اقول حام حول الالفاظ والعبارات ولم يعقل في تقرير كلام الشارح الا توضيح الواضحات وتبيين المبينات ولم يبين ماهو المقصود من الخطاب ولم يميز

يفرض الكلى في صورة ويستدل عليه ولا بعد فيه ولا سيما اذا كانت الدصوى واضحة والمقصود زيادة الوضوح واليه اشار الشارح بقوله ولزيادة الوضوح قال وذلك الشئان الى آخره وعلى هذا يكون قوله فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة ليس على الاطلاق بل المراد ما اذا كان حلة للوازم وهذا التقيد انما يستفاد من خصوص الدلالة بالله تعالى قوله ( وفي بعض النسخ زيادة او بالتفريق ) الحقيقتان اما ان يكون احديهما مقوماً او لا بل يكون كل منهما خارجاً والاول يقتضي التركيب فالتركيب لا يتوقف على كونهما مقومين والشارح بينه من مأخذ آخر وهو انه لو كان احديهما مقوماً والاخرى خارجاً لكان حثية التقويم غير حثية الاستلزام فلا بد ان يكون حثية الاستلزام مبدأً فان كان خارجاً عاد الكلام فيه الى ان ينتهي الى انه مقوم والمراد بذلك اللازم في قوله حثية استلزام ذلك اللازم هو احد الشئتين المعلولين الحاصل بحثية الاستلزام قوله ( ويلزم منه تركيب اما في ماهية الشئ ) لما ذكر ان جميع الاقسام ينتهي الى التركيب ذكر اقسام التركيب والظاهر من كلام الشيخ ان الحثيتين اذا كانتا مقومتين فاما ان تكونا مقومتين للماهية او للوجود او بالتفريق اي الحثيتان يدلان على التركيب فاما ان يكون التركيب في الماهية او في الوجود او فيهما بالتفريق بان يكون حثية للماهية وحثية اخرى للوجود والشارح قال التركيب اما في الماهية او بسبب وجوده بعد كونه شيئاً حتى اذا كان شئاً في نفسه ينضم اليه الوجود كان مركباً من الوجود والماهية او يكون التركيب بحسب تفرقه الى اجزاء او الى جزئيات وانما حل كلام الشيخ على هذا لان التركيب في الوجود غير معقول ووجه الخصر ان يقال التركيب في الشئ اما قبل الوجود او مع الوجود او بعد الوجود اما التركيب قبل الوجود فهو التركيب في الماهية واما التركيب مع الوجود فهو تركيب الماهية مع الوجود واما التركيب بعد الوجود فهو تركيب الشئ المنقسم الى جزئياته او الى اجزائه وقد يقال التركيب اما ان يحصل بعد الوجود والاو الثاني هو التركيب في الماهية كتركيب الجسم من المادة والصورة والاول اما ان يحصل بتفريق الشئ اولا والثاني كتركيب الوجود من الماهية والوجود والاول كتركيب البيت من اجزائه وكجزئيات الشئ الواحد اذا فرض كلها المجموع وفي هذا الذي حل الشارح

بين القشر واللباب وتوجيه كلامه رحمه الله ان اجزاء الزمان متساوية في الماهية ولم يتصف بالقلبية والبعديّة في الخارج بل في الوهم ولكن بفساد التجربة وحينئذ فنخص بعض بعضها بالقلبية والبعديّة الخصوصية وكسدا الحدود المفروضة فيها بهما تخصيص زيد بالهذبة المختصة به وعمر بالهذبة المختصة به وكان السؤال

عن اختصاص زيد بالهدية المختصة به مما يمد مضافا وكان مثل السؤال عن اختصاص زيد بالزيادة كذلك السؤال عن اختصاص الامس بالسبق على اليوم لامتنع له واما ان هوية لامس مثلا بالتقدم على اليوم فذلك لان ماهية الزمان هو اتصال التقصى والتجدد وامتدادهما وصار ﴿ ٣٦٠ ﴾ حاصل كلامه رحمه الله

ان التقدم والتأخر بالنسبة الى اجزاء الزمان داخله في هوياتها غير خارجة عنها وليس معناه ان اجزاء الزمان نفس التقديمات والتأخرات كيف والتقدم والتأخر من مقولة الاضافة والزمان واجزاءه من مقولة الكم والمقولات متباينة على ما صرح به الشيخ في قاطع غورياس الشفاء وايضا لو كان الزمان عبارة عن التقديمات والتأخرات لزم ان يكون الموصوف بالتقدم والتأخر هو الحركة دون الزمان لان الزمان لما كان مقدار الحركة قائما بها فلو كان عبارة عن التقدم والتأخر لكانت الحركة مقدمة ومتأخرة لانفسه كالبياض انقسام بالجسم فان الجسم ابيض ولا يصح ان يقال البياض ابيض وكالوجود انقسام بالممكنات فانها وجودات لها وتلك الممكنات موجودة بهما وليست وجودات لنفسها ولا تكون نفسها موجودة بهما ثم لما كان ذلك الكلام وهو القول بان التقدم والتأخر داخل في هويات اجزاء الزمان مخالفا لما اشتهر بينهم ان التقدم والتأخر من الاعراض الاولى لاجزاء الزمان وجه كلامهم بان المراد من العروض ان يكونها لها لذواتها لا لامر آخر وانت خبير بان حل اللوح على هذا المعنى بعيد والاظهر ان يقال ارادوا بلحوقهما

عليه ان حصول التركيب بالتفریق غير معقول وان التقسيم الى الحزيبات يستحيل ان يكون مركبا منها والالم يكن جزئياته بل اجزائه قوله (عارض الماضل) قد علمت ان تغاير الحيزيين يستلزم احد الامرين اما تركب العلة او تعدد صفاتها كما نص الشارح عليه في قوله بل هو شيان او شيء موصوف بصفتين والامام حل كلام الشيخ على ظاهره وحكم بذهابه الى ان تغاير الجهتين مفهوما يستدعي تركيب العلة في الحقيقة لا غير ثم اورد عليه نقوضا وهي ان الدليل المذكور لو صح يلزم ان لا يسلب عن الواحد الاشياء واحد فانه او سلب عنه شيان كالشجر والحجر ففهوم سلب الحجر عنه غير مفهوم سلب الشجر عنه فان كان احد المفهومين مقوما يلزم التركيب وان كانا عارضين كانا معلولين فعمليته لاحدهما غير عليه للآخر ويعود الكلام فيسلسل او ينتهي الى التركيب وان لا يتصف الواحد الابصفة واحدة فان المفهوم من اتصافه بالجلوس غير المفهوم من اتصافه بالقياس الى آخر وان لا يقبل الشيء الواحد الا شيئا واحدا فان قبول احدهما غير قبول الآخر وهذه النقوض متدفع بالتمسك بالذكورين لوردهما عليها الاعلى اصل الدليل فتقرير جواب الشارح ان السلب والاتصاف والقبول يتعدد باختلاف الحيزيات والاعتبارات فان السلب يتوقف على مساوب ومسلوب عنه فالسلب عن الشيء بالقياس الى مسلوب غيره بحسب مسلوب آخر وكذا اتصاف الشيء بوصف غير اتصافه بآخر وقبول الشيء لمقبول غير قبوله لآخر وكما ان السلب عن الشيء او اتصافه وقبوله يتعدد كذلك الشيء يتعدد بحسب تلك الحيزيات وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال بخلاف ان يتعدد السلب والاتصاف والقبول بحسب تعدد الشيء لتعدد الحيزيات واما الصدور فلما يتوقف الاعلى شيء واحد وهو ذات العلة لم يكن له حيزيات متعددة فتعدده لا يكون الا للتركيب فلهذا استلزم تعدد الصدور التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف والقول التركيب وانما قلنا ان الصدور لا يتوقف الاعلى امر واحد فانه لو توقف على امرين يكون احدهما ممكنا لاستحالة تعدد الواجب فيكون له صدور يتوقف على امرين فيلزم التسلسل ولا ينتهي الممكنات الى مبدأ واحد هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه والموصوف والقابل اذا كانت له

لاجزاء الزمان لحوقهما لما هيتهما لا للاجزاء من حيث هي اجزاء بل الاجزاء من حيث هي ﴿ حيثيات ﴾ اجزاء انما يحصل بهما وللتكلف حل كلامه رحمه الله على هذا واعلم ان الاشكال المذكور في ان النقطة في الفلك كيف يختلف احوالها اسرها وابطاء وسكونها على ما نقلنا يتدفع بهذا الوجه ايضا فتأمل في حال المحاكات

يلم بمرض الجواب (الاشافي) اقول كسلا لا يفسد من التمرض به حيث قال لما انا قلنا للمعلم والي حجة  
احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير حجة ما (قال المحاكات هي كون معنى احدهما معنى الاخر)  
اقول لا يخفى على من له ٣٦١ اذنى مخرج ان المتى نسبة الشيء الى الزمان والنسبة تعدد بتعدد احد الطرفين

وان اتحد الطرف الاخر فحيث  
الشيئين للزمان لا يستدعي اتحادهما  
بل اتحاد الزمان الذي يعتبر متاهما  
بالنسبة اليه واهذا قال الشارح رحمه الله  
والاخرى يقتضي نسبتين شيئين لشيئين  
يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد  
هو زمان ما واهله تسامح اولاهم بينه  
بقوله اي كونهما في زمان واحد  
حيث بين ان المراد باتحاد متاهما  
اتحادهما في الزمان قسما مل (قال  
المحكيات ولا يخفى ان المقدمة الثالثة  
بان الامكان ليس نفس القدرة او  
حذف من الين الخ) اقول فيه بحث  
اذلوم بين ان الامكان ليس نفس القدرة  
لم يثبت احتياج الحادث الى ما سبق  
مادة اذ حيث لا يجوز ان يقوم الامكان  
بفاعل الحادث وليس لاحد انزاع  
فيه (قال المحاكات وان كان الثاني  
فلائس احتياجه الى محل غير  
الممكن) اقول هـ هذا المنع راجع الى  
منع كون الامكان جوهر او عرضا  
بناء على ان التقسيم الى الجوهر  
والعرض هو المرجع وجودا لخارجي اذ بعد  
تسليم كونه عرضا لا مجال لتوهم  
كون الحادث هو محله فان قلت  
الامكان الذاتي كيفية للنسبة فيكون  
قائما بها لا بالمكن قلت كما فسروا الامكان  
الذاتي بكيفية النسبة كذلك فمرو به بضم

حيثيات فذلك الحيات اما ان تكون اعتبار بغيره لا يجوز ان يكون  
تعدد الصدور ايضا بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية واما ان تكون  
خارجية وحيثيات الصدور لانها اما ان تكون مقومة فيلزم التركيب  
لو طارئة فيلزم ان تكون عليته لهذا فمرحلية لذلك ويلزم التسلسل  
فالمصدور ما اندفع اصلا ولئن زلنا عن هذا المقام ولكن الصدور ايضا  
تعدد بحسب تعدد الجهات والفن ملوعنه واما انه لتوقف على امرين  
يكون لاحدهما صدور وهم جرا فائس يلزم التسلسل او كان لاحدهما  
صدور آخر هل هذا الصدور نفس الصدور المفروض قانا لو فرضنا  
صدور شي عن شيء فهذا الصدور يتوقف على الصادر والمصدور  
والمصادر ممكن وله صدور هو نفس ذلك الصدور فلا يتسلسل اصلا  
قوله (الصدور يطلق على معنيين) مظهر فيه ايضا لان هذا الاطلاق  
ليس في المرف ولا بحسب اصطلاح القوم بل الصدور غير الاصنافي غير  
معقول والمباراة الصحيحة ان يقال ههنا شيان الصدور وحيثية الصدور  
والصدور وان كان احد فاما الا ان حيثية الصدور وهي الخصوصية التي  
للملة ليست اضافية على ما اشرنا اليه قبل هذا قوله (واحتجوا على ذلك انه  
اولم يكن كذلك) اي لا بد من تجوز تخلف الملول عن الملة الامة قانا ان  
لم تجوز ذلك يلزم القول بمحوادث لالي نهاية لا واجب الوجود على ذلك  
التقدير لا يجوز ان يكون صلة تمامه لحادث ما والا لزم قدمه وصدور الحادث  
عنه يتوقف على حادث آخر وهم جرا وتقرير الوجه الاول انه لو وجد  
الحوادث لالي لول ظنا ان يكون لها كلية حاصرة اي اما ان يكون كل  
الحوادث موجودا او لا يكون كلها ومجموعها موجودا والاول باطل  
لاستحالة انحصار الغير المتناهي وكذا الثاني لان كل واحد منها موجود  
فيكون الكل موجودا وعلى محساة ما في الكتاب انه لو وجد الحوادث لا  
الي اول يكون كل واحد منها موجودا فيكون الكل موجودا فيلزم  
ان يكون لما لا نهاية له كلية حاصرة في الوجود وهو محال وعلى هذا  
يكون قوله وان لم يكن كلية حاصرة لاجرائها معها فانها في حكم ذلك  
مستدركا لاجلجدة اليه اصلا قوله (لان ذلك يقتضي قدم الفعل) الحكيم  
يستدلون على قدم فعل الله بوجهين الاول من حيث الفاعل وتقريره  
ان الواجب لذاته واجب في جميع صفاته الاولى وكل ما محتاج اليه

اقتضاه المصلحة للوجود والعدم ٤٦ ومن الظاهر ان عدم الاقتضاء كون المصلحة متسلسلة النسبة  
مصلحة قائمة بها (قال المحاكات وان كان يمكن ان يوجد شي آخر فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا  
في نفسه ففلا يخفى ان القول بان يمكن ان يكون الجسم ان من يقتضي امكان وجوده بالذات لا يقتضي ان يكون

تقتضي وجود الموضوع على تهيئ الامكان لا بالمثل لا يقال لو لم يوجد الجسم لم يكن كونه ايضاً اذ على تقدير عدم الجسم يتبع كونه ايضاً لا نقول امتناع كونه ايضاً بشرط عدمه لاني وقت عدمه والمدى هو ان في وقت عدم الجسم يمكن ان يكون الجسم ايضاً فلا محال وخلاصة ﴿ ٣٦٣ ﴾ الجواب عن السؤال

المذكور ان المختار كونه المراد هو الامكان الذاتي فلو كان انه صفة للمادة الحادثة نفسها لا للمادتها فلا الامكان قد يعم في الوجود بالعرض اي وجود الشيء في صفة وهذا المعنى مما لا شك في قيامه بذلك الشيء الذي هو المحل للحادث لا بالحدوث وان كان وجود الشيء على صفة كذا امكان وجود الشيء مع شئ يقتضي وجود ذلك الشيء اولاً وهو المادة للحادث والموضوع فيه فينبغي ان استدلالاً كان بهذا المعنى فقد تم الدليل سالماً من المع والستد وقد تعلق بالوجود بالذات اي بالوجود في نفسه وامكان وجود البياض مثلاً في نفسه وان كان قائماً بالبياض لكن امكان وجود البياض في نفسه لا يتصور الا بامكان وجوده في الجسم اي امكان وجود الجسم على صفة البياض وامكان كون الجسم ايضاً وقد علمت ان هذا الامكان يقتضي تحقق الجسم اولاً واما الشيء الذي لا علاقة له بصفته بشئ من المواد والكيفيات فممتنع الحدوث على ما لا صفة (قال المحققون) فهذا الممكن ان كان حادثاً يكون قبل وجوده ممكناً اقول احتمل ذلك ما اذا لم يكن حادثاً كالمعرض القائمة بالاعتقالي والافلاك قد هم وفيه غيبه على ما مضى وقد في خبره المخرج حيث لم يضره

في التأثير حاصل ذاته وقد ثبت ان المثلث لا يضاف من الله التبدل فيلزم قدم الفعل والتعبد بالاولية لخروج الصفات الاضافية والثاني من حيث الفعل وتحريره انه لا يجوز ان يكون فعله تعالى معدوماً بوجوده اذا لمدم الصريح لا يميز فيه حتى يستكون امسك الفاعل من ايجاده لولي في بعض الاحوال من ايجاده في بعض احوال يكون لا صدور من الفاعل اول في بعض الاحوال من صدور في بعض بل او كان صدره واجبا كان في جميع الاحوال لو لا صدور كان في جميع الاحوال فيلزم لما قدم الفعل لو عدمه بالرة وهذا بالحقيقة رد على من قال انما حدث في الوقت لانه كان اصلح اوجوده او كان ممكناً فيه وهم الفرقة الاولى والثانية بتعبد عدم الصريح المتراز من عدم الحادث المسبوق بالعدم قوله (واما توقف الواحد منهما) قدم على الجواب مقصده هو ان ليس معنى توقف الحادث على حادث آخر او احتياجه اليه انهما موجودان معا ويتوقف وجود الثاني على وجود الاول او يحتاج اليه بل معناه التوقف والاحتياج في عدم اي انه عام في زمانه لان الحادث الآخر لا يوجد الا مع الحادث الاول والحادث الآخر لا يوجد الا بعد الحادث الاول ثم ان المتكلمين لما اثبتوا اول الاوقات واول الحوادث فظنهم فهموا من توقف الحادث على انقضاء ما لا نهائيه انه يكون فيمنع معنى وقت لا يوجد فيه شئ من الحوادث ثم يذهب الى الحوادث فيبقى ما لا نهائيه له سمياً ثم يوجد هذا الحادث والسبح استفسر وقال قولكم بل نعم ان يكون وجود هذا الحادث هو قوماً على انقضاء ما لا نهائيه حتى يصل التوقف اليه وهو محال ارضيتكم به ان الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجودة كل منها في وقت ولا نسلم انه محال بل هو عين صورة المزاج وان عجبتم به فذلك المعنى وهو ان يكون وقت ما لا يوجد فيه حادث اصلاً ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لا نهائية لها ثم بعدها هذا الحادث فلا نسلم الملازمة وانما يقتضي لو كان فيمنع معنى وقت كذلك وهو اول المسئلة تلي ان كل وقت فرغ لا يكون بعده جوارح الحوادث الاخير الا كعدد منه غنى بجميع هذه الاوقات كذلك اذا فرغ عددكم بين الجميع وكل واحد والله احسن خبره بل كل وقت فرغ من ان آخره بقول المتطرح وتوقف ان وجود الحادث اللاحق في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء

لهذا القسم اصلاً (قال المحققون) ان يوجد قائماً بغيره او غير اذ لا يجد ذلك الغير ضرورياً ان ذلك الغير لو كان معدوماً لا متاع في عدمه (فهم قد سبقوا) فلو كان صاحب الحوادث (قال المحققون) فيمكن ان يكون في الجوارح في نفسه فلو كان في الاصل

مالم يؤخذ لازمه وهو الامكان بالقياس الى الوجود لانه لا بد من الاول صفة للحادث ولا يتحقق محالا فيه فهو لازم  
بمتننى محالا آخر هو مصادفة الحادث او مصادفة (قال المشرح) وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها (الخ)  
اقول لا ينبغي على الناظر ٣٦٣ ان هذا الكلام من المشرح الخايدل صلى ان الامكان الذاتي

والامكان الاستعدادي فمصادفة ذلك  
مختلفان اعتبارا وليس احدهما  
موجودا خارجيا والاخر موجودا  
عقليا على ما هو المشهور وقد مر  
بذلك بعض المحققين فتأمل (قال  
المحركات بقى على الاستدلال منع  
وهو اننا لانسلم ان الحادث الخ) اقول  
قد مر ان الاعتراض الذي ذكره  
اولا وجعل كلام المشرح جوابا عنه  
رجع الى هذا المنع بعد التبرير اذ منع  
اجتياجه الى محل غير الممكن لا توجه له  
بعد تسليم كونه اما جوهر او عرضا  
ولعل مراده من المنع الاول لما كان  
راجعا الى هذا المنع فهذا المنع كما  
ذكر اولا وما ذكره المشرح لا يندفع به  
اصل المنع بل مما ثبت به احتياج  
الامكان الى محل غير الحادث اذا منع  
بحسب الظاهر كما اورد عليه  
ولم ينفذ الى ما يرجع اليه المنع وتعلق به  
حقيقة فلهذا حال بقى على الاستدلال  
منع بلفظ البقاء المشعر بانه الذي كان  
اولا (قال المحركات فن حيث  
نطقه يستدعي وجوده في الخارج)  
اقول فيه بحث لانه ان اريد بعقله  
بالامر الخارجى كونه صفة للامر  
الموجود في الخارج من حيث انه  
موجود في الخارج بان يكون الخارج  
ظرفا للانصاف فيه فهو ممنوع كفى  
وهم قد صرحوا بان الامكان  
من العقوليات الخالية بالعرضة للماهيات

ملا نه سايه مشتق على السلفى لانه فرضي ذلك الوقت بحيث  
لا يوجد فيه شيء من الحوادث فكيف يفرض فيه وجود الحادث اليومي  
اللهم الا ان يراد بذلك الوقت اليوم اى وجود الحادث اليومي في اليوم  
يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له لكنه خلاف الظاهر بل هو عين الشق  
الذاتى من استفساره والعبارة المنقصة ههنا ان يقال ان عتيم بقولكم لو كان  
قبل كل حادث حادث الى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث موقوفا  
على انقضاء ما لا نهاية له ان وجود هذا الحادث يتوقف على انقضاء  
ما لا نهاية له في اوقات متناهية حتى يكون من الاوقات ما لا يوجد فيه  
حادث فلانسلم للالزام ان اردتم به توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية  
له في اوقات غير متناهية فاللازمة مسلمة وبطلان النسخالى ممنوع قوله  
(مراده ان التنازع في التقدم والحدوث سهل) جوابه سؤال الامام وهو  
ان مسألة الوحدة اجنبية عن مسألة التقدم والحدوث لا تعلق بينهما فان  
قدم الممكنات لا يستلزم وحدة مبدئها ولا كثرة وكذا حدوثها فلا اثر  
للتقدم والحدوث في مسألة الوحدة فتمليقها بمسألة الوحدة في قوله بعد  
ان يجعل الواجب الوجود واحدا خالف عن التخصيص اجاب بان المراد التصليب  
في التوحيد بالقياس الى مسألة التقدم وقد اشار الامام الى هذا الجواب  
ولعله اعلم بالصواب قوله (النقط للسادس) لترجم هذا النقط بشدة امور  
الغايات ومبادئها والقياسية فالاسباب ما ذكره المشرح فان الشيخ في هذا  
النقط نفى اولياتها فاعل المبدئى العالية ثم اثبت غايات حركات الافلاك  
وهي تشبهها بالعقول وكل ذلك كلام في الغايات ثم اثبت مبادئ الغايات  
وهي العقول ولما كان بيان الغايات مفصلا الى اثبات العقول فقدمها ثم  
اخذ في الدلائل الاخرى على وجودها ثم شرع في ترتيب الموجودات ففقه  
رتب الباحث في هذا النقط على ما عنون به هذا خلاصة ما ذكره المشرح  
وقول الامام اهل المقصد في هذا النقط ان كل فاعل بالمقصد والارادة  
فهو مستكمل بمقصده مظهر فيه لان المقصد ليس هذه المسئلة لما تبين  
في النقط السابق من ذهبهم الى انه تعالى مختار فلا بد من القول بآرائه  
فلم كان كل فاعل بالمقصد والارادة مستكبرا بفعله لم ان يكون الباري  
تعالى مستكبرا بفعله وانه محال بل المقصد ان كل فاعل لفانية مستكمل  
بفعله والالزام منه هو ان لا يكون الباري تعالى فاعلا لغاية لانه لا يكون

في الكل فقط وان اراد ان موجوده موجود خارجي اليه وان لم يكن  
كل موجود لذاتي والوجود الحياى فكون الامكان من هذا القبيل فمسل وان اراد ان الامكان متعلق  
بالقياس الى الموجود الخارجى في ذلك لا يقتضى وجود المتعلق في الخارج كيف والامتناع ايضا مقصود

الى الوجود الخارجي والوجودية اذ ان كان كونه الجسم اي هو متعدي وجوده للجسم الاول انما هو عدم الجسم لا متعدي كونه اي هو ولا يرد عليه الا ما ذكرنا من ان عدم الجسم يمكن كونه اي هو نعم بشرط عدم لا يمكن وهذا بعينه ما ذكره صاحب المحال حيث قال وهذا متعدي وارد على الثاني ٣١٤٠ الاول ايضا واراد به التيق

الاول من التزديد الفنى ذكر حيث قلنا ان الممكن ان يوجد في نفسه فهو اما بحيث لو وجد كان قائما في غيره او مع غيره واما بحيث متى وجد كان موجودا بذاته من غير حلافة بينه وبين غيره ذكر فيه قوله ضرورة ان ذلك لا يغير لو كان معدوما لا متعدي قيامه به او معه وقد علمت ان هذا المتعدي على صورة اخذ الامكان مقبلا الى الوجود بالعرض على ما قررنا ( قال المحاليات فلا بد ان يحدث بحسب شرطه الى قوله تلك الحالة المقررة لا تكون قائمة بالذات لانه ليس بوجود بعد ) اقول له بل ان يقول كون تلك الحالة امرا موجودا في الخارج غير مسلم حتى لا يمكن قياسها بالحادث فتأمل ( قال المحاليات كما ان الاعداد كالعلمي امور اعتبارية لكنها الح ) اقول كون الامكان الذاتي من قبيل العمى الذي يقضى الانصاف به وجود الموصوف في الخارج غير مسلم كيف وقد صرحوا بانه من المقولات الثانية المسلوقة من الاشياء في الخارج وقد صرفت ما فيه من الكلام فارجع اليه ( قال المحاليات فانا اذا نظرنا الى وجود الشيء مطلقا كان امكان وجوده في الخارج وليس بوجوده في الخارج فان امكان وجود العقل مثلا هو امكان وجوده في الخارج وليس هذا الامكان موجودا في الخارج كالامكان في الحوادث فليس نطقه بالشيء الخارجي وهو المادة سببا

فاعلا بالقصد والارادة حتى يكون موجبه فقط بطل الوجه الاول واما توجيه الوجه الثاني فهو انهم لما استدلوا على القسم بين المضايل اذا استجمع جميع جهات الفاضلية وجب ان يكون فاضلا في الازل كان صدر القائلين بالحدوث انه فاعل بالقصد والارادة فيجوز ان يتعاقب ارادته بخلق العالم في وقته وباطال ذلك يندفع هذا المذنب وفيه نظر لانهم يحيلون للبارئ تعالى ارادة متعدي واما الارادة الازلية فهو قانون بمسالك مر آنفا قوله ( وهذا الكلام ككس تعريض للاول او كان قضية ) انما قال لو كان قضية لانه تعريف الفنى وتعريف الشيء ليس تصديقا له بل تصويره وتمييز مفهومه فلا يكون القول المركب من المعرفة والمعرفة قضية وانما قال ككس نقضه لان هذا الكلام اشارة الى قول الشيخ في احتياج الى شيء اخر فهو فقير وموضوعه ليس بنقيض محمول الاول لو كان قضية وهو قوله غير متعلق بشيء خارج عنه وان تقاربا في المعنى ومحموله ليس بنقيض موضوع الاول وهو الفنى وان كان في قوته وكلام الشيخ انه انما اعتبر في الفنى الاستغناء في الامور الثلاثة لانه لو افتقر في شيء منها يلزم ان يكون فقيرا فلا يكون ضيا وقد فرضناه كذلك هذا خلف قال الامام لما فسر الفنى بانه الذي لا يفتقر في احد الامور الثلاثة كان الفقير مقابله وهو المفتقر في احدها فبرح كلامه الى انه لو افتقر في احدها لا يفتقر في احدها ولا فائدة فيه اجاب الشارح بطريقين الاول انا لانسلم ان معنى الفقير هو المفتقر في احدها بل الفقير اعم منه لتعدي الفقر في الاضافات المحضة وفي المال وفي غيرها وحمل الامر على الاخص مفيد ولئن سلمنا ان معنى الفقير ذلك لكن لانسلم ان حله على المفتقر في احدها خارج عن قانون الخطابة فان الحد يحمل على المحدود ويكون ذلك مقدمة خطابية يذكر تعريفها للمعنى المحدود الى فهم الجمهور ويعلم من هذا التوجيه ان تقديم الشارح هذا المنع على النعم الاول ليس على الترتيب الطبيعي على ان فيهما نظرا اما في الاول فلان الفقير جهة الشيخ مقابلا للفنى فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله والا لجاز ان يصدق على الفنى فلا يلزم الخلف واما في الثاني فلان الامام ما ظن انه خارج عن قانون الخطابة بل انه جار على قانون الخطابة فقد تكرر المعنى الواحد في الخطابة والمحاورة ايضا وتفهما للمعاجزة لكن المقام بهاتين

لكونه امكان وجوده في الخارج ) اقول معنى كلام الشارح ان الامكان لا يكون موجودا

في الخارج من جهة تعلقه بالشيء الموجود في الخارج بل الواقع فيه هو انه امكان موجود في الخارج فتقوله بل هو امكان وجوده في الخارج اضراب من مجموع الكلام او الملة والطول لانه المقول فقط على ان يكون فاضلا تحت الخطابة

الثقة كونه على ما حقه (كل المتكلمين من حيث انها محكوم عليها اي من حيث انها الخلية موجودات في الشيء من شأنها ان يحكم عليها بشئ الى قوله وهي بهذه الحقيقة موجودة في الخارج لوجود الفعل في الخارج) يقول حل آلاء الشارح ﴿ ٣٩٥ ﴾ على هذا المعنى بعينه غاية البعد والحق ان مراده وجهه الله

ان لا يستعمل الخطاب فيه فصيحة نظيره لعله وقع من اختلاف المدخعي الطريقي  
الثاني ان الامام صدر هذا الفصل بآيه في نفسه التي وهو الذي لا يقتصر  
الى الغير في ذاته ولا في شئ من صفاته الحقيقية ولا شك انه في قوة قضية فائدة بان  
المحدود هو الحد وهو في قوة قضية فائدة بان مقابل الحد مقابل المحدود  
بل ولم يكن في هذه القضية فائدة لم يكن في تعريف الغنى ايضا فائدة ونقول  
ايضا سلمنا ان الفقير هو المختصر الى الغير في شئ من الثلاثة لانه لا فائدة في  
حل هذا المعنى على المختصر الى الغير في شئ منها لكن لا يلزم من ذلك  
ان لا يكون من حل الفقير عليه فائدة فان السامع ربما لم يتصور الفقير بكنه  
معناه بل بوجه ما فهمه عليه يفيد ويقرب معناه الى فهمه قوله (اعلم  
ان الشئ الذي اما بحسن) المقصود من هذا الفصل ان الفاعل لفرض  
مستكمل به وذلك لان من يفعل لفرض يكون ذلك الفعل احسن به واولي  
له ويكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك اغرض احسن واولي من الترك  
واذا لم يفضل لم يحصل ما هو الاحسن له ولا ما هو الاحسن من غيره فهو  
مسلوب كماله فان قيل انما يلزم ذلك لو كان الفرض قائدا الى نفسه  
واما اذا كان قائدا الى غيره فلا يجب بآيه اذا فعل لفرض قائدا الى غيره  
لم يفضل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير احسن واولي به من الترك  
والا لم يكن غرضنا له فيعود الازام فان قيل يفضل لفرض قائدا الى نفسه  
والى غيره بل لان الفعل حسن في نفسه اجيب بان الفعل الحسن في نفسه  
لا يختار لاجل انه حسن في نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه وانه  
يمدح عليه هذا حاصل الفصول الثلاثة قوله (فما اقم ما يقال من ان  
الامور العالية) المبدأ العالي اما تلم بذاته وهو الباري تعالى واما بعلته وهو  
سائر المبادئ العالية ولما ثبت ان الفاعل لفرض مستكمل بفعله فالمبدأ  
العالي لا يفضل لفرض في السافل والا استكمل العالي بالسافل وهو محال  
واما المبدأ الحق فلا غاية لفعله اصلا بل هو غاية لجميع الاشياء كانه مبدأ  
جميع الاشياء لان المصادر عند ما ان يكون صدوره لغيره لو يكون صدوره  
لذاته والاول باطل والاولم الاستكمال بالغير فحين ان يكون صدوره لذاته  
فيكون هو كماله الشئ ولا معنى لغاية الا هذا وايضا لما كان فاعلا بذاته  
كالمفاعلية لم يكن فاعليته الامن ذاته والحق الغاية هي التي منها فاعلية  
التفصيل فهو اذ قد يكفي في الفاعلية يكون غاية بالضرورة وكما ان منه

ان لوا قس ان هذه العوا وظن  
احكام الموجودات الخارجية واحكام  
الموجودات ليست موجودة في الخارج  
من حيث هي احكامها حتى يكون  
هذه الاعتبارات موجودة في الخارج  
بل انما يلزم وجودها من كونها  
محكوما عليها بحكم خارجي لوصف  
الحكم عليها لكن ما نحن فيه ليس  
بما يصح الحكم الخارجي عليه حتى  
يلزم وجودها في الخارج والحاصل  
ان ثبوت الشئ لشيء انما يقتضي  
وجود المحكوم عليه دون المحكوم به  
والواقع فيما نحن فيه كونها احكاما  
للموجودات ومحولات عليها  
لا كونها محكوما عليها فلا يلزم  
وجودها هنا ظاهر كلام الشارح  
وحينئذ لا يرد ما اورده بقوله بل هو  
من سقط الكلام فان الامور  
الاعتبارية بآيه حقيقة توجد الخ واما  
جواب انه لا مدخل له في الجواب  
فالجواب عنه انه لدفع توهم ربما  
يتوهم ههنا ويقال انها احكام  
الوجود الخارجي واحكام الوجود  
الخارجي موجود خارجي فاجاب  
بمنع الكبرى وار السائل خلط بين  
المحكوم عليه والمحكوم به واما قوله  
على ان هذه شبهة ركيكة فجوابه  
ان هذا انما يرد على ما فهمه من كلام  
الشارح وليس مراده ذلك بل  
مقصوده وجهه الله ان الامكن انما

يقال له انه موجود في الخارج من جهة قياسه بالحل فان الفعل موجود في الخارج وهو قائم به والقياس بالوجود  
الخارجي يمكن ان يقال له موجود خارجي لكن لا بالذات بل بالعرض باعتبار ان عمله موجود فيه ولا حقيقة  
من نفي كونه موجودا خارجيا كما ذكره اولا وثابت كونه موجودا كما ذكره آخرا اذ الاول محمول على نفي وجوده

بذلك على ما هو الظاهر من الكلام فيه والثاني محمول على إثبات وجوده بالشرعي حتى لا يلزم التلخيص وعلى ما ذكرنا يكون الخارج في كلامه محمولا على المعنى الخاص المتناول لما يكون الوجود من جهة القسمة بالاعتناء وما يكون لا من قبيل القسمة به وهو المعنى الظاهر من لفظ الخارج ﴿ ٢٦٩ ﴾ وعلى ما حله ينبغي حل

الخارج على ما لا يكون الوجود من جهة القسمة بل من قبيل القسمة في لفظ الخارج وقد علمت أنه لا مخالفة بين كون الشيء غير موجود في الخارج بالذات وموجودا فيه بالعرض فانهض ما مرده من البحث وبما قررنا ظهر لفكس التشنيع الذي ذكره بقوله ثم الزنا مدعي ما يكتبو والجواد قد يعثر حين يبدو ( قال المحاملت ومن المكشوف البين ان لا توجه لاجوبة المشرح عن هذا الكلام أصلا ) أقول وذلك لان الامام استدل في توجيه كلام الشيخ على ان الامكان ليس عديميا بل وجوديا وثبت احتياجه الى محل موجود من كونه وجوديا ثم عارض دليل كونه وجوديا لما ذكر من الوجوه الثلاث وما ذكره المشرح رحمه الله ليس دخلا في الموضوعة بل تسليم بالمداهمة للمعارض وهو يقتضي الدعوى ثم للمشرح ان يقول لئلا ان نقرر كلام الشيخ بوجه آخر ونضع موضع المقدمة المعترض عليها مقدمة اخرى هي ان الامكان متعلق بالوجود الخارجى والظاهر ان مراده رحمه الله هو هذا وبهذا اشار الهماني في تقرير جواب اعتراض الامام حيث قال لكنه من حيث تعلقه بموضوعه الثابتين في العقل باصرو وجودي في الخارج يستدعي لامهالة موضوعا موجودا

الاشياء كذلك لاجله الاشياء واما المبدأ المعاني فهو وان لم يكن له غاية في المسائل الا ان المبدأ الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لغيره فهو مسلوب الغاية بالنظر الى ما تحته لا بالنظر الى ما فوقه واما المبدأ الحق فهو مسلوب الغاية مطلقا والى جميع ذلك اشار بقوله واما سلب الغاية عن فعل الحق الاول مطلقا واما قال هو كناية لما قبله لا ان ليس هناك قرينة هذه الحكم العام ينتج بل هو لازم من لوازم القسمة المذكورة وقرع من فروعها ولهذا قال وسم هذا الفصل بالتذنيب انسب قوله ( وعلى ذلك يكون كل شيء منه ) اي على كون كل شيء له يكون كل شيء منه لما ثبت انه الفاعل والغاية معا فلما كان الفاعل نفس الغاية وهو فاعل لكل شيء يكون غاية لكل شيء لكن انما يثبت ان الفاعل نفس الغاية لو ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل به كما ذكرنا فيصح ان يكون الفصل معنونا بالتذنيب لا يقال لمسا كان الفاعل نفس الغاية فتعريف كونه غاية بكونه فاعلا لتعريف الشيء بنفسه لانا نقول الاتحاد في الوجود والتعليل بحسب الفاعل في العقل فلا محذور قوله ( انظره ينبغي بمجلة يراد بها نارة الحسن العقلي ) اقول الاجال انما يثبت لو كان لفظه ينبغي موضوعا للحسن العقلي والاذن الشرعي وهو ممنوع غاية ما في الباب انه يستعمل هذه اللفظة في الحسن العقلي او المأذون الشرعي لكن لا يراد بها الحسن العقلي او الاذن الشرعي بل مفهومها المفرد وهو كونه مطلوبا مؤثرا فاذا قيل العلم بما ينبغي لم يرد به ان العلم حسن عقلا بل المراد به انه مطلوب الحصول مما يؤثر وان كان حسنا عقليا وكذلك قوله للتكاح مما ينبغي لا يراد به انه مأذون شرعا وان كان مأثورا شرعا ثم انما لانفسم ان الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي فان الحسن العقلي مقول على ما ان كون الشيء صفة كمال وملا بما للطبع ومقتضيا للمدح والحكمة فائون بهذه المعاني كلها اما بالاولين فظاهر واما بالمعنى الثالث فلان فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح ورفعتهم مقتضية للذم والمشرح مبين صرح بهذا حيث يفسر الحسن والقبح في هذه المصطلحات بالتأويل وكأنه اغرض من ترك هذا المنع هو التحويل الى ما صرح به وهو ان المصطلح معنى ينبغي فما ذكره من المعنيين وهو ظاهر قوله ( وكذلك القول في الدواء الصحيح ) هذا جواب سؤال آخر وهو ان يقال للدواء الصحيح لبدن او الزيل المرض يفيده صحة البدن لوزالة المرض ولا شك

في الخارج كما مضى في التقسيم فهذه المقدمة اشارة الى جواب اعتراض الامام واما بقى كلامه فلان لا بد ان يفتق وتقرر لكلامه وقس عليه الكلام في غيره ( قال الشيخ واما بخساج الان من الجملة الى ما يكون باقتضائي الوجود ) اقول بظاهر من هذا الكلام ان المقدم الذي بالمعنى الامم يرجع الى الاجبة في الوجود وهو الحق وقد صرح

بذلك ينشأ الفصل الثاني من (حال المحاكات) حال عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا الخ (اقول فيه ان وجوده  
التي هي ان يكون من الفاعل المستقل لاهل الفصل المتأخر وهو المراد من الملة التامة في هذا الموضع فلهذا الكلام  
من الشيخ حال على ﴿ ٣٦٧ ﴾ ما صرح به الشارح المحقق واما قوله ضرورة توقفها على اليد وحلي

المضلات له فمذموم بان المراد  
من الملة التامة التي حال انفسا  
متقدمة بالية هو الفاعل المستقل  
لالملة التامة بمعنى المركب من كل  
ما يوقف عليه المعلوم بحيث  
فوقه على اليد وعلى المضلات  
مما كان متقدما على الفاعل المستقل  
سابقا عليه لا يقدح في استقلاله  
وكأنه نوه ان مرادهم من الملة  
القائمة في هذا الموضع اي عند  
ما يقال ان الملة التامة متقدمة بالية  
هي مجموع ما يوقف عليه المعلوم  
وذلك نوه به يدوسيا في الشرح  
ما يدعيه (حال المحاكات المتناسية  
ان يقال ايراد المثال للتأخر الثاني)  
اقول الوجه في المدول التبيد على ان  
في امثلة التأخر الذاتي يحصل امثلة  
التقدم والشيخ لم يرض له (قال  
المحاكيات فتقول المراد انه لا يكون  
موجودا ولا معدوما عند العقل فان  
العقل انما يعتبر وجود الممكن باعتبار  
وجوده (اقول ان هذا من ظاهري  
قول الشارح لان وجوده انما يكون له  
باعتبار وجوده عند العقل  
يكون باعتبار عدمه عند العقل  
فيما بعد حيث قال وان كانت باعتبار  
العقل لا يخلو من ان اعتبارها مع وجود  
المفهوم او مع عدمه او لا يعتبر مع  
احدهما فيستفاد منه ان الملة التي  
للممكن في العقل سابقة على الوجود

ان صحة البين الوازلة المرض مما ينبغي فهو واقعة ما ينبغي بلا حوض  
فيكون ان يكون الدواء جوازا فاجاب بان الدواء لا يفيد بالذات الا كيفية  
في البين ملازمة له او مضادة للمرض ثم انها حوجب الصحة ازالة المرض  
فهو لا يفيد بالذات الصحة ازالة المرض وهكذا حال سائر الفاعلات  
الطبيعية فان كل فاعل طبيعي يفعل شيئا وذلك الفعل كمال له بالذات  
واما انه كمال الضمير فبالمرض وخيه نظر لانا نقول كعب لن لقاعة الدواء  
بالقياس الى الصحة ازالة المرض ليست اقادة لولية الا انه يفيد بالذات  
تلك الكيفية الملازمة للطبيعة او المضادة للمرض وهي امر مؤثر مرغوب  
فيه فوجب ان يكون جوازا بالنسبة الى الكيفية الحادثة في البدن وتوضيحه  
ان الدواء امار اذا ورد على البدن الميود المزاج احدث فيه كيفية  
الظاهرة وهي ما ينبغي لذلك البدن قطعا وكذلك المخرج اذا ورد على  
القلب الضعيف اقتضى بالذات تقوية له وهي مما ينبغي للقلب الضعيف  
على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة يلزم ان لا يكون المبدأ الاول  
بالقياس الى معلول مما لو لا يكون جوازا بل لا يكون الا بالقياس الى شيء  
واحد فقط لان غيره انما هو منه بواسطة وان كان المراد انه يفيد بالحققة  
لا بالمرض دواء كمال بلا واسطة او بواسطة فاعتلال الاعضاء يمكن ان يوجب  
الموت بالحققة لانه يوجب انقضاء الحرارة الفيزية بحسب تحليل الظروفات  
واختلفت الحرارة الفيزية يوجب الموت والجواب عن جميع النقوض  
بل ان المتقدم سمع في معنى البلود والشيخ اعتبره في تعريف البلود الحق حيث  
قال وطلب تحصيل شيء يعود اليه ولم ينف القصد مطلقا بل مقيدا  
بالمرض فبالبحسب المقصود على اتيته مطلقا ولا يمتد القصد في الافاضات  
الا لشيء لم يكن له قدرة امتلا وهو حاشي لما سبق وان فرضنا انه لم يعتبر  
القصد في معنى البلود فلا اقل من اعتبار الشهور بما يفيد بحيث يدفع  
جميع النقوض قوله (فاذن ظهر ان كل فاعل يفعل بطبعه من غير  
ارادة او بازاحة نفسه ومستكمل اما بنفس فعله او بما يستعين به) وذلك لان  
الفعل اما لطلب الكمال او لدفع النقص فان كان لطلب الكمال فهو  
مستكمل بطبعه واليه اشار في الفصل المتقدم بان الشيء اذا احسن له  
ان يكون منه غيره طولا لم يكن منه لم يحصل له الا احسن به فهو في مستعداه  
مطلوب حال وان كان لدفع النقص فهو مستكمل بطبعه لانه يستفيد

في عدم اعتبار وجود الملة وجودها ومن الهام ان حال عدم اعتبار وجود الملة وجودها لا يلزم لان وجود  
فلم يلزم من سبقية الوجود بالوجود في العقل فغني ان يراد بالوجود والعدم الممكن وجوده او عدمه عند العقل  
وهي اعتياده لان العلم بوجوده في السبب الى الممكن انما يحصل من العلم بسببه فكذلك العلم بعدم وجوده من العلم بعدم وجوده

كثيره لذنن العلوم انه ليس المقصود ان يثبت مسبوقة بالعلم بوجود الممكن فمضمون العلم به وليس هو بالحدوث الثاني  
اصلا وهذا هو اللازم كما ذكرنا لا يخفى بل الحق ان يقال في توجيه الكلام الممكن متصرف بالوجود في العقل  
عند وجوده ومنتصف بالعدم فيه عند عدمه والحال لا يخلو ﴿ ٥٦٨ ﴾ من وجود العلم وعدمها

بحسب نفس الامر فوجود الممكن  
ليس مسبوقا باللا وجود والا عدم  
بحسب نفس الامر لمكن للعقل  
لن يثبت الممكن مجردا عن وجود  
الفكر وعدمه بل عن وجود نفسه  
وعدمها فهي في تلك المرتبة كانت  
مجردة عن الوجود والعدم وتلك  
المرتبة انما تكون له في العقل فوجود  
الممكن مسبوق بالوجود في العقل  
وفي كلام الشارح اشارة الى ما ذكرنا  
حيث قال واما بحسب العقل فانفرداها  
يفتضي تجريدها عن الوجود والعلم  
ما لم يقل علم اعتبار الوجود  
والعدم والحاصل انه لا بد ههنا  
من اعتبار العقل وفعله منه ولا يخفى  
عدم الاعتبار ثم المراد باللا وجود  
ليس هو العدم فان وجود الممكن  
لو كان مسبوقا بعدمه سبقا ذاتيا  
لزم ان يكون عدم الشيء محتاجا اليه  
لوجوده ومن المعلوم ان لا علاقة  
عليه بين الشيء ونقيضه بل المراد  
منه التجريد عن الوجود والعدم  
بحسب العقل فالماهية في تلك المرتبة  
لم تكن موجودة ولا معدومة بان يكون  
للمرتبة طرفا للسلب لكن صح انها  
معدومة في تلك المرتبة هي ان يكون  
المرتبة طرفا للوجود المتعلق لله  
السلب وليس هذا ارتفاع التقيضين  
المستحيل لان تقيض الوجود في المرتبة  
سلب الوجود في المرتبة هي ان يكون

في تلك مرتبة فعله التخصيص من النفس واليه لشار في هذا الفصل بقوله  
الشيء الذي فعل شيئا لولم يفعله لفتح به اولم يحسن منه فهو متخلص  
من الذم لولم يستعص على ما فهمه به وهذا البحث اشارة الى الفرق بين  
الكلامين واعلم ان ظاهر هذا الكلام ان الفاعل بالارادة مستكمل وقد  
ذكر مثل هذا في مواضع اخر منها حيث فسر العناية قال اذ لا يجوز  
صدورها عنه بقصد ارادة وقال بعد ذلك ليس المقصود من هذه  
الفصول ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المطلوب  
ومن البين ان جميع ذلك يتنافى ما سبق منه ان الله تعالى فاعل بالاختيار  
ولعل المراد ههنا انه ليس فاعلا بالارادة افرض وهو لا يوجب ان  
لا يكون فاعلا بالارادة لافرض قوله ( هما قضيتان اشتركتا في الموضوع )  
القضية المذكورة في الفصل الثاني قوله فهو مسلوب كمال والضمير  
فيه ارجاع الى الذي يفعل شيئا لولم يفعله لم يكن عنه ما هو احسن  
والموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل هو الذي يفعل شيئا  
لولم يفعله لفتح به اولم يحسن منه فقد اعتبر في موضوع القضية الاولى  
ترك الحسن وفي موضوع القضية الثانية احد الامرين اما فتح الترك  
او عدم حسن الترك فلا اشتراك بين القضيتين في مفهوم الموضوع بل  
لا تلازم بين الموضوعين فان ترك الحسن لا يجب ان يكون قيصرا وما لا يحسن  
تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا فن الجاز ان لا يحسن الترك ولا الفعل  
واما محمول القضيتين فلا خما في تفاهما لكن تفسير التخصيص بالمستعص  
تفسير للتخصص بالعلم لان التخصيص من المذمة مستعص وليس كذلك  
مستعص متخلصا من المذمة لجواز ان يستفيد في مقابلة فعله لا قوله  
( لا نجد ان طلبت محظضا ) كما نسا لا يقول قد علمنا ان المبدأ الاول لا يفعل  
لفرض اصلا والمبادئ العالية لا يفعل لفرض في السافلات ولا شك  
ان صدور الموجودات على الترتيب والنظام الا ان في بعضها ليس بحسب  
طبيعة ولا جزاف واتعلق قصودها من المبادئ العالية على ذلك الوجه  
بأى وجه يتصور اجيب بان ذلك لنهاية اليباير بها وهي تمثل ذلك  
النظام الا ان في العلم السابق فان الباري تعالى حاضر لسائر الموجودات  
مع لوقاتها للمرتبة حتى انه حاضر لكل موجود موجود في وقته ذلك  
الموجودات فائضة عنه في اوقاتها كما هي جاذبة له واصل الفرق

المرتبة فيدا للوجود وهو صادق لا على ان يكون فيدا للسلب ثم لما كان الوجود ليس ذاتا بين  
على ذاته تعالى لم يتصور في شئ من مرتبة التجرد عنه فلا يتصور في جهة الحدوث الذاتي وههنا زيادة تحتمل  
وتصانف اشياء التجرد بسلبه في ان ليس على ملحقنا حتى ولا يعطى لشيء كذا يجب ان يكون على قدره

(قال الشارح وكذلك الحالة التي للنفس النباتية) أقول هذا وما ذكر سابقا حيث قال فان حلة هاتين الحركتين لا يتحصل موجودا لهما بدل على انه جعل قول الشيخ من طبيعة او ارادة بياناً للحالة التي بها تكون حلة وسيصرح الشيخ بما يدل \* ٣٦٩ \* على ذلك حيث ذكرنا ان لم يكن شيء معوق من خارج وكان

الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته حلة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة لكن جعل الطبيعة في الحركة الطبيعية حالة لعل الحركة لانفس العلة لا يتخلو عن تكلف كما لا يخفى (قال المحققات وجوابه انه ذكر في الفصل الاتي البرهان عليها ولم يذكر الخ) أقول فيه انه لا يمكن في التصديق بالنتيجة مجرد كون المدعى مذكورا بلا دليل بل لا بد من ان يكون واضحا في نفسه او معاوما من الفصل السابق على ما مر في اول الكتاب بل الوجه ان يقال هذا الطريق من الشيخ للتنبيه على تفاوت مراتب الطبائع وكان هذا الحكم واضحا بالنسبة الى بعض العقول خفيا بالقياس الى ما عداها فان هذا الحكم مطبوع بقله الطبع الذي لم يتخل بسوء الاستعداد بلا ملاحظة دليل وسيشير اليه الشارح حيث قال وعلى حكم قريب من الوضوح فان قلت يمكن ان يقال ايضا الدعوى الاولى ليس في قوة الثانية اذا حصل الاولى دعوى استلزام وجود العلة انتامة وجود المعلول وامتناع تخلفه عنه والدعوى الثانية عبارة عن وجوب المعلول في نفسه عند وجود العلة التامة ومن البين ان الاولى لا تستلزم الثانية

بين هذا المعنى والقضاء اعتبار الوجه الاصلح فيه دونه قوله (والمقصود نفي الغرض) لكأن هذا النمط في الغايات اراد ان يبين غايات افعال الموجودات ولما كان الموجود اما واجبا او ممكنا والممكنات اما جواهر مجردة عن المادة او غيرها والجواهر المجردة عن المادة اما متعلقة بالاجسام تتعلق التدبير وهي النفوس او غير متعلقة بها وهي العقول بدأ يبين غايات افعال المبدأ الاول والمبادئ العالية اعني العقول فبين اولاً ان الواجب لا غاية لفعله بان ذكر وصف الغنى ثم برهن على الدعوى ثم اكده بالوصفين الآخرين ثم جعل الحكم عاما للمبادئ العالية ولما فرغ من العقول شرع في غاية افعال النفوس وهي اما سماوية او ارضية هذا هو ترتيب البحث في غايات هذا النمط قوله ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا ان عنيتم به انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم ومتى لم يفعله كان مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك محال وهل هذا الا لزام الشيء على نفسه ولم لا يجوز ان يستفيد الله تعالى تلك الاولوية لنفسه او يدفع المذمة بفعله فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيتم به معنى آخر فلا بد من بيانه هذا هو عبارة الامام واقول لاشك ان الاستفسار انما يكون حيث الاجال واحتمال اللفظ لمعان وقد تبين مفهومات الغنى والملك والجواد وجعل سلبها لازما فلا اجال ههنا واو فرضنا فيه اجالا فسلم تلك الاوصاف لا يحتمل ذلك المعنى وهو انه متى فعل لم يستحق الذم واو لم يفعله استحق وهو استفسار لمعنى لا يحتمله اللفظ اصلا وهو فيجوز في المناظرة فلا يقال ان عنيتم بالانسان الخمر فلا نسلم انه ليس بمحمدا وما قوله فهل هذا الا لزام الشيء على نفسه فقد بينه الشارح بانه يلزم ان يكون المقدم عين التالي وهذا ايضا فيه ما فيه لان غاية تقرير الدليل ان يقال لو كان فاعلا بالقصد والارادة لكان ذلك الفعل اولي به من الترك فانه لو تساوى الفعل والترك بالنسبة اليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك ولو كان ذلك الفعل اولي به من الترك فهو يطلب تلك الاولوية ويحصلها بذلك الفعل واو كان كذلك لكان مستكملا بفعله ولو كان مستكملا بفعله يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فهذه مقدمات اربعة ولا مقدم فيها عين ذلك التالي بل المعبرة بينهما وبينه ظاهرة لا تخفى على ان قوله في الجواب ما معنى قوله التاوي تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا بدل

اذ لا يلزم من امتناع تخلف شيء عن شيء وجوب تحقق الشيء الثاني عند تحقق الشيء الاول والالزام وجوب تحقق جميع الوازم في انفسها ولهذا قالوا فرق بين المشروطة بشرط او وصف والمشروطة مادام بالوصف وان كان عموما من وجه قلت المراد بقولنا الشيء ما لم يجب لم يوجد وان المعلول وجب وجوده عند وجود

هائه التامة ليس هو الوجوب الذاتي بل الوجوب لغيره وهو الوجوب بشرط وجود الملة التامة فتأمل ( قال  
الشارح وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه ) اقول فيه ان الشيخ جعل المقدم جواز ان يكون شيء متشابه  
الحال واللازم على تقدير الجواز ليس هو الوجوب بل عدم الاستبعاد ٣٧٠ \* الذي هو في قوة الجواز

على ان المقدم هو كونه فاعلا بالارادة فكيف يكون عين قوله متى فعل ما  
وجب لم يستحق الذم ولعل المراد انه لو عني بقوله يلزم ان لا يكون غنيا  
انه مستكمل بفعله فهو الزام الشيء على نفسه اذ الكلام حينئذ انه لو كان  
مستكملا بفعله كان مستكملا بفعله الا انه فرض الاستكمال صورة  
الوجوب لكون الاستكمال فيها اظهر ولهذا قال الشارح معناه لو فعل  
على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته قوله ( قد بين في النقط االثالث )  
اعلم انا نحرر هذه المسئلة من الابتداء لغزب الكلام منه الى الانتهاء  
ولاننا بالي بترار بعض ما سلف قال التكرار في الدرس مما يجلب نشاط  
النفس فنقول قد بين ان الحركة الدورية السماوية ارادية لان حركة  
الجسم البسيط اما قسرية او طبيعية او ارادية اذ مبدؤها اما خارج عن  
المتحرك فهي قسرية اولا وحينئذ اما ان تكون مع شعور وارادة فتكون  
ارادية اولا فتكون طبيعية فلا يجوز ان يكون حركة الفلك طبيعية  
ولا قسرية فتعين ان يكون ارادية اما انها ليست طبيعية فلان كل حد  
من حدود المسافة يتركه بالحركة المستديرة يكون تركه هو التوجه اليه  
فلو كانت طبيعية يلزم ان يميل بالطبع بحركة واحدة الى ما يميل عنه  
بالطبع ويكون طالبا بحركته وضما ما بالطبع في موضعه وتاركا له وهاربا  
عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك  
بالطبع مصلوبا بالطبع واما انها ليست قسرية فلان القسر على خلاف  
الطبع فلما لم يتصور الحركة الطبيعية لم يتصور الحركة القسرية وقد تقرر  
ان الجسم اذا لم يكن فيه مبدأ ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية وههنا  
سؤالات الاول ان ما ذكره في الحركة الطبيعية يقتضي ان لا يكون حركة  
الفلك ارادية لان ترك كل وضع لما كان عين التوجه الى ذلك الوضع  
فلو كانت الحركة ارادية كان ذلك الوضع مراد او غير مراد في حالة  
واحدة وانه محال واجب عنه بجواز كون الشيء الواحد مراد او غير  
مراد من جهتين فان مبدأ الحركة اذا كان له شعور جاز ان يختلف  
اغراضه بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور اختلاف الجهات  
والاغراض الثاني انا لانسلم ان ترك حد او وضع هو التوجه الى ذلك  
الحد او الوضع بل يترك حصولا في حد او وضع ويتوجه الى مثل ذلك  
الحصول في ذلك الحد او مثل ذلك الوضع ضرورة انعدام ذلك الحصول

ايضا والجواب ان مراده انه لم الختم  
لفظ الجواز موضع الوقوع والوجوب  
حتى يقول في الثاني لم يعمد موضع  
وجب وان كان من الواجب ان  
يقول شيء متشابه الخال في كل شيء  
وله معلول وجب ان يجب عنه سرمد  
يدل عليه ما ذكره من الوجه الثاني  
وكأنه بالتنبه عليه في هذا الوجه  
استغنى في التنبه عليه في الاول  
( قال المحاكات كان ترجحا لا حد طرفي  
الممكن المتساويين على الآخر المرجح )  
اقول فيه نظرا ان المفروض ان الوجود  
اولى بالنسبة الى المدم لكنه لا ينتهي  
الى حد الوجوب فلم يكن طرفا الممكن  
حينئذ متساويين فالصواب ان  
يقال ان يتوقف صدوره عنه على  
امر آخر كان ترجحا لوقوعه في وقت  
الوقوع على وقوعه في وقت عدم  
الوقوع ( قال المحاكات ولا يخفى  
معنى هذه الشبهة عندى لا يفرق  
بين الترجيح بلا مرجح والترحح  
بلا مرجح ونحو الاول ) اقول هذا  
الكلام مشهور بين الاصحاب وائس  
فيه تحقيق لان الترجيح بلا مرجح  
مستلزم للترجح بلا مرجح اذ مع الارادة  
ان وجب صدور المعلول فامتنع التخلف  
والافرضا وقوعه معه تارة وعدم  
وقوعه معه تارة اخرى فان وقع بمجرد  
ها تين لزم ترجح احد المتساويين  
وهو وقوعه في هذا الوقت على وقوعه

في وقت آخر والا لم يكن تاما ما فرضناه تاما اقول الصواب ان يلزم التسلسل على سبيل التماقب \* و  
ويقال يحتمل ان يكون هناك حوادث متسلسلة متعاقبة فلا يلزم قدم شخص لمحبب الواجب والاجماع انما يعتقد  
على فساد القول بشخص قديم غير الواجب وصفاته ولو سلم ان الاجماع معتقد على بطلان القول بالوجود القديم

غير الواجبة وصفاته مطلقا فنقول انصاف التوهم بالقدم والحادث انما هو باعتبار الوجود والتوهم  
لا يوجد الوجود الاشخص وجميع الوجودات في الغرض المذكور حادث فلا يلزم موجود قديم غيره تعالى وما يقال  
من ان النوع قديم بما يقاب ٣٧١ \* الاشخص فكلام مجزى مناه ان قبل كل شخص شخص لا الى نهاية

ولو سلم انه يلزم حينئذ قدم النوع قائما  
يلزم على رأى من يقول بوجود  
الطبائع في الاعيان بنفسها ولعلها  
غير موجودة فيها كما هو رأى  
المتأخرين واختاره صاحب المحاكات  
واوسلم وجود الطبائع فيها فنقول  
انما يسلم ذلك في الذاتيات الموجودة  
بوجود ماهي ذاتيات له كما افاده  
بعض المحققين ويجوز ان يكون  
تلك الاشخاص غير مشتركة في ذاتي  
ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا  
او بعضها لاحاجة الى التزام تجويز  
التخلف عن الفاعل المختار وتجويز  
الترجيح من غير مرجح مع ان الاول  
خلاف ما برهن عليه الشيخ آتفا  
والثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح  
وهو محال بالضرورة ونجوه  
يفضي الى انسداد باب اتينات  
الصانع تعالى عن ذلك (قال المحاكات  
ان قو منسا او قوم احد بهما يلزم  
التركيب) اقول الصواب حل النقوم  
على ما يتناول النفسية ليصح الحصر  
(قال المحاكات والجواب ان المؤثر مالم  
تكن له خصوصية بالقياس إلخ)  
اقول فان قلت المسلم ان تلك الخصوصية  
لم تحقق بالنسبة الى مالم يس معاول  
اصلا وانما تحقق الخصوصية بالنسبة  
الى كل معاول فغير مسلم قلت الخصوصية  
المذكورة المشتركة لا يمكن تحقق  
المعاول المخصوص بل بها يكاد

وذلك الوضع بتركه وامتناع لها مدة المعلوم فالاولى ان يقال ان طلب  
وضع معين بالطبع وتركه بالطبع مما لا يتصور بخلاف الارادة على ما قرر فيما  
سبق الثالث هب ان ترك كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع لكن  
لا نسلم انه يلزم منه ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وانما يكون  
كذلك لو كان المطلوب هو الوضع وهو ممنوع لجوز ان يكون المطلوب  
نفس الحركة او شيئا آخر وجوابه ان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل  
بغيرها فانها لذاتها تقتضي التأري الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير  
والمطلوب بالحركة اما الكم او الكيف او الالين او الوضع والثلاثة الاول  
منتفية ههنا فتعين ان يكون المطلوب الوضع الرابع انما لا نسلم ان القسر  
لا يكون الاعلى خلاف الطبع فربما يكون على خلاف الارادة حيث يريد  
السكون في الموضع ويقسر على الحركة عنه ولئن سلمنا لكن لا نسلم انه  
يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضي الجسم  
السكون بالطبع وتحرك بالقسر والمعتمد في ذلك مامر في النمط الثاني من  
ان مبدأ الحركة الفلكية طباعى واذ قد بان ان الحركة السماوية ارادية  
فراها اما ان يكون جزئيا او كليا والاول محال لانه اما ان يكون ممكن  
الحصول اولا فان كان ممكن الحصول فاذا ناله انقطع حركته والا  
استحال طله ومذهب المشائين ان المباشر لتحريك الملك هي النفس  
المنطبعة فيه فطلي هذا لا يكون مرادها كليا اذ المراد لابد ان يكون  
مدركا والمدرك الكلي ممتنع ان يرسم في القوى الجسمانية ولهم ان  
يجيبوا عن ذلك الدليل باجوة احدها انما لا نسلم انه ان حصل المراد  
الجزئي يقف الفلك وانما يكون كذلك لو لم يستعد بواسطة نيل ذلك  
المراد لارتياد جزئي آخر وهم جريا الى غير النهاية حتى كلما حصل له  
وضع جزئي يطلبه يستعد لوضع آخر جزئي يطلبه فلماذا يتحرك دائما  
وثانيتها انما لا نسلم اذا كان ذلك الجزئي في ممتنع الوقوع يستحيل طلبه  
ولم لا يجوز ان يكون يتخيل او بظن انه ربما يحصل فان ذلك من القوى  
الجسمانية ليس بمتنع سلمنا جميع ذلك لكنه منقوض بالمراد الكلي فانه  
اما ان يكون ممكن الوقوع اولا الى آخر ما ذكره ثم اذا ثبت ان المراد كلي  
فبدأ الارادة الكلية لا يكون الا ذاتا مجردة مفارقة لكن الحركات الجزئية  
والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة الجزئية

ان يتحقق الامر الدائر بين المعطولات نظير ذلك ما قالوا ان الارادة الكلية لا تكن في هبوط الفعل الجزئي لان نسبتها الى جميع  
الجزئيات على السواء نعم يمكن ان يقال ان اردت بالخصوصية ذات الفاعل فكونها غير مشتركة بين المعطولات عين المتنازع  
فيه وان اردت شيئا آخر فلا نسلم كونها موجودة لانا لا نسلم وجود امر في الخارج مغاير لذات الفاعل (قال المحاكات

وذاثة واحدة حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين) اقول قد عرفت ما فيه فاعلم (قال الشارح وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب اما في ماهية ذلك الشيء الخ) اقول لا يخفى على الناظر ان اللازم اما التسلسل والتركيب في الذات والاول باطل فتمين الثاني بيان ذلك انه في كل **٢٧٢** مرتبة لم يكن جزء لذات

الذات يعود الكلام في ان هلته ماذا

اذ لا يمكن كونه واجبا لكونه عارضا وفيه ان الكلام ليس في المصدرية التي هي صفة للمصادر التي هي امر اضافي بل في الخصوصية المذكورة ولعلها لا تحتاج الى علة لكونها عين الواجب وفيه ما فيه واقول على اصل الدليل يرد ان تلك الخصوصية لعلها لا تجتمع في الوجود فلا يلزم التسلسل المحال فالصواب ان يقال مصدرية لذلك غير مصدرية لهذا فيلزم التكثر في جانب العلة سواء كان التكثر في ذات العلة وحقيقته او في عوارضه او في شرائطه وعلى جميع التقادير يلزم خلاف المفروض اذ المراد بوحدة العلة ههنا ان لا يتوقف فعلها على امر غير ذاته سواء كان جزءا له او خارجا عنه عارضا له او منفصلا عنه ولا يخفى حسن هذا التقرير فلا يحسن قوله يلزم منه تركيب اما وامابل المتعين هو القسم الاول فقط وقول الشيخ فهو منقسم بالحقيقة ظاهرا في تركيب نفس الذات ايضا (قال المحاكات وانما يحتاجان لو كانتا وجوديتين وهو ممنوع) اقول فان قلت الاعتباري كالوجود الخارجي في الاحتياج الى علة قلت ارادانهما لا يحتاجان الى علة وجودية حتى يلزم التسلسل في الموجودات وكان محالا (قال

والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة المراد الكلي الى سائر الافراد على السوية ولا ينحصر بعضها بالوقوع فلا يحصل بعض تلك الافراد الا بارادة جزئية تنبعث من تلك الارادة الكلية والمراد الجزئي لا بد ان يكون مسددا ولا ينتقش في الذات المجردة بل في قوة جسمانية فلا بد ان يكون في الملك قوة جسمانية يرتسم فيها المراد ان الجزئية والاضاع الجزئية ولتشابه جرم الفلك لانه بسيط لا ينحصر بعض اجزائه بتلك القوة دون البعض بل هي سارية في جميع الملك فملك القوة المنطبقة كالحبال فينا لانه خبر سار وهي سارية في جميع الجرم والذات المجردة كالنفس الناطقة ثم لما ثبت ان مباشر تحريك الملك ذات مجردة والذات المجردة ان كان جميع كالاتهام وجوده بالهمل فهي العقل والا فهي النفس فلا يتخلوا ما ان يكون مباشر التحريك هو العقل والنفس لا جاز ان يكون هو العقل لوجوه ثلثة الوجه الاول ان محرك السماء مستكمل بحركته والعقل لا يكون مستكملا بفعله وانما هي ليست طبيعية بل هي بالفعول الوجه الثاني ثبت ان محرك السماء بالفعول ليس له الارادة الكلية ولا الارادة الجزئية بل هي بالفعول المراد الكلي ليس مما يتجلى وضعا بل هو ان يكون موجودا او معدوما ولا يجوز ان يكون العقل مجردا وهو طالب له ولا ان يكون مفقودا وهو محصل له لان حاله مستأبها واما انه ليس له ارادة جزئية فلان المرادات الجزئية لا تنقطع الا في الجسمانيات والعقل منزوع عن القواشي الجسمانية هذا هو التقرير المنطبق على المتق وعلى الشرح ايضا فن قوله الثاني ان المراد الكلي الى قوله بل يكون كالاتها حاضرة حقيقة اشارة الى ان العقل ليس له مراد كلي وقوله وليست جزئية متغيرة ولاظنية اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله والحرك السماوي بخلاف ذلك اشارة الى صغرى القياس والى اثبات الارادة الجزئية له لكن تقديمه انسب ولو جعل كبرى القياس كانت النتيجة ان العقل ليس بمحرك السماء والمطلوب عكسها وفي هذا الدليل زوائد فان قوله المراد الكلي ليس مما يتحدد ويتصرم لا فائدة فيه بل يكفي ان نقول المراد الكلي اما ان يكون موجودا او معدوما وهما متمما للثبوت للعقل وكذلك قوله فانه مريد لا مور جزئية يتحدد ويتصرم على الاتصال فان اثبات ارادة جزئية كاف واما

المحاكات فان قلت اللازم اذا كان خارجا) هذا دخل على المنع الاول اقول ويرد على تجديدها جوابه انه اذا سلم ان حثيثي العلة اذا كانت فاعلية كانت مضمقة ومحتاجة الى علة موجودة فقدم الكلام اذ الكلام انما هو في العلة الفاعلية فاذا كانت لها حثيثان كاتبا موجودتين فلا بد من احتياجهما الى علة والا يكون خارجة

فيلزم الاحتياج الى ذاتها فيصدق هناك حيثان اريان ويلزم التسلسل او التركيب نعم يرد المنع الثاني ههنا  
 لكن كلام السائل في دفع المنع الاول فقط وانت خير بان تقر بالدليل لا يتوقف على كون الذات هي  
 العلة للمصدرية بل لو كانت ﴿ ٣٧٣ ﴾ العلة المفروضة هي غيرها يعود الكلام في مصدرية بالنسبة

اليها حتى يلزم التركيب والتسلسل نعم  
 لا يلزم التركيب في ذات تلك العلة  
 المفروضة ولا محذور فيه (قال المحاكات  
 والشارح بينه من مأخذ آخر) اقول  
 لا بد في اتمام الكلام من اختيار  
 المأخذ الذي اختاره الشارح لما  
 صرفت ارادته بالمقوم ما ليس بخارج  
 حتى يصح الحصر في كون احدهما  
 مقوما وكون كل منهما خارجا وحيث  
 يظهر انه لا يلزم من كون احدهما  
 مقوما التركيب بل لا بد من نقل الكلام  
 الى الحيثية الخارجية كما فعله  
 الشارح لمحقق (قال المحاكات  
 والمراد بذلك اللازم في قوله حثية  
 استلزام ذلك اللازم) اقول الملازم  
 لما قبله حيث قال احدهما من مقوماته  
 والاخر من لوازمه ان يكون المراد  
 باللازم هو حيثية العلية وكذا ما بعده  
 وهو قوله حثية ذلك المقوم  
 اذ المقوم هو حيثية العلية لاحد  
 المعلولين على هذا الفرض وحله  
 على المعلول الاول لوجهين احدهما  
 انه على الاول يلزم استدراك لفظ  
 الاستلزام بل ينبغي ان يقول حثية  
 ذلك اللازم وثانيهما انه لو حل  
 على حيثية العلية حتى يكون المراد  
 من حثية استلزام ذلك اللازم  
 حثية الحيثية لاجابة الى نقل الكلام  
 الى مبدء الحيثية انه خارج ام مقوم  
 بل ينبغي نقل الكلام الى نفس تلك

تجدها وتصرمها فتنهما في الاستدلال اللهم الا ان يقال ان ذلك  
 ايماء الى دليل آخر وهو ان محرك السماء له ارادات جزئية يتجدد ويتصرم  
 لصدور الحركات والاوضاع المتجددة والمتصرمة عنه وتوقفها على  
 ارادات كذلك والعقل ليس له ارادات تتجدد وتتصرم لانه موجود دائما  
 متشابه الاحوال ولما كان هذا استدلالا بنبوت الارادة الجزئية ونفيها  
 كما كان ذلك استدلالا بنبوت الارادة مطلقا وسلبها جمعها في وجه واحد لان  
 ما اخذهما وهو الارادة واحد في ههنا اشكالان احدهما ان الدلالة  
 المذكورة على نفي المراد الكلي عن العقل نافية للمراد الجزئي ايضا عنه  
 فانه لو كان للعقل مراد جزئي لكان اما موجودا يطلبه او مفقودا  
 يحصله فنقول نعم كذلك الا انه يخص نفي الارادة الجزئية لشيء آخر وهو  
 انها بالفواشي الجسمانية والعقل منزوع عنها وكأنه بنى الارادة الكلية  
 بطريق والارادة الجزئية بطريقين ولا حرج فيه والاخر انه لما لم يكن  
 للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا يكون له ارادة اصلا فنقول المقصود  
 انه ليس له مراد يفصل بالحركة والدلالة انما قامت عليه والافى الجائر  
 ان يكون للعقل مراد موجود دائما اما كلي او جزئي الوجه الثالث ان  
 المباشر لتحريك السماء لا بد ان يكون متعلقا به تعاق التدبير وانصرف  
 مرتبطا به ارتباط نفوسنا بابداننا مستفيدا للكمالات بواسطة جسم  
 الفلك والجوهر العقلي لا يكون كذلك فلا جرم كان غيره وقوله فاذن  
 مبدأ الارادة الكلية ليس نفس السماء معناه لما كان العقل كاملا مباينا  
 للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط انفسنا فلو كان مبدأ الارادة الكلية هو  
 العقل لم يكن نفس السماء اى لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم وقد ثبت  
 انه كذلك هذا خلف قوله (لانه لم يرد ان يصرح) اعلم ان تلامذة ارسطو  
 نقلوا من ارسطو ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة ولها ارادة  
 جزئية فلما استدلل الشيخ على وجود مبدأ الارادة الكلية لم يستحسن  
 ان يصرح بخلاف اقوال تلامذة ارسطو فلهذا قال ان كان آء قوله  
 (ولا يمكن ان يقال ان تحريك السماء لدفع شهواتي) لما بين  
 في التنبيه المتقدم ان للافلاك نفوسا تحركها اراد ان يبين الغاية من  
 تحريكها فنقول لما كانت حركة الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس  
 او معقول اى غير مدرك بالحواس فان كان محسوسا فاما ان يطلبه للمجذب

الحيثية فتأمل (قال المحاكات وقد يقال التركيب اما ان يحصل آء) اقول عدل عن الوجه الاول للحصر الى هذا  
 لان التركيب من الماهية والوجود لا يجوز ان يكون مع الوجود بل لا بد ان يكون متأخرا عن الوجود كما انه  
 متأخر عن الماهية هذا ولا يخفى ان التفرقة بين تركيب الجسم من المادة والصوره وبين تركيب البيت من الجدران

والاستقفاء بان الاول قبل الوجود والثاني بعده تصف ظاهر بل الحق ان كلا منهما سابق على الوجود بالذات بناء على ما ذكره بعض المحققين من ان فعلية الذات والذاتي مقدم على وجوده وان اريد تحقق التركيب الخارجي فتأخر فيها عن الوجود والفرق بان الاول مركب حقيقي والثاني ❦ ٣٧٤ ❦ مركب صناعي غير مؤثر فيه

ولعل المثال المطابق لتقسيم المتصل الى اجزائه ( قال المحاكات وفي هذا الذي حل الشارح عليه الخ ) اقول حل الشارح التركيب على معنى يتناول التركيب من حيث الذات والتركيب من حيث الصفة سواء كانت حقيقية او اعتبارية فيدخل الوجود فيها وكذا التركيب من حيث الامراد وذلك بان يتكرر افرادة والحاصل انه اراد بالتركيب معنى الكثرة في الجملة سواء كانت الكثرة من حيث الذات او من حيث الصفة او غير ذلك ( قال الشارح والجواب ان سلب الشيء عن الشيء الخ ) اقول يمكن تقرير الجواب بوجهين الاول التزام انه لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن الواحد الحقيقي بل لابد من اعتبار تعدد في جانب العلة من جهة تعدد المسلوب فيحقق التركيب في العلة في الجملة وفيه ان الامام جعل اللازم في تقريره للدليل اما التركيب في ذات العلة وحقيقته واما التسلسل ومن المعلوم انه لا يمكن التزام التركيب في ذات المسلوب عنه فان قلت لعل الشارح اجاب عن النقض بتقريره للدليل فكأنه اغمض عن فساد تقريره للدليل لانه غير منطبق على متن الكتاب حيث فصل الشيخ وقال اما للماهية واما للوجود وحل التركيب في صورة النقض على ما يتناول التركيب من حيث الذات والتركيب

او يطلبه للدفع وجذب الملايم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهما محالان على الفلك اما اولاهما فلا ان الشهوة والغضب لا يكون الا في جنس متغير من حال غير ملائمة الى حال ملائمة والفلك بسيط متشابه الاحوال واما ثانيا فلا ان حركة الفلك غير متناهية والشهوة والغضب الى غير النهاية لا يتصور واما المراد المعقول فهو معشوق لان دوام الحركة الا رادبة يدل على فرط المحبة وفرط المحبة هو العشق وحينئذ اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه ذاته او صفاته لان العاشق الطالب اذا لم يطلب لاذات المعشوق ولا صفاته ولا شبه ذاته ولا شبه صفاته فهو لا يتحقق له اصلا بالمعشوق في فرض معشوقا لا يكون معشوقا فقد ظهر انحصار الاقسام في اثثة اعني ذات المعشوق او صفته او شبه ذاته او صفته والقسمان الاولان باطلان لان المطلوب اما ان يحصل في الجملة او لا يحصل ابدا واما ما كان يلزم احد الامرين اما طلب المحال او وقوف الفلك وهو محال فيعين ان يكون الحركة لنيل شبه بالمعشوق فلا بد ان يكون للفلك معشوق موجود وهو يطلب شبهه فالمطلوب اما ان يكون نيل شبه المستقر اى شبها واحدا باقيا دائما فلزم احد الامرين او يكون نيل شبه الغير المستقر اى شبها بعد شبه بحيث ينقضى شبه ويحصل شبه آخر فلا يخلو اما ان يكون ينحفظ نوعه بمساقب الافراد او لا ينحفظ والثاني باطل واللازم وقوف الفلك فاذا المطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افرادها غير متناهية فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث برائه من القررة اى في صفات الكمال او من حيث انه بالقوة اى في صفات القصور والثاني محال فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية وهو العقل فان قلت لاحاجة الى التقسيم المذكور الى المحسوس والمعقول بل يكفي ان يقال لما كان حركته ارادية فراده لابد ان يكون معشوقا وحينئذ اما ان يكون حركته لنيل ذاته او صفته او شبهه الى آخر الدلائل فنقول المطلوب اثبات العقل وهو يتوقف على ان المراد ليس بمحسوس فلا بد من ذلك التقسيم ولنرجع الى بيان ما عسى يشكل من الشرح والمتن فقوله فهو اذن شبه بحر كائنا الصادرة عن عقلنا العملي اى القوة العملية فقد سمعت

من حيث الذات والصفة على ما حله انا شارح فما يلزم هو التركيب بالمعنى العام ومن المعلوم ❦ ان ❦ انه لا محذور في التزامه بل هو واقع على ما قرره قلت بعد الاغمض عن انه تكلف بأبى عنه ما صرح به في آخر الفصل بحيث قال ويلزم منه التكرار في ذات العلة كما مر وكذا ما ذكره صاحب المحاكات حيث قال فلماذا استلزم تعدد الصدور

التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف التركيب اذ لو كان المراد منه التركيب بالمعنى العام فلا يصح نفيه عن السلب والاتصاف والقبول اللهم الا ان يحمل كلام الشارح آخر الفصل على ان المراد بالتركيب في الذات التركيب في الذات من حيث هي او باعتبار ٣٧٥ ✽ الصفة وفيه تكلف آخر وايضا الفرق الذي تعرض له الشارح

بين هذه الامور وبين الصدور بقوله واما صدور الشيء عن الشيء امر يمكن في تحققه فرض شيء واحد لا وجه له على هذا التوجيه لانه اذا التزم مقتضى جريان الدليل في صورة فلا حاجة الى الفرق بل لا وجه له نعم هذا جواب آخر على حدة الثاني منع لزوم التسلسل على تقدير كونهما اي الشئين مثلا عارضين. قوله لان عليته اي المسلوب عنه لا حد هما غير عليته للاخر قلت العلية بالنسبة الى احدهما ليست عارضة لذات المسلوب عنه بل لمجموع الذات والامر الآخر الذي هو المسلوب المعين وحينئذ كان اللازم تحقق التركيب في ذلك المجموع فلا فساد فيه واما في الصدور فلما لم يتحقق التكرر في جانب العلة اصلا لا من حيث الذات ولا من حيث الصفة والا لزم خلاف المفروض وهو تحقق التعدد فيه ازم التركيب في ذات المصدر اذ العلة ههنا عارضة لنفس ذات المصدر وحينئذ يحسن قول الشارح ويلزم منه التكرر في ذات العلة والحق ان يحمل هذا التكرر على المعنى العام الشامل للتكرر من حيث الصفة لان اللازم مما ذكر من اختلاف الخصوصية والمصدرية هو هذا المعنى الاعمال التركيب من حيث الذات حقيقة وهذا بما يوجب

ار للنفس قوة نظرية وهي التي بها تنفعل بالادراكات وانطباع المعقولات وقوة عملية وهي التي بها تحرك الآتية فهي تنصور او لا شيئا ثم تحرك الآتية لمحصل ذلك الشيء فكذلك الفلك يتصور او لا امر يتحرك لاجل تحصيله واما قوله وذلك المشوق يكون شيئا غير محصل الذات فهو بيان لحصر المراد المعقول في الاقسام الثلاثة وذلك ان المشوق اما ان يكون موجودا او لا فان لم يكن موجودا فاما ان لا يوجد بالحركة فلم يكن فرضا لها او يوجد بالحركة وما يوجد بالحركة اما الوضع او الكم او الكيف او الاين او تواجدها واما ما كان فالمطلوب نيل ذات المشوق واركاب موجودا لم يكن الحركة لنيل ذاته بل اما لنيل حال من احواله او لغيره فان كانت لنيل حاله فالمطلوب حصول صفة المشوق ولا شك ان قيام صفة الشيء بغيره محال فالمراد حصول حال للفلك بالقياس الى المشوق ونسبته كعامة وموازاة واليه اشار بقوله فالحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك وان كانت الحركة غير ذلك لا يكون ذلك الغير الاشبه ذاته اوصفته والا فلا مدخل للمشوق في الفرض من الحركة واقول هذا القدر يكفي في بيان الحصر والمقدمات الباقية مستندركة قطعا ولعله يحمل على زيادة تبين وايضاح واما قوله وبالجملة فيكون من كالات الجسم المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه ففناء ان المشوق لو كان مما ينال بالحركة ذاته احواله يكون من كالات الجسم المتحرك لان ما ينال بالحركة الدورية ذاته احواله هو الوضع او ما يتبعه وكل ذلك كالات الجسم المتحرك فالخاصل ان المشوق لا يجوز ان يكون من كالات الجسم المتحرك واللازم احد المحدثين بل المشوق في نفسه شيء موجود الذات لا ينال بالحركة وهو يطالب التشبيه به وانت خبير بانه او خذفت هذه المقدمة اتمت الدلالة دونها على ان المتن خال عنها واما قوله فلا ينال بكماله الا على تعاقب تشبيه المنقطع بالدائم فحصله ان الشبه وان كان غير مستقر بحسب الشخص الا انه مستقر مستمر بحسب النوع ويخرج منه تقسيم الشبه الغير المستقر الى انحفاظ النوع وعدمه وفي قوله فلا ينال بكماله اشارة الى ان المطلوب ليس مشابهة واحدة ولا عدة مشابها بل جمع المشابهات بوجوده غير متناهية لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لا يحصل الا بشبه محفوظ النوع تعاقب افراد غير متناهية في اوقات غير متناهية وهذا كأنه

الوجه الاول واما صاحب المحاكات فلم يصرح بالمقصود من الجواب ولم يبين ما هو المقصود من الخطاب كما هو دأبه في هذا الكتاب ثم لا يخفى ان الوجه الثاني يرجع الى المنع الاول من المغنين الذين ذكرهما صاحب المحاكات هذا وفي كون سلب شيء عن شيء يعوقف على ثبوت مسلوب نظر لان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على ثبوت شيء

من الطرفين ومعلوم انه ليس المراد الحكم السلبى اذ ليس كلام الامام فيه ولو حل السلب على العذول اولى  
 عدم الملكية لم يصح الكلام ايضا ضرورة عدم توقف المعنى مثلا على تحقق البصر فتأمل (قال المحاكمات وفيه  
 نظر لان الشئ المسلوب عنه آه) اقول قد مر ان حجية المصدر وهى ٣٧٦ \* الخصوصية المذكورة

موجودة اى فيما اذا كان المعلوم  
 موجودا ومن المعلوم ان الكلام  
 فى حلية الشئ بالنسبة الى المعلوم  
 الموجود فى الخارج وحينئذ نقول ان  
 تلك الحيات فيما نحن فيه موجودة  
 فى الخارج لكون المعلوم الصادر  
 موجودا فى الخارج على ما هو  
 المفروض واما الحيات التى كانت  
 فى صورة النقص فلم يلزم تحققها  
 فى الخارج اذ لساب والاتصاف  
 والقبول امور اعتبارية لا يقتضى  
 صدورهما عن عللها كون خصوصيات  
 تلك العلل موجودات خارجية واما  
 كتب الفن فملوء من تعدد الجهات  
 فى الصدور اى الجهات الاعتبارية  
 لا الجهات الحقيقية الموجودة واما  
 الاراد الثانى فائما يرد على ما وجهه  
 كلام الشارح حينئذ ولك ان تحمل  
 كلامه رحمه الله على انه لزم امتناع  
 استناد المملولات المنكثرة الى علة واحدة  
 وهو خلاف المفروض فيلزم ثبوت  
 ادعوى على تقدير نقيضها فيكون  
 حقا وان حل على انه ادعى عدم  
 التوقف واستدل عليه بلزوم عدم  
 استناد الممكنات الى مبدأ واحد  
 ولنا ان نوجه كلامه بانه لو توقف  
 على امرين لزم ان يكون احدهما  
 ممكنا فله مصدرية موجودة متقدمة  
 عليه اى الخصوصية المذكورة وينقل  
 الكلام اليها حتى يتسلسل ولا ينتهى

جواب سؤال وهو ان يعل الغرض من الحركة لو كان شبهها غير مستقر  
 فالمراد اما شخص الشبه او نوعه واما ما كان يحصل شبه واحد وحينئذ  
 يلزم وقوف الفلك اجاب بان المراد الشبه بكماله اى الشبه بوجوده غير  
 متناهية ولا ينال الاعلى تعاقب مستمر فحمله الكلام انه اذ ثبت ان المراد  
 هو الشبه بالمعشوق فاما ان يكون المطلوب مشابهة واحدة او مشابهاة  
 متناهية او مشابهاة غير متناهية والاولان باطلان والمثابهاة الغير  
 المتناهية اما ان يحصل دفعه او على التعاقب والتجدد والاول باطل فتمين  
 ان يكون المطلوب هو المشابهاة الغير المتناهية بحيث لا يحصل الاعلى  
 سبيل التدريج فى اوقات غير متناهية واما قوله فيكون المعشوق تشبهاما  
 بالامور التى بافعال من حيث براءتها عن القوة فانه يخرج تقسيم الشبه  
 المحفوظ النوع الى صفات الكمال والنقصان وقوله راشحا عنه الخير  
 اى محرك السماء فى حال استفاضة الكمالات من العقل يفيض عنده رشحات  
 الخير الى عالم الكون والفساد ويكمل بها استعدادات المواد الناقصة  
 وتلك الافاضة ليست لغرض فى السافل بل من حيث انها تشبه بالعمالى  
 وقوله ومبدأ ذلك فى احوال الوضع اى سبب ذلك الشبه الغير المستقر  
 هو الوضع فان الفلك يتحرك وتنتجج بواسطة تلك الحركة الاوضاع  
 الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى الامور  
 العالوية التى هى بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال الشبه لذى  
 كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكما  
 ان نوع الوضع يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشبه بتعاقب  
 المشابهاة ويقبل بواسطة تلك المشابهاة الفيض من معشوقه فهناك  
 اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات  
 ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاضاع كالات للجسم واما  
 التشبهات وما يترتب عليها فهى للنفس ونحن لانعرف حقيقة ذلك  
 الشبه هذا نهاية تقرير الكلام فى هذا المقام والاعتراض عليه ان نقول  
 لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا قوله لان طلب المحسوس  
 اما للجذب اولدفع قلنا الحصر ممنوع لجواز ان يكون لمعرفته والشبه به او غير  
 ذلك ولئن سلمناه لكن لانسلم استحالة الشهوة والغضب على الفلك واللازم  
 فى البسيط تشابه اجزائه المفروضة فى الحقيقة واما تشابه احواله فغير لازم

الممكنات الى مبدأ واحد وحينئذ لا يمكن ان يقال ان المصدرية فى شئ من المراتب كانت عين \* ومن \*  
 ما ذكره سابقا لان كل مصدرية كانت متقدمة بالذات على صادرة هكذا وقد صرح الشارح بتقديم المصدرية بهذا المعنى  
 على الصادق فتأمل (قال الشارح فاذا يكون لانا نهاية له كلية منحصرة فى الوجود) اقول اى محتملة اذ يصدق على كل

كل واحدانه موجود بالفعل اى في الحال واذا صدق الحكم على كل واحد صدق على المجموع فليزى اجتماع الكل في زمان واحد وهو ينافى ما فرض من تعاقبها ( قال المحاكات والامور المترتبة الغير المتناهية الخ ) اقول الظاهر ان هذا اقل توهم ان الانقضاء ينافى ﴿ ٣٧٧ ﴾ - كونها غير متناهية مترتبة في الوجود اى متعاقبة فيه مطلقا ولم يفرق بين

ما اذا كان الانقضاء في جانب اللاتناهي وما اذا كان في جانب التناهي وههنا لم يلزم الانقضاء الا في جانب التناهي لاني الجانب الآخر هو جانب الماضي الذي فرض عدم التناهي فيه وكذا بناء الدليل الثالث على عدم الفرق ايضا اذ الزيادة على غير المتناهي انما يستحيل اذا كانت في جانب اللاتناهي وهو الطرف الماضي لاني الجانب المتناهي وهو الطرف الذي عند الحوادث المفروض وهذا هو الجواب الحق عن الدليلين واما ما سيذكره الشيخ فقيه نظروا أمل ( قال الشارح نحن من الفعل وقتما الخ ) اقول حاصل الكلام في دفع قولهم انه يمتنع القول بانه لا يتجدد شيء غير الفعل اذ نسبة تلك الارادة القديمة الى جميع الاوقات على السوية وايضا وجود المعلول مقارنا علته التامة التي كان الكلام فيها اذ الكلام في المصادر الاول ان لم يكن واجبا على ما مر فلا اقل من ان لم يكن ممتنع فيجب ان لا يحصل الفعل بعدها والازم الترحيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة والاتفاق بل اللازم ان يحصل دائما وهو الحق حتى لا يتخلف المعلول عن العلة التامة اذ الكلام في المصادر الاول ولا يحصل ابدا وهو باطل لان وجود المعلول عند العلة التامة ان لم يكن واجبا فلا اقل من ان لا يكون ممتنع اثم انهم

ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز ان يكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية ولئن زلنا عن هذا المقام فلانسلم بطلان القسمين الاولين وما ذكره في بيانه يقتضي ان لا يكون للفلك مراد اصلا اذ لو كان له مراد فاما ان يحصل وقتما او لا يحصل دائما ويلزم احدا المحدثين على اننا نقول انما لا يجوز ان يكون المطلوب ذات المعشوق او حالا اذ كان ذات المعشوق او حالا قارا دفعي الوجود فلم لا يجوز ان يكون المطلوب معشوقا غير قار محفوظ النوع بحسب تعاقب الافراد او حالا من المعشوق كذلك كما ذكره في التشبيه بعد ذلك لانسلم ان الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه بالفعل لكن من الجائز ان يكون اتصافه بها على لتعاقب غاية ما في السبب ان يكون حصول تلك الصفات له سابقا على حصول التشبهات للفلك ولهذا احتج الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بحاويه وعلى تقدير اجتماع تلك الصفات الغير المتناهية يجوز ان يكون هو المبدأ الاول فلا يلزم ان يكون هو العقل ولعلك اذا امنت التساؤل في الدليل امكنتك دفع هذه الاعتراضات او بعضها قوله ( وتقرير الكلام ) توجيهه ان اختلاف حركات الافلاك يستلزم اختلاف التشبهات واختلاف التشبهات يستلزم اختلاف التشبه به اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما ان يستند الى القابل اعني جرم الفلك او الى الفاعل اعني النفس المجردة لا سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات مستندا الى اجسام الافلاك فلا يتخلوا اما ان يكون لجسميتها من حيث الجسمية وهو محال لانها مشتركة والمشارك لا يكون حلة للاختلاف واما لطبيعتها وهو ايضا محال لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون في كل جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطؤ وذلك يقتضي تشابه احوالها وهكذا ان كان اهلها فان الجهات بالنسبة اليها متساوية فتعين ان يكون اختلاف الحركات بسبب النفوس وقد ثبت ان حركاتها ارادية واختلاف حركاتها بالارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض وهي التشبهات واما الكبرى فلان اختلاف التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مبادئها وهي العقول فيكون اختلاف الحركات ملزوما لاختلاف التشبه به لكن الملزوم

اعرفوا بشي يلزم عليهم ﴿ ٤٨ ﴾ القول بتجدد امر فان بعضهم قال بتمتع في المصلحة في هذا الزمان الذي حدث الفعل فيه وهو قول بتجدد المصلحة وبعضهم قال بتعدد الامكان فهم وان تحاشوا عن القول بتجدد شيء غير الفعل فقاتل به في المعنى فان قلت المصلحة والامكان اعتباري فلا يلزم بتجدد شيء موجود خارجي وهو الذي هو بواعنه قلت لا فرق

بين الامور الخارجية والامور المرتبة المتعاقبة الواقعة في نفس الامر في جريان براهين التسلسل فيها ومن  
المعلوم ان المصلحة والامكان امور متعاقبة في الواقع ثم يرد على القائل بالمصلحة قد مر بطلان وجود  
الممكن على سبيل الاولوية من دون الوجوب وعلى القائل الآخر ٣٧٨ \* ان المراد بالامتناع اما الامتناع

الذاتي فيلزم الانقلاب بعد الحدوث  
واما الامتناع الغيري ولا يكون ذلك  
الواجب الوجود انه مقتضى له فلا  
يتمعه وايضا هو باق فكيف يزول  
الامتناع الذي كان من قبله فلا بد  
من مدخلة الغبر فيه فلم يكن الواجب  
علة تامة له ويلزم تجدد عدم ذلك  
المانع فتأمل واعلم ان الشارح  
اختار هذا المذهب في التجريد  
وقال واختص الحدوث بوقته  
اذلا وقت قبله فلا يلزم الترجيح من  
غيره جمع فان الاوقات التي يطلب  
فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان  
هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول  
وجود العالم ولا تمايز بين الاجزاء  
الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب  
الترجح فيما بينها غير معقول اقول  
فيه نظرا لانه يمكن طلب  
ترجح وقوعه مقارنا للزمان على  
وقوعه قبله او ترجيح وقوعه بعد  
الواجب على وقوعه معه وما قيل  
عليه من انه يمكن طلب الترجيح  
فيما بين الاجزاء التي حدثت فرمود  
بان الزمان لا تحقق له الا مع العالم  
لانه مقدار الحركة التي لا تحصل الا  
للجسم وايضا العلة المستقلة يكفي  
للترجيح ولو صح ما ذكره لصح  
ان يطلب رجحان وقوع حركة  
القلم مع حركة اليد على وقوعه بعده  
بان يقال لم يختص حدوث حركة

حق فالتسالي مثله هذا هو التقرير المحرر المنتج لعين المطلوب وهو كثرة  
المتشبه به والشارح جرى على وتيرة المتن فحاول ابطال نقيض المطلوب  
وذلك ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الافلاك واحدا  
وهو عكس نقيض الكبرى ولو كان التشبه في جميع الافلاك واحدا  
لتشابه الحركات في الجهة والسرعة والبطؤ وهو عكس نقيض الصغرى  
يتبع ان المتشبه به لو كان واحدا لتشابه الحركات لكن اللازم منتف فينتفي  
الملزوم ولا شك ان في هذا التقرير زيادة مقدمات لا حاجة اليها على ان  
انتظام الكلام في الشرح موقوف على تقدير كبرى هذا القياس لان  
قوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة  
معينة الى آخره بيانها لا ييسر الصغرى وان كان هو الظاهر ومع ذلك  
في تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيب ومن الظاهر ان عدم  
اقتضاء الوضع المعين مستدرك في البيان وفي الدليل كيف وفي ما تقرر نظر  
من وجوبه فان قوله يحتمل ان يكون كل جزء من اجزاء تلك على كل حدان اريد  
به الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة  
او هيولاء وان اريد به الاحتمال الذهني فهو مسلم لكن لا ينتج المطلوب  
فان اجيب بما سيذكره الشارح في آخر الفصل ان اختلاف الحركات  
لو استند الى الطبيعة او المادة يلزم ان يكون الحركة طبيعية فلنا لانسلم  
وانما يلزم لو كانت الحركة مستندة اليها وهو ممنوع لان الكلام في  
اختلاف حركات الافلاك واختلاف الحركات ليس بحسب اختلاف  
الاضلاع بل بحسب اختلاف الجهات وحدود السرعة فان من الجائز  
ان يكون وجود الحركة من النفس بالارادة ويكون عروض صفة لها  
بواسطة امر آخر كما انا نتحرك بالارادة واما ان هذه الحركة على  
سطح الارض لا الى جهة السماء فليس بالارادة بل لان البدن لا يمكنه  
الصعود سماءه لكن لانسلم ان اختلاف تحركات النفس للافلاك  
بواسطة اختلاف الاغراض فلم لا يجوز ان يكون بسبب اختلاف  
النفوس في القوة والضعف او في سائر الاحوال ولئن سلمنا ذلك لانسلم  
ان اختلاف الاغراض يستلزم اختلاف مبادئها ولم لا يجوز ان يتشبه  
جميع الافلاك بمقل واحد من جهات متعددة لا بد له من بيان قوله  
(واعترض الفاضل الشارح) لما كان تقرير الدليل ان وحدة التشبه يستلزم

القلم بوقت حركة اليد ولا يحصل بعده فان قلت العلة متعاقبة قبل الوقت فالترجح بلا مرجح \* وحدة  
لازم على اى حال قلت ما ذكرت راجع الى طلب الترجيح بين الاجزاء الوهمية على ما مر آنفا نعم يمكن طلب الترجيح  
بين الوقوع مقارنا للواجب على وقوعه بعده وذلك ما ذكرنا بهينه فان قلت العلة قبل حدوث الوقت

لعلها لم تكن مستقلة قامت حينئذ ينهدم ببيان الجواب لان الكلام على فرض ان الواجب حلة تامة له فان قلت  
 يرد على هذا الجواب ايضا ان المستدل ان ينقل الكلام الى نفس الوقت الحادث بان حدوثه لم يختص  
 بهذا الجزء الوهمي \* ٣٦٩ \* من الزمان فالجواب انه يدفع بما ذكرناه طلب الترجيح بين الاجزاء

الوهمية المحضة (قال الشارح فهذا  
 غرض ضئيف) اقول وجه الضعف  
 ان الفاعل المختار لا يجب تقدم شعوره  
 وقصد بالزمان على المعلول بل يكفي  
 هناك التقدم بالذات على ان الاحتياية  
 عند الحكماء ليس بالمعنى الذى عند  
 المتكلمين والتقدم الزمانى للقصد  
 والارادة لوسيل في العمل الاختيارية  
 فاعله انما يكون في الاختيار  
 بالمعنى الذى ذكره لا بالمعنى الذى  
 عند الحكماء بل نقول تقدم القصد  
 والارادة بالزمان على الفعل كما في افعالنا  
 من جهة قصورنا ونقصنا في الفعل  
 والتأثير والواجب تعالى منزله عنه  
 لما تقرر انه واجب في ذاته وفعله  
 (قال الشارح والحوادث التي كلامنا  
 فيها ليست بموجودة جميعا في وقت)  
 اقول فيه بحث لان زيادة الغير المتناهي  
 على الغير المتناهي الاخر في الجانب  
 الغير المتناهي باطل سواء كان  
 الاسناد موجودا في وقت واحد  
 او كانت موجودة على سبيل التعاقب  
 اذا كانت مترتبة وضعا او طبعا  
 اذ يظهر بعد تطبيق الجملتين انقطاع  
 الناقص وتناهي ويلزم منه تناهي  
 الزائدة لانها زائدة على الناقصة  
 بقدر المتناهي فالحق في الجواب  
 ما ذكرنا سابقا ان زيادة الغير  
 المتناهي على الغير المتناهي انما يكون  
 محالا اذا كان في جانب الغير المتناهي

وحدة التشبه وهي تستلزم تساوى الحركات قال الامام هذا لازم لازم عليكم  
 لانكم قائلون بوحدة التشبه به فان قولكم الفلك يريد التشبه بالعقل ليس معناه  
 انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان في ذلك انقلاب الحقائق بل معناه ان العقل  
 خرجت كالاته الاليفة من القوة الى الفعل وذلك المعنى وهو خروج الكمالات  
 الاليفة به ايضا من القوة الى الفعل مشترك بين سائر العقول ولا دخل لخصوصية عقل  
 عقل في ذلك فافلك لا يطلب التشبه الابع وجود خرج جميع كالاته الاليفة  
 من القوة الى الفعل وهو شئ واحد ولو كان وحدة التشبه به يستلزم  
 وحدة التشبه ثم تساوى الحركات ورد عليكم هذا الالزام ايضا اقول  
 ويمكن ان يقرر هذا الاعتراض بان يقال هذا المعنى وهو استخراج  
 الكمالات الاليفة من القوة الى الفعل مشترك بين سائر الافلاك فيكون التشبه  
 واحدا في جميع الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه تساوى الحركات لزمكم  
 هذا الالزام وجواب الشارح ان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية  
 لانها غايات حركات جزئية لا تشبه كلي والتشبه الجزئي لا بد ان يكون  
 لتشبه به جزئي فلا يلزم وحدة التشبه به ولا خفا في ان جوابه اطبق  
 على التفرير الثاني لعدم احتياجه حينئذ الى تقدير هذه المقدمة الفائلة  
 بان تشبه الجزئي يكون لتشبه به جزئي وهي مفقودة في الشرح قوله  
 (ذهب قوم) اعلم ان حاصل الكلام في الفصل السابق ان اختلاف حركات  
 الافلاك يدل على اختلاف الاغراض التي هي التشبهات واختلاف  
 التشبهات يدل على اختلاف التشبه به فيكون لكل فلك عقل متشبه به  
 وهاتان المقدمتان وان لم تكونا يقينيتين الا ان الظن واقع بهما والظن في  
 مثل هذا المقام كاف ثم ان قوما منهم ذهب الى ان اختلاف الحركات  
 ليس لاجل اختلاف الاغراض بل لاجل نفع السافلات وان الحركات  
 في جميع الجهات سواء في تحصيل المقصود وهو التشبه والحركة المخصوصة  
 في الجهة المخصوصة على لهيئة المخصوصة نافعة للسافل فلماذا اختارها  
 وللشيخ في ابطال هذا المذهب طريقان الاول انه لو جاز ان يكون هيئة  
 الحركة لاجل المعلول لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول حتى  
 ان السكون يحصل خيرية الفلك كالحركة لكنه اختار الحركة لانها  
 نافعة للغير وهذا نقض وان سماء الامام معارضة الثاني انه لا يجوز

وهنا ليس كذلك والجواب ان برهان التطبيق لا يجري عند الشيخ وسائر الحكماء في صورة التعاقب لان التطبيق  
 لا يتصور بحسب وجودها في الخارج لانها ليست موجودة في الخارج مجتمعة والتطبيق نسبة تقتضي  
 اجتماع المتطابقين ولا يحسب الوجود الذهني على التفصيل لامتناع ملا حظة الذهن امورا غير متناهية

بالتفصيل واما الوجود على سبيل الاجمال فلا يكفي للتطبيق وتطبيق كل واحد بازاء نظيره من الآخر اذ لا يتحقق حينئذ ترتيب اول وثان وثالث اذ لا امتياز في الوجود الذهني الاجمالي ( قال الشارح وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لانهاية له حل غلط ) اقول الاسند لال على ٣٨٠ ❀ عدم الفرق بين انقضاء

ما لانهاية له في الزمان المنتاهي وانقضائه في الزمان الغير المنتاهي فان المتكلمين قالوا باول الحوادث فلهذا حكموا بامتناع الانقضاء اذ حينئذ يكون الانقضاء في الزمان المنتاهي اقول الا ظهر كما مر اليه الاشارة انهم لم يفرقوا بين لانقضاء في الجانب الغير المنتاهي والانقضاء في الجانب المنتاهي كان بناء السبل الثالث على عدم الفرق بين الازدياد في الجانب الغير المنتاهي والازدياد في الجانب المنتاهي ( قال المحاكات بل هو عين الشق الثاني من استفساره ) اقول قول الشارح بعد ذلك الوقت اي بعد الوقت الذي فرض انه لم يوجد فيه حادث اصلا متعلق بحسب المعنى بكل من الانقضائين لان ما ل الفقرتين واحد وحينئذ لم يكن راجعا الى الشق الثاني والله اعلم ( قال المحاكات لما تبين في النقط السابق الخ ) اقول قد ذكر الشارح في اوائل النقط الخامس عند دفع اعتراض الامام حيث قال ولم يذهبوا ايضا الى انه تعالى ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجسان كثرة في ذاته اقول فلهذا اكتفى بما ذكره اولا ولم يتعرض لهذا الكلام من الامام في هذا الموضع ( قال المحاكات فلا يكون القول المركب من المعروف والمعرف قضية ) اقول

ان يكون هيئة الحركة لاجل السافل كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة لاجل السافل لاشتراك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب ولهذا اضرب عن الطريق الاول بقوله بل اذا كان الاصل الى آخره واعترض الامام على الطريق الاول بان مقصود الفلك هو التشبه به والتشبه انما يحصل باستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل واستخراج الاوضاع انما هو بالحركة والحركة اية حركة كانت تحصل المقصود بخلاف السكون وتحرير جواب الشارح ان القوم قدروا استواء الحركات في تحصيل الفرض وذهبوا الى ان اختيار هيئة الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير والشيخ ايضا قدر الحركة والسكون سواء في تحصيل الفرض وجوز كون اختبار الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ثم ان منع مانع تساوي السكون والحركة في تحصيل الفرض منع ايضا تساوي الحركات في تحصيل الفرض فان الفرض ليس مطلق التشبه بل حصول تشبهات جزئية بارادات جزئية واعلمها لا تحصل الا من الحركة في هذه الجهة بهذه السرعة والحاصل ان كلام الشيخ نقض اجمالي وجواب النقض الاجمالي يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل لكن المنع الذي اورده على النقض وارد عليهم ايضا وانت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ بنحو السكون على الفلك قول ما قال به الامام فهو زائد لا دخل له في الجواب وكذا قوله فالحكمة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى آخره لتمام الجواب دونه قوله فعمله الشيخ جمع بين قولي الفيلسوف الاول بان المراد من قوله بالوحدة ان التشبه به البعيد واحد ومن قوله بالكثر ان التشبه به القريب كثير فلا تنافي بين القولين قوله ( والجواب عن الاول ) تقريره اننا نختار ان ذلك هو احد متشبهه بقوله او كان كذلك لم تشابه الحركات قلنا لانسلم وانما يلزم لو كان متشبهاه قريبا وهو ممنوع بل متشبه به بعيدا سلبا ذلك لكن نختار ان التشبه به هو مع غيره قوله فلا يكون هو متشبهاه قلنا لانسلم فان المراد بالتشبه به ماله مدخل في التشبه به والمبدأ الاول كذلك لانه علته وجود التشبه به فله دخل في وجود ذلك قوله ( في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور ) اي كيف يعقل ان الشيء بسبب انه يتصور شيئا ويدرك كما لا يحرك شيئا آخر والمثال ان النفس الانسانية ربما تعقل امورا وينقش في قوة الخيال صورها على سبيل المحاكاة لعلاقة لها بالنفس

في هذا التفريع نظر ظاهر والتحقيق انه لا شك ان الحاد من حيث انه حاد منقش وليس ❀ فيسمى مصدقا ولهذا لا يمنع التعريف لكن هذا التفتيش والتصوير انما يحصل بربط المعرفة بالمعرف وحله عليه ولهذا قيل معرف الشيء ما يقال عليه لاقادة تصوره ومن المعلوم انه لا يتصور الجمل بدون القضية فالركب من المعرفة والمعرفة قضية

نعم هذه القضية والتصدّق المتعلق بها ليست مقصودة بالذات بل كانت وسيلة للتصوير وقول  
 الشارح حيث قال فان الحد يحمل على المحدود ولكن بصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك  
 مقدمة خطابية ربما \* ٣٨١ \* يؤيد ما ذكرنا ثم لو نزلنا عن هذا المقام فعبارة الشيخ صريح

في التركيب الخبري ولا يحتمل التوصيف  
 فيكون قضية لا محالة ( قال الشارح  
 وان كان يريد بالفقير شيئا آخر  
 فلا بد من افادة تصويره ) اقول الحق  
 في الجواب ان يقال الفقير والغني  
 قد يعتبران مقيسا الى الاضغاث المحضة  
 والى المال ولما كان المراد بهما  
 في هذا المقام ليس ما اعتبر مقيسا  
 الى احدهما بين المراد بهما بان الغني  
 اى ما اراد بهذا اللفظ في الاصطلاح  
 كذا والمحتاج في شئ من تلك الامور  
 الثلاثة الى خارج هو المراد من الفقير  
 والمراد من لفظ الغني يحتمل  
 ان يكون غير هذا المعنى بحسب  
 المفهوم وكذا المراد بلفظ الفقير  
 فيكون الجمل مفيدا وعلى هذا القياس  
 سائر التعاريف اللفظية الاصطلاحية  
 هذا ان حل التعريف على اللفظي  
 كما هو الظاهر وان حل على الحقيقي  
 فالفرق بالاجمال والتفصيل على هو  
 المشهور يكفي لفائدة الجمل وقد صرح  
 بعض المحققين بانه قد يكون نظريا  
 ( قال الشارح لان الموضوع هو الفقر  
 المقيد والمحمول هو الفقر المطلق الخ )  
 اقول في هذا الجواب بحث اذا كان  
 ان حل المحدود على الحد غير  
 مفيد بناء على اتحادهما كذلك  
 حل ما هو المطلق على المقيد غير  
 مفيد مثلا اذا قلنا الحيوان الناطق  
 حيوان لم يكن لهذا الكلام فائدة

فيسمى الانفعال الى البدن ويعرض له حركة ود هشة فكما ان حدوث  
 الانفعال في انفسنا يوجب حدوث الانفعال في قوة الخيال وهو يوجب  
 حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا  
 لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك قوله  
 ( القوة قد يكون على اعمال غير متناهية ) النهاية واللانهاية بعرضان  
 للكم بالذات وما ليس بكم بالذات بسبب كمية والقوى ليست بكميات  
 فنهايتها ولانهايتها بحسب كمية آثارها اما الانفصالية وهي عدد آثارها  
 واما الاتصالية وهي زمانها اما انهايتها ولانهايتها بحسب عدد حرركاتها  
 فهو الاختلاف بحسب العدة واما انهايتها ولانهايتها بحسب زمان حرركاتها  
 فلما كان الزمان مقدارا كما يمكن ان يفرض اللانهاية فيه في جانب الزيادة  
 يمكن ان يفرض في جانب الانتقاص فهما اما في جانب الزيادة فهو الاختلاف  
 بحسب المدة واما في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة ولما استحال  
 وجود القوة الغير المتناهية بحسب الشدة لان حرركاتها حينئذ اما ان تقع  
 في آن وهو محال لاستحالة وقوع الحركة في الآن واما ان يقع في زمان فيكون  
 حرركاتها في نصف ذلك الزمان اشد فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية  
 في الشدة هذا خلف لم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على  
 ذكر التناهي واللاتناهي بحسب العدة والمدة اما مثال التناهي فحركة  
 المدرة فانها متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة ايضا لان  
 حرركاتها واحدة واقل مراتب العدد الوحدة واما مثال اللاتناهي فحركة  
 الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة لان للفلك  
 ادوارا غير متناهية وكل دورة حركة فحركة الفلك يستعمل على حرركات  
 غير متناهية وفيه نظر لان انقسام حركة الفلك بحسب الفرض  
 واما في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد والانقسام الفرضي  
 لو كفى لم يكن حركة المدرة متناهية واما الشارح فقد قسم التناهي  
 واللانهاية الى ثلاثة اقسام فانهما يلحقان الكم لذاته او ماله كمية كالجسم  
 او الماشي يتعلق به كمية كالقوى فانها يتعاقب بها اشئ له كمية وهو عملها  
 واما بقوله فانها ما يعرض الكم المتصل الى القسم الاول فان التناهي  
 واللانهاية اذا عرضا الكم بالذات فاما ان يكون عروضهما للكم المتصل  
 بهما نهاية المقدار ولانهايته واما ان يكون عروضهما للكم المنفصل

واوقبل ان حل الشئ على نفسه غير متصورا ذا حل يقتضي التفسير لكان هذا الجواب مفيدا والظاهر  
 ان المتبادر من عدم فائدة الجمل ان يكون بديهيا اوليا وكما ان حل الشئ على نفسه بديهي كذلك حل الذاتي  
 على ما هو ذاتي له ويمكن دفعه بالعناية ( قال المحسبات ليس على الترتيب الطبيعي ) هذا بحسب توجيهه

حيث حل الجواب الاول على المناقضة والمنع التفصيلي واما اذا حل على النقص الاجمالي كما هو الظاهر من حل قول الشارح رحمه الله كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية الخ فلا يلزم خلاف الترتيب بل مرتبة الاجمال ينبغي تقديمه على التفصيل ( قال المحاكات لكن لمقام برهاني يجب ان لا تستعمل ﴿ ٣٨٢ ﴾ الخطابية فيه ) اقول

هذا انما يتوجه على التوجيه الذي ذكره حيث جعل قول الشيخ في احتياج الخ دليلا على ما سبقه اما لو حل على انه حكم لازم من التعريف السابق كما يدل عليه تقرير الشارح فلا يلزم ذلك ( قال المحاكات فاولم يكن في هذه القضية فائدة لم يكن في تعريف الغنى ايضا فائدة لانه ان لم يتحقق المغايرة فلا يصح التعريف لانه تعريف الشيء بنفسه وان تحقق المغايرة فكان الحمل ايضا مفيدا ) اقول هذا الجواب انما يصح على مانق له الشارح كلام الامام واما على مانق له صاحب المحاكات فلاذ المغايرة بالاجمال والتفصيل يكفي للتعريف ولا يكفي لاستعمال المقدمة في المقامات البرهانية وان كفي الاستعمال في المقام الخطابي على ما تقر في فن البرهان ثم لا يخفى ان الامام اذ يقول هذا التعريف الذي ذكرته انما ينقله من الشيخ وليس دليلا على اذ كان ارض باللازم لم ارض باللازم ايضا واما انه اذا كان كذلك فلم لا يعترض الامام على الاول ايضا فما لا يصح ( قال الشارح فانه ان فعل كان ما هو حسن في نفسه حاصلا الخ ) اقول فيه بحث لانه ان اريد ان من بفعل الفعل لانه حسن كان يحصل له من فعله الحسن صفة حقيقية على ما يدل عليه قوله ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما

فهما نهاية العدد ولا نهائية والمقدار كما يمكن ان يزداد الى غير النهاية فيكون لانتهائه لانهاية المقدار لاتصاله يمكن ان ينقص الى غير النهاية لانه قابل للتقسيم والا تفصال دائما لكنه عند انفصال الاجزاء يكون كما منفصلا فيكون لانتهائه لانهاية العدد وقوله والشيء الذي له مقدار اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلاثة والى الثالث اشارة بقوله واما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار ففرض النهاية واللانهاية في القوى اما بحسب مقدار عملها او بحسب عدد اعمالها فان كان بحسب عدد اعمالها فان كان اعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية وان كانت متناهية فتساوية وان كانت اكثر كانت اقوى وان كانت بحسب مقدار العمل فاما ان يعتبر فيه وحدة العمل اى يكون عمل واحد يقع في ازمة مختلفة فان ذلك العمل في الزمان الذي في غاية القصر بل في الآن فالقوة غير متناهية والافتتاهية وكما كال الزمان اقصر كانت القوة اقوى واما ان لا يعتبر وحدة العمل بل يكون المتغير هو امتداد الزمان فقط فالقوة ان عملت في زمان غير متناه سواء تعمل في ذلك الزمان الغير المتناهي ام لا متعددة متتالية او عملا واحدا فهي غير متناهية وان عملت في زمان متناه فهي متناهية ومتى كان زمان العمل اطول كانت القوة اقوى وفيه نظر لانا او فرضنا حركة قوة مائة ذراع في عشر ساعات وحركة قوة اخرى مائتي ذراع في ساعتين لزم على ما ذكر ان القوة الاولى اقوى وليس كذلك والحق في التقسيم ما ذكرنا قوله ( والحركات التي تفعل حدودا ) الغرض بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست الاستديرة وذلك مبنى على مقدمتين احدهما ان الزمان مقدار الحركة والثانية ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وقد صلف بينهما فيكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية لها ولا نهاية فذلك الحركة اما حركة واحدة مستديرة او حركة واحدة مستقيمة او حركات مختلفة فهذه اقسام ثلاثة والقسمان الاخيران باطلان فعين الاول اما انه لا يجوز ان يكون الحركة الحافظة مستقيمة فلان كل حركة مستقيمة متناهية الى السكون اذ المتحرك بالاستقامة اما ان يذهب على استقامته الى غير النهاية وهو محال والا لزم وجود بعد غير متناه واما ان يرجع او ينقطع فيثبت يقبل تلك الحركة حدا معين ونقطة هي نقطة الذهاب وبداية الرجوع او الانعطاف فيكون حركات مختلفة لا حركة

ذلك الشيء من فعله فذلك غير مسلم بل لم يكن ههنا الا كون فعله حسنا فلم يكن الاحسن ﴿ واحدة ﴾

كان صفة لفعله بالذات او كان وصفا للفاعل بالعرض على طريق وصف الشيء بحال متعلقه وان اريد ان نفس الفعل متصف بالحسن فاللازم افتقاره في تحصيل حسن فعله الى ان يفعل حتى يتصف الفعل بصفة الحسن وذلك لا يتناقض الغنى

على ما مر في تفسيره قلنا قلت فنحن الاول ونقول لاشك ان من يفعل فعلا حسنا صار متصفا بانه مستحق للمدح واستحقاقه للمدح صفة كمال حقيق له قلت استحقاق المدح لانسلم انه صفة حقيقية بل هو صفة عارضة للشيء بالقياس الى المدح فان قلت يلزم كونه

﴿ ٣٨٣ ﴾

لا محذور فيه لان هذا الفعل قبل وقت حدوثه الذي كان الالاق حدوثه فيه لم يكن الفاعل بسببه مستحقا للمدح بل تركه في ذلك الوقت مستحق للمدح والاستحقاق لما كان صفة اضافية لا محذور في حدوثه وحصوله بعد ما لم يكن ثم من قال بان الافعال متصفة بالحسن والقبح العقليين يلزم عليه استكمال الواجب تعالى بفعله الحسن بناء على ان حسن الفعل صار سببا لصفة كمال له على ما عرفت انه مقدمة مبنى عليها للدليل المذكور سواء كان الفعل معللا بغاية ام لا فالحكماء الذين يستدلون بهذا الدليل ليس لهم ان يقولوا بالحسن والقبح العقلي والاي يلزم عليهم الاستكمال على اى حال فانه نقله صاحب المحاكمات ردا على الامام ان الحكماء قالوا بالحسن والقبح العقلي لو تم لم يرد هذا الاشكال عليهم وسنحكم فيما نقله هناك ان شاء الله تعالى ثم اقول التفصيل انه ان لم يكن الواجب فاعلا بالاختيار والارادة تعالى شأنه عن ذلك على ما فهم الامام من كلام الحكماء فلهذا القول اى نفي الغاية والافرض عن فعله تعالى وجه بل لم يكن الحق سواء وان قيل كونه فاعلا بالاختيار على ما هو الحق وفهمه الشارح من كلامهم ويدل عليه قول الشيخ ابو نصر

واحدة وقد فرضت حركة واحدة هذا خلف وفيه نظر لانا لانسلم ان الحركة لو انعطفت لانعطفت عن الذاهبة لم لا يجوز ان يكون الحركة الذاهبة والمنعطفة واحدة على الاتصال فانا اذا توجهنا الى غاية على مسافة فيها انعطاف فنحن نعلم بالضرورة اننا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف لم ينقطع حركتنا بل استمرت على اتصالها واما انه يتمتع ان يكون الحافظة للزمان حركات مختلفة ولا متتابع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل السكنات والحجة المشهورة ان الحركات المختلفة لها حدود في المسافة فالتحرك الى حد من تلك الحدود انما يكون واصلا اليه في آن لان الوصول آتى فانه لو وقع في الزمان في نصفه اما ان يحصل الوصول اولا فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول وان حصل لم يكن حصوله في ذلك الزمان بل في نصفه ثم اذا جاوز ذلك الحد صار مبينا او مفارقة والمبينة والمفارقة انما تحصلان في آن فلا يخاف ان يكون آن الوصول حين آن المفارقة وهو محال والالزم ان يكون واصلا مفارقا في آن واحد او غيره فاما ان يتخلل بين الاثنين زمان اولا فان لم يتخلل يلزم تعالى الآتات وهو محال فانه لو اجتمع آتان يحصل منهما امتداد والامتداد الزماني ينطق على الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى وان يتخلل بينهما زمان فهو زمان السكون لان المتحرك في ذلك الزمان لا يتحرك الى ذلك الحد ان التقدير انه وصل اليه ولا عنه لانه ما ابتدأ بالمراجعة والمفارقة ونقضها الشارح بالحدود المفروضة في المسافة حتى يقال المتحرك الى كل حد يفرض في المسافة انما يكون واصلا اليه في آن الى آخر الدليل فان قلت لانسلم ان المتحرك واصل الى الحد المفروض فان الحد المفروض معدوم في الواقع والوصول الى المعدوم محال فضلا عن الوصول في آن قلت لا معنى للوصول الى الحد المفروض الا الحصول في حين بحيث اذا فرض ذلك الحد موجودا كان الحصول في ذلك الحيز عنده والوصول بهذا المعنى ضروري والنقض به لازم وانما قيد الحدود بالمفروضة لانه لو نقض بالمسافة التي يكون فيها حدود بالفعل فرما تلزم السكنات في مثل المسافة كما اورد الشيخ نقضين الاول انا اذار كنا كرهة على دولاب دائر وفرض فوقهما سطح بسيط بحيث تلقاهما عند الصعود والكرة تصير بماسة لذلك السطح ثم نصير لهما مسافة فيلزم ان يحصل بين الاثنين سكون اثنى ان المسافة

في تعليلاته حيث قال واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله وما شئت من هذه ايضا منهم انهم قالوا بانه تعالى فاعل بالاختيار لكن بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان لم يقل بالحسن والقبح العقلي فيمكن ايضا القول بنفي الفرض عن فعله نعم على ما اختاره الاشاعرة وان قيل بهما فلا يجتمع هذا مع القول بهذا الدليل حيث اخذ فيه

ان الفاعل سبب الفعل الحسن متصف بصفة حقيقية كالية ثم مع قطع النظر عن هذه الوجودية نقول لا يجتمع مع القول بنى الغاية والفرض عنه تعالى وذلك لان من كان فاعلا بالاختيار وكان بحيث اذا فعل شيئا كان يمدح عقلا في نفس الامر واذا ترك كان يذم وكان عالما بهاتين القضيتين \* ٣٧٤ \* قال لا نسايف ان فعله كان

معلولا لفرض يحصل المدح ودفع الذم والا لكان سببها ولهذا كان المسترلة القائلون بالحسن العقلي انبؤوا لفعله تعالى غاية وغرضا فامل ( قال المحاكات الا ان المبدأ الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لفعله ) اقول الاولى ان يقول العلة الغائية لما كانت علة لفاعلية الفاعل سواء كانت العلية من حيث الوجود او من حيث الماهية وكان الواجب تعالى علة فاعلية لمعلوله كان فاعلا لفاعليته ايضا بالقياس الى معلوله لانه تام العلية فلم يخرج فاعليته الى امر خارج من ذاته فذاته باعتباره مؤثر فاعل لفعله وباعتباره علة لفاعليته كانت علة غائية له واما المبدأ الثاني كالعقل الاول فغاية فعله هو المبدأ والحق من حيث انه يفعله لفرض له فيه فالغاية في الحقيقة تشبيهه بجناحه لابان يحدث ذلك حتى يلزم كونه بالقوة بل بان يوجد وجودا اذابا واما ما ذكره فبعيد لانه جعل الواجب غاية لفعله العقل باعتباره فاعل لذاته وذاته غاية لفعله ( قال المحاكات اما بالاولين فظاهروا المعنى الثالث فلان فضلا عن الاخلاق عند هم مقتضية للمدح واذن لهما مقتضية للذم والشارح سيصرح بهذا حيث يفسر الحسن ) اقول الحسن

اذا حصلت فيها نقط بالفعل بان كان بعضها اسود وبعضها ابيض او كان اجزاؤها منضودة على التماس يلزم الوقفات عند تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ الترام السكون فيهما واورد الامام التقص بماسة كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان في دروة التدوير على اوج حامله او في حضيض التدوير وحضيض حامله وبوصول الكواكب الى الاوج والحضيض ومساوماتها لنقطة الاعتدال وهذه التقوض ايضا بمحدود مفروضة قوله ( وقد ابطالهما الشيخ في الشفاء ) لما كان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهنا آنا نبقع فيه ابتداء الرجوع وآنا بصدق على المتحرك الراجع انه مفارق مبان ولا شك انه يصدق عليه في كل آن يفرض في زمان الرجوع انه متحرك مفارق فان ارادوا بان المباينة هو الاول فلانسل المفارقة بين الآتين لجواز ان يكون هذا الآن عين آن الوصول الذي هو انتهاء المذهب حتى يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زمانى الحركتين اعنى زمان الذهاب وزمان الرجوع فان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط كما ان النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض للزمان وكما ان النقطة يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الخطين اى يكون بداية لخط ونهاية لآخر كذلك الآن يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين وان ارادوا بان المباينة هو الثاني فلانسل ان الزمان المتخلل بين آن الوصول وهذا الآن زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض من آناات حركة الرجوع يتخلل بينه وبين آن ابتداء الرجوع ببعض حركة الرجوع ووجه الامام الحجة بالوصول والوصول بان الحركة واصلة الى حدمعين فالقوة المتحركة اليه موجودة حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علة والوصول آتى لا كالحركة فانها لا يقع في الآن واذا زال الاتصال عن القوة المحركة يكون زوال الوصول في آن آخر وبين الآتين زمان السكون ولا شك ان الاعتراض وارد عليه ايضا لجواز ان يكون الوصول في آن هو طرف الزمان الذى يحصل الاوصول في كاه وقد صرح به الشيخ حيث قال وكذلك ان اورد بدل لفظ المباينة لاماسة اذ لافرق بين الوصول والماسة والاوصول واللاماسة وكان نقل هذا الكلام من الشارح انما هو للتشبيه على تزييف توجيه الامام على انه محل الحركة

والقيح العقلي له معان احدها صفة للصفة وهو كونها صفة كمال او صفة نقص وثانيها \* الموصول \* صفة للعقل وهو موافقته للفرض والمصلحة ومخالفته وثالثها صفة للفعل ايضا وهو كون فاعله مستحقا للمدح او الذم والاخلاق من قبيل المصفات دون الافعال فلا يتصف بالحسن والقيح بهذا المعنى الذى هو صفة للافعال

واما المعنى الاول فهو صفة للاوصاف والكلام في الافعال واما الثاني فليس الكلام فيه بل الكلام انما هو في المعنى الثالث والظاهر ان المعنى اللغوي الذي ذكره الشارح يرجع الى هذا المعنى فايراد الشارح عليه يرجع الى ان المعنى اللغوي لا شك انه

وهو المراد كان راجعا الى ما ذكره الشارح وليس كلاما آخر على الامام واعلم ان القول بالحسن العقلي بهذا المعنى لا يوجب الاشكال عليهم في الاستدلال لان المراد موافقة مصلحة القابل دون الفاعل تأمل فيه والظاهر كما نقله الامام انه لم يقولوا بالحسن بهذا المعنى والاشكال عليهم في الاستدلال بان فعله تعالى لا يعمل بالغاية بانه يلزم الاشكال بناء على انه حيث يحصل من فعله حسن فهو صفة حقيقية له والفعل غيره فيلزم افتقاره الى غيره في كمال له واما كون الا خلاقا فضلة فذلك راجع الى المعنى الاول اذ المراد بفضلها كونها صفة كمال واما انه يقتضي المدح لموصوفه فيكون موصوفه بمدحها ليس هو المعنى الثالث لان المعنى الثالث صفة للفعل فالحاصل انهم قالوا بان الصفات تقتضي تمدح الموصوف ولا يلزم على هذا الاشكال عليهم واما ان قالوا بان الافعال يتصف بالحسن بمعنى استحقاق فاعله التمدح يلزم عليهم انه تعالى بفعله الحسن يحصل له كمال لم يكن هذا خلف واما كلام الشارح فلا يدل على ان هذا المعنى الذي فسر به متحقق عند الامام والشيخ وسائر الحكماء بل انه فسر الحسن الواقع في كلام الشيخ نقلا عن المتكلمين بهذا

الموصل على القوة المحركة وحيث يكون التعرض له ولوجوده في آن الوصول مستدركا في الاستدلال اذ يكفي ان يقال الحركة الواصلة الى حد يكون وصولها الى ذلك الحد في آن وزوال الوصول عنه في آن آخر واما ان الوصول عن القوة فلا دخل له في الدلالة ثم ان الشارح قرر الحجة بميلين كما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة وتقريرها ان الحركة الموصلة الى حد انما تصدر عن علة موجودة وتلك العلة لها اعتباران احدهما كونها منزلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى الحد الآخر ويسمى بهذا الاعتبار ميلا اذ لا معنى للميل والميلان الا الانصراف عن حد والتوجه الى آخر وثانيهما كونها موصلة الى الحد الذي توجه اليه ومن البين المكشوف ان معنى الاتصال الى الحد غير التقريب وبهذا الاعتبار لا يسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا فذلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول لانه علة الوصول والعلة باقية مع بقاء المعلول فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد وهذا الميل يوجد في آن آخر والا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد وانه محال وبينهما زمان السكون لا تنفاه الميل لانه لو وجد لكان اما مقربا الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول اليه هذا خلف واما ان يكون مبعدا عنه فيكون زائلا الوصول وهو بعد لم يزل وصوله فتعين انه لا ميل ولا حركة والنظر في هذا التوجيه من وجوه احدها ان في قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن علة مساهلة لان الميل آلة للطبيعة كما تقرر فكيف صار مصدرا للحركة ولو قال الحركة الموصلة انما يوجد بسبب علة موجودة وتلك العلة اعتبارا ان الخاص من الاشكال وثانيها انه يكفي في الاستدلال ان يقول وصول الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المحرك فلا بد ان يكون موجودا في آن الوصول لاستحالة وجود المسبب بدون السبب فالقول بان له اعتبارين يسمى باحدهما ميلا ولا يسمى بالآخر مستدركا لا دخل له في الاستدلال ويمكن ان يقال انه جواب سؤال وهو ان الميل انما ينبت عن القوة المحركة لاجل الحركة فاذا انعدمت الحركة فليس عدم الميل فكيف يوجد في حال الوصول فاجاب بان الميل من شأنه انه من بل للجسم من حد موصل الى حد آخر واذا وصل الجسم

المعنى فانه قال واعلم ﴿ ٤٩ ﴾ ان القائمين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن الخ وذلك لا يدل على ان الشيخ من جملتهم بل ربما يشعر بخبر وجه عنهم على ما يدل عليه السوق (قال المحاكات وفيه نظر لا نقول هب ان افادة الدواء بالقياس الى العلة الخ) اقول قد ذكر الشارح في جواب المثال الاول

الذي ذكره كلاماً بهذه الصادرة وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركة  
الطبيعة وهي استعارة كمال عنه نفسه لا اتصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقاً وقال في ذيل جواب  
السؤال الثاني وهكذا حال سائر الفاسدات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئاً

زال عنه الازالة وبقي الاتصال الى الحد فهو متعدي في حال الوصول  
من حيث الازالة موجود من حيث الاتصال والثالث انه لا حاجة  
في الدليل الى التعرض للميل الاول اذ يكفي ان يقال لما تحرك الجسم الى  
حد فوصله الى ذلك الحد آتى ثم اذا تحرك عن ذلك الحد فقد زال وصوله  
وانما يكون زوال وصوله وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس في جميع  
زمان الا وصول بل في طرفه فيكون في طرفه زوال الوصول فلا يكون  
فيه الوصول فهناك آن آتان الوصول وأن الا وصول بينهما زمان  
الساكن والجواب ان ما قرره الشيخ مبنياً على امتناع اجتماع ميلين  
فلا بد من التعرض للميل الاول واما ما ذكرتم فهو طريق آخر في الدلالة  
وتعين الطريق غير لازم ورابعها ان هذه الدلالة تتم بدون المقدمة  
القائلة بان الميل آتى ليس كالحركة فنقول هذا بالحقيقة ليس مقدمة  
في الدليل بل جواب سؤال مقدر عسى ان يقول الميل لاخماً في انه يستمر ويبقى  
زماناً كالحركة فلا يجوز ان يكون الميل زمانياً كالحركة اجاب بانه ليس كالحركة  
فانكسرها وان وقعا في الزمان الا ان الميل يوجد في الآن ويستمر والحركة  
لا تقع الا في الزمان وخامسها ان اردتم بقولكم الميل علة الوصول انه علة  
موجبة له فهو م و ان اردتم انه علة معدة للوصول اليه فسلم ولكن لا يلزم  
وجوده في آر الوصول لعدم اجتماع العلة المعدة مع العلول وسادسها  
انه اذا وصل المتحرك الى حد توجه اليه فلو وجب بقاء الميل الموصل  
في ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه الطبيعي يبقى  
الميل الموصل فيه مادام في حيزه الطبيعي لكنهم صرحوا بخلافه ويمكن  
ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك في الهواء الى حيزه الطبيعي فلا شك  
في بقاء ثقله لكن ثقله مادام في الهواء كان مزيلاً مقرباً وبهذا الاعتبار  
هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موثقلاً ويبقى مادام في حيزه  
الطبيعي والذي زال هو الميل من حيث انه ميل وسابعها ان اثبات  
امتناع اجتماع ميلين واما امتناع اجتماع المحرك الموصل والميل الثاني فم  
وذلك لان امتناع اجتماع الميلين لان احدهما مقرب الى حد والآخر  
مبعد عنه وهذا لا يتأتى في المحرك الموصل وجوابه ان من بين امتناع ان يكون  
جسم فيه بالفعل الاتصال الى حد وفيه بالفعل التحكي عنه وثامنها ان  
الحجر اذا تحرك في الهواء قسر اوضاعه بنا مدنا في اثله حركته عليه حتى

الا بالعرض وقد شرحه صاحب  
المحركات بقوله فان كل فاعل صبيحي  
يفعل شيئاً وذلك الفصل كمال له بالذات  
واما انه كمال لغيره فهو بالعرض  
فيتخلص مما نقلنا ان طبيعة الدواء  
كصفة الحجر لا يفعل باحداث  
الكيفية الا لنفسه لانه كمال لها واما  
انه كمال للغير وكان مما ينبغي له فافادته  
انما هو بالعرض لا بالذات والدليل  
عليه انه اذا ورد الفلفل على مزاج  
حار احدث كيفية هي نفس كيفية  
احدتها في مزاج بارد مع ان تلك  
الكيفية مما ينبغي للمزاج الثاني دون  
الاول فسلم منه ان كونه مما ينبغي  
لهذا المزاج ليس اثر طبيعة الدواء  
بل هذا اتفاق في هذا جواب الاعتراض  
الاول واما ما ذكره بقوله على ان  
المراد بالذات ان كان بلا واسطة  
فجوابه ان كلام الشيخ في هذا المقام  
على ما يدل عليه فصل بيان المثابة  
مبنى على ما نقله الشيخ في بعض كتبه  
من ان الحكماء المحققين ذهبوا الى انه  
تعالى مؤثر قريب في الجميع وانه  
لا يفيض الوجود الا منه والبواقي  
بمقتضى الآلات والشرايط وسنبين  
هناك ان شله الله تعالى ان كلامه  
مبنى على هذا المذهب وصار الكلام  
حينئذ ان المراد من العلة بالذات الفاعل  
القريب سواء كان هناك آلة وشرط  
لم لا ولفظ بالذات اذا استعمل مقابل

بالعرض يراد مثل هذا المعنى والواجب فاعل قريب للجميع واما الدواء فلا فيل انه فاعل  
لاحداث الكيفية الملازمة من حيث انها ملازمة وينبغي للمزاج بل انه فاعل لنفس تلك الكيفية واما فاعل تلك  
الجملة فاعله هو الطبيب الخ الذي بل الواجب تعالى هذا ويرد على تقريره انه يدل على ان العلة الجوهرية للشيء بمسببة

بالحقيقة لا بالعرض حيث قال وان كان المراد انه بعيد وبالحقيقة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة او بواسطة  
فاختلال الاعضاء الى اخره حيث جعل آلة العلة آلة بالحقيقة فان اختلال الاعضاء موجب للاطلاق والانطلاق موجب  
لموت فاختلال الاعضاء ٣٨٧ موجب موجب للموت وذلك امر ظاهر بالظلال لان اثر العلة البعيدة لا يصل

الى المداول على ما هو المشهور قال (الشاح  
كأانه من حرف البارد بانه باشي) اقول  
السرفي ذلك ان المشتقات تنقسم الى  
ما بالذات وما بالعرض باعتبار موضوعاتها  
مثلا المتحرك بالذات لم يكن موضوعا  
للحركة لذاته اي حقيقته لا بالعرض  
لان الحركة وصف لجواره والمتحرك  
بالعرض ما يكون له علاقة بما هو  
موضوع حقيقته للحركة فالمباذى  
مع قطع النظر عن انتسابها الى  
موضوعاتها لا ينصف بكونها بالذات  
او بالعرض والحاصل ان الموجود  
من الحركة في صورة تحريك السفينة  
ليس الاشخصا قائما بالسفينة الان  
نسبته الى السفينة كانت بالذات  
بمعنى ان السفينة لذاتها متصفة  
بها وان نسبته الى الجالس فيها  
كانت بالعرض بمعنى ان جالساها  
متحركة بالعرض ولم يتحقق حركة  
اخرى قائمة بالجالس سمي حركة  
بالعرض بل انما يتحقق له امر اعتباري  
من جهة اي كونه بحيث سفينة تحركت  
ويظهر عند هذا وما ذكره  
من التظير انه حمل افادة ما ينبغي  
في كلام الشيخ على المقادير الذي ينبغي  
للمستفيد حتى يصح الكلام ويطابق  
نظيره والا فالافادة يمكن انتسابها  
الى ما هو فاعلها حقيقة والى ما هو  
فاعلها بالعرض وليس مثل هذا  
البرودة بل مثل التبريد الذي يجري

اثره ولا شك ان يدنا يتحرك بالمشابهة في جهة النزول فلو سكن الجرح  
سكون يدنا ايضا لكن حركة اليد مقاومة قطعاً وناسه ان الحركة لما انحصرت  
في الطبيعية والارادية والقسرية وكذلك السكون الذي هو مقابلها  
منحصر في الاقسام الثلاثة فلو سكن الجرح المقسور في الهواء كان سكونه  
اما طبيعيا او اراديا وهو ظاهرا الاستحالة واما قسريا وليس كذلك اذ لا قسرا  
بما اصلا فنقول يجوز ان يكون امتناع وجود البليين هو سبب وجوب  
السكون كما ان امتناع الخلاء قد يكون بسبب الحركة التخليلية قوله (والحد اعم  
من النقطة) لما كان الدعوى وهي ان الحركات المختلفة يمنع ان يتصل  
من غير تخلل سكون عامة يتناول انواع الحركات سواء كانت في اين او كم  
او كيف او وضع كان الاولى ان يبر عن الحركات المختلفة بالتى تفعل حدودا  
لان كل حركة من الحركات متوجه الى غاية فهي تنهى الى تلك الغاية  
فهى فاعلة حدا لكن ضم الشيخ الى الحدود النقطة لان البيان في الحركة  
الاينية اسهل فلهذا خصص الدعوى بعد ما عجمها قوله (وانما  
وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول) هذا ليس بوصف  
للحركات بل هو محمول عليها فلو قال وانما حل على الحركات كان اظهر  
وانما حله عليها لان الحركات الفاعلة للحدود هي الحركات المنتهية  
المقطعة والحركات المنتهية المقطعة واصلة الى حدود من المسافة بالضرورة  
اي يقع بها وصول الجسم الى حدود المسافة واليه اشار بقوله لان الحركة  
المتوجهة الى حد انما ينقطع بالوصول اليه وفيه مساهلة لان الحركة ربما  
تتوجه الى حد وتثبت دون ذلك الحد نعم انقطاع الحركة لا يكون الا  
بالوصول الى حد من حدود المسافة وان لم يكن هذا الحد الذي توجهت  
اليه الحركة وهذا ليس ببيان فائدة تلك المقدمة في الاستدلال بل ببيان  
صدقها والفائدة انه لو اقتصر على انتهاء الحركات فيقال الحركة اذا  
انتهت يكون انتهائها في آن ثم اذا ابتدأت حركة اخرى يكون ابتدائها  
في آن آخر وبين الاثنين زمان لم يتم لجواز ان يكون ان ابتداء الحركة  
الاخرى هو ان انتهاء الحركة الاولى فلا بد من الدلالة على تفارهما  
فقد بين لك ان المراد بالحدود في قوله هي التي تفعل حدودا حدود الحركة  
وهي نهاياتها وانقطاعاتها كما صرح به الشيخ في الشفاء وفي قوله وهي  
التي يقع بها الوصول اي وصول الجسم المتحرك الى الحدود حدود المسافة

فيه بالذات وبالعرض فاعلم (قال المحسبات فان ترك الحسن لا يجب ان يكون فيها) اقول فيه نظر ظاهر لانه  
لما كان المتبر في موضوع القضية الثانية احد الامرين اما قبح الترك او عدم حسن الترك فعديم استلزام ترك الحسن  
لخصوص قبح الترك لا بدل على نفي التلازم لجواز استلزام احد الامرين وهو القيد بالترك بل الحق

ذلك لان ترك الحسن مستلزم لعدم حسن الترك لانه اذا ترك الحسن لم يكن لهذا الترك حسن فكان مستلزما لاحد الامرين  
وينبغي ان يحمل قوله وما لا يحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا على انه اراد بفعله فعل ترك ما لا يحسن تركه ليستقيم  
الكلام (قال الشيخ ان يمثل النظام الحكلي في علمه السابق الخ) ﴿ ٣٨٨ ﴾ اقول هذا الكلام على

ذلك ظاهر واما قوله فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة  
فهو عكس المقدمة لمذكورة اي الحركة الواصلة الى حد من حدود  
المسافة منقطعة منتهية وانت تعلم ان تمام البرهان ليس يتوقف على هذا  
العكس مع ان ما تقدم من النقوض وارد عليه ولعله انما ذكره لان قوله  
هي التي يقع بها الوصول دال على الحصر والمساواة لكن من الجائز  
ان لا يكون هذا المفهوم مرادا وانما المراد منطوقه فقط اول تنبيه على  
ان وجود حدود المسافة يستدعي وجود حدود الحركة وهو ممنوع غاية  
ما في الباب انقرض الحدود في الحركة واما وجود حد في الحركة حتى  
ينقطع تلك الحركة وينتدئ حركة اخرى مخالفة لها فلا واما قوله  
والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض فهو عكس  
نقيض العكس وايت شعري اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف  
ينقض الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة  
وما ذلك الاتناقض محض قوله (واشار الى امكان وجوده في آن بقوله  
فان الا بصال ليس مثل المفارقة) هذا اشارة الى امكان الوجود بعد  
الاستدلال وهو هذان والاولى ان يقال انه جواب لسؤال ذكرناه في الميل  
قوله (ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني) لما كان حاصل الدليل ان ههنا  
آتين آن الوصول وآن الا وصول وينهما زمان السكون وفرغ عن اثبات  
الآن الاول شرع في اثبات الآن الثاني وانما قال يزول عن المحرك الموصل  
كونه موصلا لان المحرك الموصل اصلي وهو الطبيعة او الارادة والقاسر  
وغير اصلي وهو الميل والميل وان انعدم في جميع زمان زوال الوصول  
الا ان الطبيعة مثلا باقية وزال عنها الاتصال ولتسائل ان يقول حل  
المحرك الموصل فيما سبق على الميل والضمير في قول الشيخ ثم انه يزول عن  
كونه موصلا يرجع الى ذلك المحرك الموصل فحمله ههنا على الطبيعة يتنافى ذلك  
ولهذا حل الامام المحرك الموصل على القوة الجسمية فان القوة الجسمية  
في آن الوصول موصلة بالفعل ثم يزول عنها الوصول في زمان المفارقة  
والآن الذي تصير فيه غير موصلة غير الآن الذي تصير فيه موصلة  
فينهما زمان سكون وقدم ما فيه والصواب ان يقال اذا زال وصول  
الجسم المتحرك الى الحد المتوجه اليه وفارقه فهناك امر ان انعدام الميل  
بالمرة وزوال الاتصال عنه لكن لم يثبت بعد ان الميل الاول يتمتع ان يوجد

طبق كلام الشارح مبنى على ان  
علم الواجب بالممكنات ليس بحضورها  
عنده بل بارتسام صورها في ذاته  
تعالى او في مجرد آخر على ما سيجي  
في محط التجريد اذ سبق العلم بالحضورى  
على وجود المعلوم وحضوره غير  
متصور وكذا يشعر بما نقله الشيخ  
ان الحكماء المحققين ذهبوا الى ان  
مقبض الوجود في العالم هو الله تعالى  
واما القبول وما عداهم فمبتزلة  
الات والشرائط هذا فان قلت  
العلم تابع للمعلوم على ما هو المشهور  
فعله تعالى بكون زيد موجودا في  
الوقت الفلاني انما هو لان زيدا  
موجود في هذا الوقت لا محالة  
فلو علل كونه فيه بعلمه لزم الدور  
قلت تبعية العلم للمعلوم كونه ظلاله  
ويعتبر مطابقته له لا انه معلول له  
نأخر عنه في الوجود كيف والعلم  
قد يكون متقدما على معلومه زمانا  
والمتقدم زمانا لا يكون معلولا للمتأخر  
فان قيل لو كان علم الواجب عللة  
لحدوث الحوادث المستندة اليه  
ومن جلتها افعال العباد وظاهره  
عللة مستلزما فيلزم الاجزاء ويشكل  
امر الثواب والعقاب قلت علم الواجب  
عللة لحدوث الحوادث المستندة اليه  
وافعال العباد عند الشيخ مستندة  
اليهم لا اليه تعالى وسيجي لهذا  
اجوبة اخرى في محط التجريد (قال

المحاكمات لا يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضى الجسم السكون بالطبع) ﴿ في ﴾  
اقول الطبع اذا اقتضى سكونا قائما يقتضى سكونا في موضع معين او على وضع معين لان كل جسم اذا خلى وطبعه  
لا بد له من سكون معين فهو طبيعي فاذا اخرجته القاسر عن ذلك الموضع اوجبه عن ذلك الوضع كان مهيئا اليه طبعه

لأنه يمكن هناك قاصر فبالضرورة يكون فيه مبدأ ميل طبيعي وقد صرفت امتناعه وزوال القاصر وان كان ممتنعاً في نفسه فلا شك في جوازه نظراً إلى ذات الجسم الفلاني فيلزم جواز الحركة الوضعية الطبيعية وقد ثبت امتناعه هذا خلف قال فراده اما ﴿ ٣٨٩ ﴾ ان يكون جزئياً او كلياً اي جزئياً فقط فلا ينافي ما سيجي من اثبات

المراد الجزئي ايضاً والظاهر ان يقول هكذا فراده اما ان يكون كلياً او لا يكون كلياً اصلاً والثاني محال بما ذكر ( قال المحاكات ولم لا يجوز ان يتخيل او يظن ) اقول لا يخفى على النصف انه يجوز زوال الظن الفاسد فيقطع الحركة مع انها حافظة للزمان وايضاً عدم نيل المطلوب في الازمنة الغير المتناهية الازلية كيف لا يورث القصور في سعيه ( قال المحاكات لكنه منقوض بالمراد الكلي ) اقول يمكن دفع النقض بوجهين احدهما ان الجزئي اذا حصل فاذا تحرك بعد ذلك يلزم تحصيل الحاصل المحال واما اذ لم يحصل الكلي فاذا تحرك بعد ذلك لا يلزم ذلك وذلك لان تحصيل الكلي كان متعددًا بتعدد تحصيل جزئياته فتحصيل كل جزئي يكون تحصيلًا لذلك الكلي فتأمل وثانيهما ان انسان نقول المطلوب في صورة ان يكون مراده كلياً هو حصول الكلي في ضمن الجزئيات الغير المتناهية ولا يمكن ان يقال لعل المطلوب في صورة ان يكون مراده جزئياً مجموع الجزئيات الغير المتناهية اذ لا شك انه جزئي وذلك لان ادراك الامور الغير المتناهية على نحو التعقل يمكن بان يكون هناك مفهوم كلي جعل آلة للملاحظة تلك الجزئيات واما تحصيل الامور

في زمان المفارقة وزوال الوصول ثابت بالفرض والكلام يتم من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل فلهذا لم يقل ثم ينعدم في جميع زمان مفارقة المتحرك من الحد وذلك لان الحركة الموصل موجود في آن الوصول ثم زوال الوصول انما هو بسبب الحركة الثانية والحركة الثانية انما هي بسبب الميل الثاني لكن حدوث الميل الثاني لا يكون في آن الوصول والا لاجتماع الميلان المختلفان في آن وهو محال بل في آن آخر فيه الا الوصول وغاية تقرير الشارح في اثبات الا ان الثاني ان يقال زوال الوصول وان استمر زماناً الا ان حدوثه آتى لان الميل الموصل موجود في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد ان يكون بين الزمانين آن وذلك الا ان لا يجوز ان يكون لآن الوصول ولا آن الا الوصول لا متاع ارتفاع التقيضين ولا يجوز ايضاً ان يكون آن الوصول لان السبب الموصل في زمان الوصول موجود والثاني الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لم ينعدم والوارد الذي يوجب انعدامه هو الميل الثاني الذي هو ضده فاما بطراً الميل الثاني لم ينعدم السبب الموصل وحدث الميل الثاني لا يكون في جميع زمان الا الوصول بل في طرف زمان الا وصول الذي هو الا آن الفاصل فيكون فيه الا الوصول لانه معلوله وفيه نظر لان الذي ثبت ان الوصول آتى واما استمراره في زمان فيتوقف على سكونه ضرورة انه اذا فارق الحد لم يبق الوصول فلو ثبتنا السكون بذلك لدارت الحجة ثم هب ان السبب الموصل موجود في زمان لكن لا ندري انه ينعدم اذا صار غير موصل فانه اذا كان محركاً موصلاً وزال التحريك ولم ينعدم فلم لا يجوز ان يزول الايصال ايضاً ولا ينعدم فضلاً عن محاولة سبب عدمه سلمناه لكن انعدام الشيء كما جاز ان يكون بطريقتين الضد كذلك يجوز ان يكون بانتفاء شرط او وجود مانع ثم لو ثبت وجود الميل الثاني في آن لا يكون هو آن الوصول لوجود الميل الاول فيه ولا متاع اجتماع الميلين فلا حاجة اذن الى قوله فكان الايصال الذي هو معلوله حاصلاً معه وايضاً كفي ان يقال الا وصول آتى لان السبب الموصل موجود ولا ينعدم الا بحدوث ميل آخر في آن فيه الا الوصول لانه معلوله فلا حاجة الى باقي المقدمات اصلاً والحاصل ان اثبات الا آن الثاني يمكن بطريقتين احدهما ان يقال ان الوصول انما يزول بالميل الثاني والميل الثاني آتى فيكون هناك آن فيه الميل الثاني وهو ليس آن الوصول والا لاجتماع

الغير المتناهية معا فيثبت كوجودها في الخارج لا يقال لعل تلك الجزئيات صارت متخيلة على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية لانا نقول فيثبت ان يمكن المراد مجموع تلك الجزئيات بل حينئذ كان المراد جزئياً واحداً فاذا حصل اراد جزئياً آخر وهكذا وهذا بحث آخر ذكره اول البحث حيث قال وانما يكون كذلك لو لم يستبعد بواسطة نيل ذلك

المراد لارتياذ جزئي آخر وهو لم جرا الى غير النهاية (قال المحاكات الثالث ان المباشر تهريك السماء لا بد ان يكون متعلقا به الخ) اقول وذلك لانه لو لم يكن متعلقا به لكان ميانا للسماء منفصلا عنهما فكانت حركتها قسمية لا ارادية (قال المحاكات ان المباشر تهريك السماء هو النفس المتطبعة بتقده وان ٢٩٠) الجوهر المجرد عن مادته التي

يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتهريك وعلى هذا يظهر مخالفته لما ذهب اليه الشيخ (قال الشارح والارادة المنبثقة عن ارادة كلية يتصور بها الخ) اقول هذا التقييد لدفع شبهه ربما تورد وهي ان الارادة الجزئية لما كانت جسمانية يجوز ان يكون نحو محاله بناء على ظن او تخيل فاسدين فاجاب بان الارادة الجزئية المنبثقة عن الارادة الكلية التي للجوهر المجرد عن الفواشي المادية لا يكون نحو محاله بناء على ظن فاسد لانه انما ينشأ من سوء الاستعداد فتأمل (قال المحاكات امكنتك دفع هذه للاعتراضات او بعضها) اقول اما دفع الاعتراض الاول وهو قوله لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا فان يقال لما كان حركة الفلك ارا دية فزاده لا بد ان يكون معشوقا وحيث انما ان يكون حركته لنيل ذاته اوصافه او شبهه والاولان باطلان فتعين ان يكون لنيل شبهه ولما كان حركة الفلك ازالة ايدية فلا بد من ان يكون المعشوق الذي يطلبه بالحركة التشبيه به ذا كمالات غير متناهية فلا يكون ذلك امرا محسوسا او متعلقا به كالنفس فلا بد ان يكون عقلا فبهذا الطريق يمكن اثبات المطلوب بدون الاستعانة بالمقدمات التي

الميلان بل ان آخر فيكون بين الاثنين زمان والطريق الثاني ان الوصول انما يزول بالليل الثاني وهو آني لا يحدث في زمان اللا وصول بل في آن ابتدائه فيكون في هذا الا ان اللا وصول فهو لا يكون ان الوصول فلو اثبت الا ان الثاني بالطريق الاول لم يخرج الى اثبات اللا اتصال وان اثبت بالطريق الثاني فالحجة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين بل يكفي ان يقال ان اللا وصول ليس ان الوصول والالكان الجسم واصلا وغير واصل في آن واحد وانه محال قوله (وانما لم يذكر المحرك الثاني) لما ذكرنا ان هذه الحجة مبنية على امتناع اجتماع الميلين وذلك انما يكون لو اثبت الميلين لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على ان اللا وصول آني فزعم ان الحجة تقتضي من غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المختلفين لا يكونان ممتنعين الاجتماع لذاتيهما بناء على القاعدة المشهورة وهي ان التقابل بالذات انما هو بين الايجاب والسلب واما تقابل الضدين وغيرهما فليس لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر فالميلان انما يتقابلان لاستلزام كل منهما عدم الآخر ولما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول والميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ زوال الاتصال عن ذكر وجود الميل الثاني فان ذكر المتقابلين بالذات بغني عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني لان الحجة لا يحتاج الى اثباته فان كون زوال الاتصال آنيا موقوف على اثباته على ان ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين بالعرض بل الامر بالعكس ولو قال زوال الوصول ملزوم للميل الثاني فيكون ذكره كذره لا صواب وكفى قوله (لان سبب الحركة اعني الميلين معدومان) لقائل ان يقول لما كان الاتصال متحققا في زمان السكون كان الميل الاول الذي هو الموصل موجودا فكيف يكون الميلان معدومين والجواب ماصر من ان السبب المحرك الموصل انما يسمى ميلالا انه مبعد عن بل عن الحدود ولا شك ان ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم فيكون الميل الاول ايضا معدوما وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل لتغاير الاعتبارين قوله (والا لصار الا ان زمانيا) لان الا ان اذا انعدم شيئا فتبثا يكون له امتداد فيكون زمانيا لا آنيا قوله (لان هناك قسم ثالثا) فان الا ان حده مشترك بين زمانين فاذا اتفق الزمان الاول بطرفيه فقدم ذلك

ذكرت في الدليل لا بطلان محسومه هذا جواب بتغير الدليل ثم يمكن ان يقال ٢٩١ الان طلب المحسوس انما للجذب من حيث الذات او من حيث الاحوال ويكون متساو قوة شوقية شهوية واما لدفع ركة لك ومنشأوه القوة الغضبية والحيما صل ان طلب المحسوس اما يكون وجوهه جريا اوليكون عديم

حرادا وما ذكر من المعرفة وغيرها فن قيل الاول لانه مفردة المحسوس والتشبه ناشئة من القوة الشوقية الشهوية فان قلت في دفع قوله ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية ان القوى الجسمانية لا يقوى على تحريكات غير متناهية وسيجيء وان المحسوسات متناهية لجريان برهان التطبيق لتحقق الترتيب بينهما من جهة الترتيب بين حركات ٣٩١ التوجه اليها قلت القوة الجسمانية الواحدة في الحركة لا تحرك

والدليل انما قام في الثاني دون الاول واما المحسوسات فيمكن ان يكون حصولها على سبيل التعاقب نعم يمكن ان يقال ذلك المحسوس المتشبه به بان كان فلكا آخر كان متحركا وينقل الكلام اليه ولا يتسلسل وان كان من العناصر زعم استكمال العالي بالسافل وكذا يمكن دفع قوله لكن من الجائز ان يكون اتصافه بها على التعاقب بمثل ما مر آنفا وهو ان ذلك المشبه به الذي كان متصفا بصفات كمال غير متناهية متعاقبة ان كان فلكا آخر ينقل الكلام ولا يجوز ان يكون جسميا منصريا او مائلا فيه والالزم استكمال العالي بالسافل وكذا لا يجوز ان يكون نفسا غير فلكي اذ لا يكون لغيرها كالات غير متناهية لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب وكذا يمكن دفع قوله يجوز ان يكون هو المبدأ الاول بان الحركات المختلفة بالنوع لا يكون التشبه بامر واحد غاية الامر ان تلك الحركات على هذا التقدير يختلف قوة وضعفا ولكن يكون متشابهة لاختلاف فاعلم (قال المحاكات ان ارادته الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة) اقول الجواب عنه ان اجزاء الفلك يتعين بعضها للقطبية ويكون ساكنوا به بعضها يتعين لكونه منطقة وينحرك بحركة سرية وما هو اقرب الى المنطقة

الآن واقع في كل جزء من اجزاء هذا الزمان الباقي ولا استحالة في ان يكون الشيء معدوما في زمان وقبل ذلك الزمان موجودا واما قوله ولا يستحيل ان يتصل الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو ذلك طرف الزمان على خلاف تلك الصفة فهو لا ينطبق على ما نحن فيه لان الآن وان اتصف بالعدم في زمان الا انه ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والالكان للآن ان آخر قوله (كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا) لان الحاصل في الجزء الاول موجود فيه والذي سيحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول فلو كان الحاصل هو الذي سيحصل بعينه يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا معدوما معا وانه محال قوله (واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المروض انما يحصل دفعة) لو استدل على ذلك بان وجود الشيء او عدمه على التدرج غير معقول فلم يكن عدم الآن على سبيل التدرج بل يكون دفعة وفي ان يلزم تتالي الآتات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصله في نفسه على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجي ان يكون دفعا كما صرح به الشيخ ولو استدل على ذلك بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فيبان امتناع الحصول التدريجي مستدرك اذ لو ثبت هذه القضية كفت في الاستدلال لكن ان اراد باول الحصول ان الحصول فلا نسلم ان كل حادث يكون لحدوثه ان يكون موجودا فيه فان الحركة حادثة وليس لها اول حدوث هي موجودة فيه وان اراد انه يوجد في زمان هو اول ازمته حصوله فيسلم ولكن من اين يلزم تتالي الآتات قوله (اقول على الوجه الاول) الشيء اما ان يحصل على سبيل التدرج اولا ومعنى الحصول على التدرج حصول ماله هوية اتصالية تتمتع ان يقع الا في زمان بل لابد وان ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة وحصول الحركة ليس حصول اشياء كثيرة في اجزاء الزمان لانه ليس للحركة اجزاء ولا للزمان اجزاء بل ليس الاحصول شيئا واحدا في زمان واحد نعم لو فرض للزمان اجزاء يفرض في الحركة ايضا اجزاء يكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم ان يكون الحركة في الواقع حصول اشياء متعددة فهذا هو الحصول التدريجي وهو حصول في الزمان لا في طرفه واما الحصول لاعلى التدرج فهو اما الحصول في طرف الزمان وهو الآن لا في الزمان او الحصول

ويكون حركته سرية بالنسبة اليها هو اقرب الى القطبين فهذه الاختلافات لا يمكن استنادها الى طبيعة الفلك او هويلا لان طبيعة الجميع وهويلا واحد فلا بد من استنادها الى الازمان والتشبه بمشوقة نعم يمكن ان يقال الموجود ههنا ليس الا متحركا واحدا هو جرم الفلك وحركة واحدة فانه هو كحركة المجرى واختلاف اجوالها من السكون والحركة والسرعة والبطؤ انما هو بحسب الفرض والاعتبار فاية الامر انه اعتباري متحقق

في نفس الامر بناء على ان له منشأ انتزاع في الخارج وكان وجود تلك الاجزاء بالفعل انما هو بحسب المرض  
فكذلك تلك الاحوال وكان وجود الاجزاء مستند الى علل واسباب خارجة عن الطبيعة والهوى فكذلك اختلاف  
احوالها ويمكن ان يقال اختلاف تلك الاحوال مستند ﴿ ٣٩٢ ﴾ الى الشخصيات الوهمية لتلك

في الزمان دون الآن او الحصول في الزمان وفي طرفه ومعنى الحصول  
في الزمان لا على سبيل التدرج ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الاو ذلك  
الشيء حاصل فيه ككون الشيء مفركا فان هذا لا يصدق على الجسم  
في طرف الزمان لان الحركة زمانية نعم يصدق على الجسم في كل آن  
يفرض من آتات زمان حركته والتثيل بالا وصول ينافي ما تقدم  
من ان الا اوصول واقع في الآن الفاصل وماتأخر من قوله في الفائدة  
فان ككون الشيء غير موصل قديمة في آن كما يقع في زمان فلا فرق  
بينه وبين الكون والتريع والتثليث فانها قد تحدث في الآن وتستر  
وقد ظهروا ماذكر ان بين الحصول التدريجي والدفعي واسطة فان  
الحصول الدفعي هو الحصول في الآن ومقابل له ليس هو الحصول  
التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان لا يخصص في الحصول  
التدريجي بل يكون على وجهين احدهما حصول ماله هوية اتصالية  
ينطبق على الزمان وهو الحصول التدريجي والاخر حصول في الزمان  
لا على وجه الانطباق بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان  
فالحصول الزماني اعم من التدريجي وغيره فهذا القسم واسطة بين  
الدفعي والتدريجي فلا يلزم من ان لا يكون عدم الآن تدريجيا ان يكون  
دفعيا لجواز ان يكون زمانيا لا تدريجيا بان يكون حصوله في جميع الزمان  
الذي بعده وبما يوضحه ان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط  
غير ان النقطة انما يكون فاصلة والآن لا يكون الا واصلا فكما ان النقطة  
يوجد في طرف الخط فقط ولا يوجد في نفس الخط ولا يلزم منه ان يكون  
للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعا فيه فكذلك الآن طرف للزمان  
ومع عدم في جميع الزمان ليس في طرف آخر للزمان وتحرير جواب شبهة  
الامام انا نتخار انه يوجد في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة  
وكذلك في الجزء الثاني شيء آخر لكن لا يلزم ان يكون الموجود اشياء  
متعددة وانما يلزم ذلك لو كان للزمان اجزاء موجودة بالفعل بل الزمان  
شيء واحد له هوية اتصالية والحركة ايضا متصلة واحدة منطبقه عليه  
او نقول نتخار انه ليس يحصل في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة  
قوله فلم يكن حصول الحركة في كل الزمان بل في بعضه قلنا لانسلم هذه  
اللازمة وانما يلزم لو كان للزمان جزء واقع ولم يحصل جزء من الحركة

الاجزاء بل يقال لعل تميزها وتعيينها  
الوهمي بنفس تلك الاحوال  
( قال المحاكات سلماء لكن لانسلم  
ان اختلاف تحريكات النفس الافلاك  
بواسطة اختلاف الاعراض لم لا يجوز  
ان يكون بسبب اختلاف في القوة  
والضعف ) اقول لو كان سببه اختلاف  
النفوس في القوة والضعف لزم تشابه  
الحركات وعدم اختلافها الا في القوة  
والضعف كالاختلاف في الانشعابات بها  
على ما مر في الشرح حيث قال والشيخ  
ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات  
في الجهات والاقطاب وان اوجب  
قصورا قائما بوجوب ضعف المتشابه  
من التشبه التام لا بخلافه ( قال الشارح  
وذلك لان كل قصد يكون  
من اجل المقصود فهو ناقص وجودا  
من المقصود ) اراد ان كل قاصد  
من حيث انه قاصد يكون ناقص  
وجودا من مقصوده اي مما يحصل  
مقصوده منه لان كل ما من اجله  
اي اجل المقصود فيه والفرض منه  
شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر  
الفهم من حيث القصد ولا يجوز  
ان يستفاد الوجود الاكمل من الانقص  
بان يكون الاكمل يستكمل  
بالانقص وانما وجهنا هذا الكلام  
بهذا التوجيه اذ اوصلنا على ظاهره  
يرد عليه انه يلزم ان لا يحصل شيء  
بالقصد فيلزم نفي الفاعل المختار اذ  
الدليل جار فيه بعينه ( قال المحاكات

وهذا انقض وان سماه الامام مقارضة ) اقول حل كلام القول على انه نقض اجالي ولهذا ﴿ فيه ﴾  
اورد عليه المنع حيث قال ان منع مانع الخ ولا ينفى عليك ان ما نقله الشيخ عن هؤلاء القوم مجرد دعوى بلا دليل  
فلا اورد عليهم لا يصلح للنقض الاجالي اصلا ولا للمعارضة الاصطلاحية ثم يمكن حله على المعارضة التقديرية

أني بصير كلام الشيخ معارضة لو استدل على ما ادعوه ولعل كلام الامام مبني على ما لا يظهر ان ما ذكره منع وما نقضه على الدليل الذي ذكره الشيخ على اثبات كثرة القول على ما يشعر به قول الشارح ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الملك مع ﴿ ٣٩٣ ﴾ تسليم ما ذهبوا اليه حيث حمل كلام الشيخ على انه اذا جوز كون

خصوصية الحركة لاجل نفع السافل فليجوز ان يكون اصل الحركة لاجله مع انكم لا تجوزونه ( قال المحاكات وانت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ بجوز السكون على الفلك الخ ) اقول دفع الشيخ اول كلام هؤلاء القوم بانه اذا جوزوا سكون خصوصية الحركة لاجل نفع السافل ولم ينصوا على كون العالي مستكلا بالسافل فليجوزوا كون اصل الحركة لاجل نفع السافل بان كان الحركة والسكون بالنسبة الى حصول غرضه واستخراج كالاته متساويين واختيلو الحركة لاجل نفع السافل واعترض عليه الامام بان الحركة والسكون ليسا متساويين بالنسبة الى غرضه بناء على ما مر ان غرضه التشبيه بالعقل باستخراج الاوضاع وذلك انما يحصل بالحركة دون السكون واجاب عنه الشارح المحقق بان من قال ان الحركة والسكون متساويان بالنسبة الى غرض الفلك وجوز السكون على الفلك بالنسبة الى غرضه في اصل الحركة لا يسلّم كون غرضه التشبيه المذكور الذي لا يحصل الا بالحركة وذلك لان اثبات كون غرض الفلك التشبيه المذكور مبني على اصل قائم هؤلاء في التجويز المذكور وهو كون العالي لا يكون مستكلا بالسافل فبعد فوت هذا الاصل والتجويز

فيه لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان او الحركة لا بانتفاء الحركة واعتراض على المحلة المبنية على الميلين بمنع وجود الميلين ثم بمنع امتناع اجتماع ميلين مختلفين ثم بجوز وجودهما في زمانين بان يقال الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل الاول كما جاز ان يكون عدم الاّن في جميع الزمان الذي بعده فهذا تجويز وجود الميل الثاني في زمان والميل الاول في زمان وار يكون بينهما ان لا يوجدان فيه او يوجد فيه احدهما ونقل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذي ذكره الامام فانه قال لم لا يجوز ان يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل فيه بعد ان الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الاّن يحصل فيه اول وجود الميل الثاني كما ان عدم الاّن في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك لعدم فلا يلزم وجود آئين فهذا الوجه بالاعتراض انفس على ان التفصي من هذه الاعتراضات ظاهر بعد الاطالة بما مر قوله ( وتقرره ) ان كل حركة في مسافة المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة كانه قال كل حركة من الحركات المختلفة اعني التي لها حدود ينهي الى سكون فهي لا يحفظ الزمان واما الحركة التي لا يختلف فهي اما مستقيمة او مستديرة والخصر موع لان الحركة على سطح مربع مثلا حركة واحدة مع انها ليست مستقيمة ولا مستديرة الا ان يستدعي حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه قوله ( وما ذكره الشيخ في السقاء ) وهو ان الحجة لا تنصير صريحة ان بدلت لفظ المبينة باللاماسة فغير مناف جواب لسؤال وهو زوال الوصول هو اللاماسة والشيخ قال لو بدلت المبينة باللاماسة لم يتم الحجة فكيف يتم اذا بدلت المبينة بالوصول اجاب بان تمام الحجة بالالوصول اذا ثبت الميل الثاني وعدم تمامها باللاماسة للاقتصار عليها فهو نفع لاثاره في المعنى قوله ( يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية ) المغلوب ان القوى الجسمانية يتمتع ان يكون غير متناهية اما في الشدة فلما مر واما في المدة او في العدة فلانها لو حركت جسمًا قاما ان يكون بالقصر او بالطول وهما محالان اما بالقصر فلانه لو حرك جسم جسمين مختلفين في الصغر والكبر الى غير النهاية في العدة او المدة من مبدأ واحد يلزم التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وانه محال

المذكور لا يسلّم منهم كون ﴿ ٥٠ ﴾ غرض الفلك التشبيه الذي لا يحصل الا بالحركة فصار حاصل كلامه انه ليس مراد الشيخ بجوز السكون على الفلك اللازم من الحكم بالتسوية بين الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه الفلك في اصل الحركة مع تسليم انه يطلب التشبيه به منهم بل ذلك انما يسلّم منهم بانه على اصل

في الجوز المذكور فالحكم بالتسوية والجهوز اللازم منه على تقدير عدم تسليم التشبه لافي نفس الامر والتسوية المذكورة امر مقدر لازم من جهوزكم لاواقعي ثم بعد الفراغ عن توجيه رد الشيخ عليهم البني على ذهو لهم عن الاصل المذكور قال فلا بد من المصير الى الاصل المذكور والنسبة له بقوله ﴿ ٢٩٤ ﴾ والله الداعية الى آخره

وعد هذا ظهوره لازمة في كلامه اصلا كما فهمه صاحب المحاكات ( قال المحاكات فلا يجد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو (تستع دوام حركة الفلك) اقول لا يخفى ان ما ذكره سابقا من ان الحركة محصلة للكمال يقتضي تقديم الحركة على الكمال وانفعال نفس الفلك عن المفارق وقد صرح بذلك صاحب المحاكات حيث قال فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات وما ذكره هنا يدل على ان حصول كل حركة الكمال وانفعال نفس الفلك عن العقل كان متقدما على الحركة فينبغي ان تقضى والجواب ان حصول كل حركة متقسم على كمال وذلك الكمال متقدم على حركة اخرى مترتبة عليه كما مر في تكملة النقط الثالث في الحركات الحيوانية ان حدوث كل ارادة سبب لحدوث حركة وحدوث كل حركة سبب لحدوث ارادة اخرى هذا لفظ الاستمرار والدوام دفع هذا السؤال بان الطية من احد الجانبين باعتبار الحدوث ومن الاخر باعتبار الاستمرار والدوام فظاهر الفساد لانه قد تقرر ان هالة الحدوث هي هالة البقاء والاستمرار (قال المحاكات) والانتظام الفرضي لو كفى لم يكن الحركة المدركة متساوية ( اقول الجواب ان المراد الانتظام بحسب

لا يقال هذا الدليل بما يتم اذا امكن ابتداء تحريك القوة الجسمانية الغير المتناهية فاما لو كانت القوة الجسمانية القاسرة ازلية وهي تحرك جسمنا من الازل تحريكات غير متناهية فلا يكون ثمة مبدأ فنقول لاشك في امكان التحريك من المبدأ على ذلك التقدير فانه لو امكن قوة جسمانية قسرية غير متناهية لا يمكن ان تحرك جسمنا وبعضه من مبدأ مفروض وحيث يلزم التفاوت قال الامام هب ان بين كل حركتي الجسمين المختلفين تفساونا في الجانب الغير المتناهي لكن لا يلزم منه ان ينقطع الجسم الاكبر وانما يلزم لو كان التفاوت بالزيادة والقصان حتى ينقطع الناقص الذي فرضناه غير متناه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون التفاوت بالسرعة والبطؤ كما ان حركة الملاك الاعظم اسرع من حركة الفلك الثابت مع انها غير متناهية وتقرر الجواب ان الكلام في القوة الغير المتناهية في المدة والعدة واللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة والعدة لا مجرد التفاوت في السرعة والبطؤ اما في المدة فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسمنا آخر كان زمان حركته غير متناه لانا لانني بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك فاذا حركت جسمنا اصغر كان زمان حركته ايضا غير متناه لكن هذا الزمان يكون اقصر لان معاوقته اقل والتفاوت بين الزمانين في الطول والقصر ليس الا في الجانب الغير المتناهي فيلزم انقطاع الاول قطعا واما في العدة فلا نهما لو كانت غير متناهية في العدة وحركت جسمنا يكون عدد حركاته غير متناه لانه المراد بعدم تنهاى القوة في العدة واذا حركت جسمنا اصغر يكون عدد حركاته ايضا غير متناه الا ان هذا العدد يكون اكثر من العدد الاول فيلزم انقطاعه قوله ( فاجاب بان المحكوم عليه هنا) اي الحكم ههنا بان قوة القوة متفاوتة وهو واقع في الحال ولا شك ان قوة القوة على تحريك الجزء اكثر من قوتها على تحريك الكل فيلزم التفاوت في القوة بخلاف الحوادث فانهما لما لم يكن موجودا في وقت يستحيل الحكم عليه بالتفاوت وللسائل ان يعود ويقول المحذور الذي ادعيتهم لزمه اما تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء واما تفاوت الافعال فان زعمتم ان اللازم تفاوت قوة القوة وهو محذور فغير مسلم لا بد له من دليل وان زعمتم ان اللازم المحذور هو التفاوت في الافعال عاد الاشكال وكان مراد الامام

الفرض الى اجزاء يكون مجموعها غير متناهية بحسب المقدار وهذا بخلاف حركة المدة من وتوضيحه ان المراد بعدم تنهاى حركة الفلك بحسب العدة ان يكون عدد حركاته المفروضة المتساوية بالدورات غير متناهية والمقدارات المتساوية اذا كان عددها غير متناه فالمجموع الحاصل منها يكون مقدارا غير متناه

وهذا بخلاف حركة المدرة لان انقسامها الى الاجزى الغير المتناهية انما هو على سبيل التناقص والمركب من المقادير الغير المتناهية اذا كان انقسامه اليها على سبيل التناقص لا يلزم ان يكون غير متناه على ما ذكره الامام في شرحه وقد فصله بعض المحققين ﴿ ٣٩٥ ﴾ ( قال المحاكات وفيه نظر لان الوفر ضا حركة قوة ) اقول

في الجواب ان انصاف القوة بالزيادة والنقصان انما هو باحدا الاعتبار الثالث واذا اعتبرت من حيث هي فلا يتصف بشئ منهما والحاصل انها يعرضان لكم بالذات وما عداها انما يتصف بهما بالعرض وبواسطة ما هو كم بالذات اما المنصل كالزمان اى المنفصل وهو العبد واذا عرفت هذا فنقول ان اراد بلزوم كون القوة الاولى اقوى من الثانية لزومه كونها اقوى منها في الشدة ففهم لازم وهو ظاهر وان اراد لزوم كونها اقوى منها في المدة فانتهى اللازم غير مسلم اذ لا معنى له الا كون زمان حركة القوة الاولى ازيد من زمان الثانية وهذا مما لا شك فيه ( قال المحاكات فمن نعلم بالضرورة ان اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف هي لم ينقطع حركتنا ) قول فيه نظير ظاهر لاننا نعلم بالضرورة ان الحركة اذا وقعت على خط مستقيم ثم انقطعت عنها الى جهة اخرى بحيث يحدث زاوية الانعطاف كانت الحركة الاولى مخالفة للثانية في الميل وفي الجهة فلا يكون مقيدين متصليين فيكونان حركتين مختلفتين اذ لا معنى لاختلاف الحركتين سوى هذا فممكن ان يقال الحركة الحساسة للزمان لعلها حركة دورية كحركة النقط الجواله بان ينتقل المتحرك بهذه

من قوله انتم تستملون على تفاوت قوة القوة بتفاوت الافعال هذا الذي قررناه لكن سها في عبارته فان الاستدلال بالعكس فاننا نقول القوة القوية على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء اذ المفسور طبيعية عاتقة عن التحريك انفسرى وكما كان المعاق اقوى كانت القوة على تحريكه اضعف بالضرورة فلما كان تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء يلزم التفاوت في الحركات الغير المتناهية واجاب الشارح بان الشيخ ما احال قول الغير المتناهي الذي ليس بمجموعه موجودا في الخارج الزيادة والنقصان في الوهم وصرح بانه في العدم قابل للزيادة والنقصان وبان ذلك لا ينساقى كونه غير متناه بل في بادى النظر اذا تخيلنا امتدادا يكون له جهتان واحتمل ان يكون غير متناه في الجهتين وان يكون متناهيا فيهما وان يكون متناهيا في احدهما فقط والحكم بالزيادة والنقصان اذا كان غير متناه في احدى الجهتين لا يكون الا في الجهة الاخرى وقوله في النظر الاول احتراز عن دليل يدل على امتناع ان يوصف بعدم المتناهي وبالكثرة والعللة كما متناع وجود الغير المتناهي على الشرائط المقررة عند الحكماء فانه بدليل لا بمجرد النظر الى مفهومه واما قوله لانهما من خواص الكم المتناهي فنوع لانتفاضه بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ويمكن ان يجاب عنه بان الكم الغير المتناهي اذا زاد مرة ونقص اخرى لم يكن ذلك الا من الجهة المتناهية بالضرورة واما ان معلومات الله تعالى زائدة على مقدوراته فذلك شئ آخر وحاصل الجواب ان يقال هب ان الغير المتناهي الذي يتعاقب لا يقل الزيادة في النقصان في الخارج لانه ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات الا انه قابل لهما في الوهم وبحسب نفس الامر لكن ازدياده ونقصانه في الجانب الغير المتناهي ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب المتناهي فليس بمتنع وكان كلام الشيخ حيث قال الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية يلزم ان يكون الغير المتناهي قابلا للزيادة والنقصان لازدياد الحوادث كل يوم وهو محال وان يقال لو كان المراد ان الغير المتناهي يزد وينقص في الخارج فهو ممنوع لان المجموع الغير المتناهي ليس موجودا في الخارج في وقت ما وان كان المراد انه يقبل الزيادة والنقصان في نفس الامر وفي الوهم فلا نسلم انه محال وانما يكون كذلك لو كان قوله الزيادة والنقصان

الحركة من جهة الى اخرى ومن سمع الى سمع آخر من دون ان يحدث الزاوية لكن في صورة تحقق الزاوية لا شك في تحقق اختلاف الحركتين ( قال المحاكات فلا متناع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل السكنات ) اقول فيه بحث لان هذا لو تم فلما يتم اذا كان المتحرك واحدا واما ان كان هناك متحركان

في آتائها حركة احدهما متحركة الاخر فلا يلزم ان احبب بانه حبس لم يكن تلك الحركة متصلة واحدة  
لاختلاف الموضوع وذلك بقدر في اتصال الزمان مع انه يرد عليه انه لا دليل على ان الزمان من الازل الى الان  
متصل واحد بل لعله مركب من قطعات كل واحد منها قابل للقسمة ﴿ ٢٩٦ ﴾ نعم لا يمكن تركب من احزاء

غير قابلة للقسمة نقول بهذا ثبت  
امتناع كون الحركة الحافظة  
لزمان مختلفة مطلقا سواء كان  
هناك متحرك واحد او متحركان  
متحركين غير حاجة الى التمسك بان بين  
كل حركتين مختلفتين زمان السكون  
مع انه لم يثبت على ما استعرفه ( قال  
المهاكيات فان لم يحصل لم يكن ما  
فرضه زمان الوصول ) اقول  
فيه نظرا لان من قال بان الوصول زمانى  
كان تحققه عنده موقوفا على مرور  
الزمان ولم يكن عدم تحققه في نصف  
ذلك الزمان محذورا عنده فالصواب  
ان يقال لما كان الوصول يحصل  
عند انقطاع الحركة كان آنيا  
بالضرورة ( قال المهاكيات فر بما تلزم  
السكنات في مثل تلك المسافة  
كل او رد الشيخ الخ ) اقول ههنا  
يبحث لان تكون الحدود بالفضل  
في الصورتين مبنى على ان اختلاف  
الاعراض الغير القارة كافي للنقض  
الاول بناء على ان التماس من الاعراض  
الغير القارة حكما في النقص  
الثاني يوجب الانقسام والامتناع  
في الخارج وقد عرفت في اول  
الطبيعات ما فيه ومع ذلك فيرد عليه  
ان يلزم مع ذلك لكان جاريا في حدود  
المسافة على ما ذكره الشارح في النقص  
الثاني لان التماس في كل آن بعد  
آخر فينقسم المسافة كما في الصورة

في الجانب الغير المتناهي وليس كذلك هذا بخلاف ما نحن بصدده للزوم  
التفاوت في الحركات الغير المتناهية في الجانب الغير المتناهي وانه كما هو محال  
في الخارج ممكن في الوهم وبحسب نفس الامر واعلم ان الطبيعيات لما  
كانت محسوسة وحكم لوهم في المحسوسات صادق فالقدمات المذكورة  
في البراهين الطبيعية لا يجب ان تكون مأخوذة بحسب الخارج بل بحسب  
نفس الامر وان كانت وهمة كما في مسألة تناهى الابعاد والجزء الذي  
لا يتجزى وغيرهما قوله ( مقدمة ) اذا كان شئ ما متحرك جسم ولا ممانعة  
في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتتحريك مثل قبول الا صفر وهذا في  
المقدمة الاولى فالقوة الطبيعية اذا حركت جسما ما يكون قبول كل الجسم  
للتحريك مثل قبول بعضه لعدم الممانعة فيه فان كان هناك تفاوت لا يكون  
الا من قبل الفاعل اعني القوى وهذا في المقدمة الثانية والتفاوت الذي  
بين اقوى على تناسب الاجسام في الصفر والكبر لانها سارية فيها  
متجزية تجزئتها وهذا في المقدمة الثالثة فلو تحرك جسم بقوته الطبيعية  
حركات غير متناهية وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدأ  
واحد فان كان حركات البعض غير متناهية وحركة الكل اكثر وقع  
التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وان كانت متناهية يلزم  
تناهى حركة الكل ايضا لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة الكل  
الى البعض ونسبة قوة الكل الى قوة البعض نسبة الكل الى البعض ونسبة الكل  
الى البعض نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة الحركة الى الحركة نسبة  
المتناهي الى المتناهي وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هذا خلف  
قوله ( اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ) هذا  
البرهان انما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك الطبيعية  
فان ارادة الفلك لا ينقسم بانقسامه لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة اصلا  
فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل قوله ( فالقوة المتحركة للسماء غير  
متناهية ) ثبت ان في الوجود حركة غير متناهية وانها دورية والحركة  
الدورية هي السماوية فالقوة المتحركة للسماء غير متناهية والقوة الجسمانية  
متناهية ينتج ان القوة المتحركة للسماء ليست قوة جسمانية فتكون قوة مفارقة  
اما حقا وهو المطلوب او نفسا والمفارقة انما تحرك جسمها التحصيل  
الكمالات اللاحقة بها وتحصيل الكمالات انما يكون من موجود يكون

الاول ويحكمنا بحركتي في النقوض المنقول عن الامام والفرقة بحكم بحث ثم اقول القزام ﴿ الكمالات ﴾  
السكون في صورتها النقوض على ما نقله عن الشيخ مكاره صريح وكيف يصح ان يقال ان كان متحركا متحرك في سطح  
متصل واحد كان كذا ايض ويكون تلك حركة واحدة متصلة لا يتخلل بينها سكون اصلا ثم اذ صنع بهضه فينتج

اذا تحرك فيه يلزم تحمل السكون (قال المجازات احدهما ان في قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن حلة مساهلة) اقول لا ينفي على احد انهم كثيرا ما يستندون الاضال الى الالات بالصدور عنها (قال المجازات فيكون في طرفه زوال الوصول، ذلك ﴿ ٣٩٧ ﴾ لتحقيق هاتيه وهو الميل الثاني) اقول فيه نظر لان زوال الوصول

عبارة عن المفارقة وهي لا تحصل الا بالحركة وصرور الزمان الا انه لا يمكن تمييز ذلك الزمان لان كل زمان فرض فلا شك ان المفارقة حاصلة في انشائه والحاصل انه لا يتحقق ان كان هذا للمفارقة مبتدأ بان كانت المفارقة حاصلة فيه لم يكن حاصلة قبله ولا ينافي ذلك حدوث الحركة بناء على ان ليس لها اول حقيقي لان مسبقيتها بالعدم ضروري اذ حين عدم ابتداء الحركة لا شك في انه لم يتحقق الحركة ثم لا يقتضي توقف المفارقة على مرور الزمان ان تكون المفارقة امرًا تدريجيًا منطبقًا على مجموع الزمان منقسمًا بانقسامه كالحركة بمعنى القاطع بل انما يكون هذا مثل الحركة التوسعية فانها مع كونها غير منقسمة امتداد المسافة موقوفًا تحققها على مرور الزمان والحق ان الوصول لما كان حدوثه بانقطاع الحركة كان آتيا والوصول لما كان حدوثه بالحركة كان تدريجيًا لكن لا مثل الحركة بمعنى القاطع المنطبق على الزمان بل مثل الحركة التوسعية واذا ثبت ان السلا وصول زمان فلو كان الميل حلة موجهة الى مستلزمة سواء كان فاعلا مستقلا او جزأ أخبرا على ما ينشئ عليه كلامه كان زمانيا ايضا لاحالة ثم لا فرق

الكلمات حاصلة له بل فعل وهو العقل فالقوة للحركة للسماء مفارقة عقلية فان قلت ان اواد بالقوة الحركة للسماء المباشر للحركة الذي يصدر عنه الحركة فهي قوة جسمانية لاعقلية وان اراد بها شيئا آخر فلا بد له من دلالة فتقول الدلالة عليه عدم تنامي الحركات لان عدم تناميتها ليس بحسب ذات القوة المباشرة لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسب ذاتها بل بحسب قوة اخرى ولا شك انها يجب ان يكون غير متناهية الاثار والاستحصال صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسبها فتلك القوة ليست جسمانية بل مفارقة نعم رد ان يقال الدليل لم يدل الا على ان الجسم السماوي متحرك بالحركة الدورية واما ان كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي فهو من باب ايهام العكس ولم لا يجوز ان يكون في مركز الارض كرة يتحرك بالارادة ويكون الزمان مقدار حركتها وان لم ان المطلوب من هذه الفصول ليست اثبات العقل مطلقا بل اثبات ان للحركة السماوية غاية هي العقل والال لم يتحقق على بيان ان الحركة الغير المتناهية دورية ولا الى ان الحركة الدورية سماوية ولهذا صرح الشيخ فيما قبل بانه ضرب آخر من البيان مناسب لما كان فيه من اثبات غايات الافلاك واستنتج ههنا عدم تنامي القوة المتحركة للسماء قوله (وبه تحمل ما اشكل على الفاضل الشارح) لما ذكر الشرح ان الملاصق للتحريك قوة جسمانية والعقل محرك اول اهترض الامام بان الحركة الغير المتناهية اما ان تصدر عن العقل او عن القوة الجسمانية فان صدرت عن العقل فهو العلة وان صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها والجواب ان العقل علة غاية والقوة الجسمانية علة فاعلية وايضا صرح ان محرك الفلك على الاجال شيان الاول ما يحرك تحريك العشوق للعاشق وهو الذي يكون الحركة لاجله والثاني ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة فيه وذلك المحرك العقلي لا جاز ان يكون هو المباشر للحركة فانه بعيد عن التغير والاستكمال والمباشر للحركة متغير ومستكمل فلا يكون الحركة منه بل محركا للفلك على سبيل التعشق واما محرك الفلك على سبيل التفصيل فهو ثلثة بعيد عقلي يحرك على وجه العشق وقريب ملابس للحركة ووسط وهو نفس مفارقة عن المادة متعلقة بالفلك على وجه التدبير ويكون لها تصورات

بين كون الميل الثاني حلة للاوصول وبين كون الميل الاول حلة للوصول فلو كان في العمارة الاولى حلة مستلزمة كان في الثانية ايضا كذلك ويلزم حينئذ تخلف المطلق عن العلة الموجبة فتأمل فان قلت لما كان الميل حلة للحركة على ما قرر فلو كان زمانيا ولزم تقدم الزمان عليه لزم تقدم المطلق على عاتيه قلت كل آن يرضى بعد اعداد الحركة

يتحقق الحركة والميل المحرك فكما لا يمكن فرض أن يتحقق فيه الحركة ولا يكون حاصلة قبله فكذا لا يمكن فرض أن يتحقق فيه الميل ولم يكن الميل حاصلا قبله وتقدم الميل على الحركة انما هي بالذات لا بالزمان والحق ان اريد بالميل ما يجد او يقرب بالفعل فلا ينفك عن الحركة ويكون زمانيا لها وان اريد من شأنه ﴿ ٣٩٨ ﴾ ذلك كان منحققا عند كون

الجسم في الحيز الطبيعي مع انهم صرحوا بعدمه فيه على ما ذكره المحاكات ههنا ( قال المحاكات اجاب بانه ليس كالحركة ) اقول لم يرد في الجواب على اعادة ما او رد عليه السؤال ( قال المحاكات ويمكن ان يجاب عنه بان الجبر اذا تحرك الخ ) هذا تحقيق حسن يدفع به ما اوردته الامام في النقط الثاني على الشيخ حيث حكم بانه لا يتحقق الميل حين وصول الجسم الى الحيز الطبيعي بان الجبر اذا وضع اليد تحتها وهو على الارض فقد تحس ميله ( قال المحاكات وفيه بالفعل انتهى عنه ) اقول انما يلزم انتهى بالفعل او اعتبر في الدليل الميل الثاني من حيث انه مستمر بل للمتحرك وحيث كان زمانيا لاحالة بل لا بد من ان يعتبر اصل القوة كافي الميل الموصل وحيث ان امتناع اجتماع القوتين ممنوع لان المحال توجه الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين والقوة من حيث هي غير موجبة للتوجه الى جهة وانتهى من الاخرى حين اجتماع القوتين انما يلزم توجه الجسم بالقوة الى جهتين والتحصي عن مقابلهما لا بالفعل وذلك غير محال ( قال المحاكات فلا شك ان يدنا يتحرك بالمشايعة في جهة الزلزل ) اقول يمكن ان يقال له ان زمان الوصول للطافة غير محسوس وقد نقرر هذا الاراد في المشهور بان الحجر المرمى الى فوق حين نزول

كلية وجزئية ويتأثر من تصوراتها الجزئية التي تحصل لها بمعاونة من قوتها التخليقة هذه القوة التخليقة فيترسم فيها صور الا وضاع الجزئية ويحدث منها الحركات الجزئية على الاستمرار هكذا يجب ان يتحقق مقاصد القوم قوله ( ونبه على الجواب ) اي لانسلم ان المباشر لتحريك السماء لو كان قوة جسمانية كانت متناهية التحريك وانما يكون كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك بل يتجدد عن العقل المفارق فيها امور متصلة غير قارة ويتفعل بحسب ذلك الانفعالات غير متناهية وبواسطة تلك الانفعالات تقوى على حركات غير متناهية وانما قيد الامور المتصلة بكونها غير قارة لانها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها وههنا نظر ان الاول ان القول يتجدد الامور من المفارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك يصريح بان الصادر عن الملك حركات متعددة وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لا تحفظ الزمان فينبغي تناقض بيان ذلك انه اذا صدر من الملك حركات متعددة فاما ان يكون بين كل حركتين حد هو بداية احدهما ونهاية الاخرى فهي الحركات التي تفعل حدودا ونقطا فلا يحفظ الزمان واما ان لا يكون بين تلك الحركات حدود فينبغي ان لا يكون حركات متعددة بل حركة واحدة الثانية ان التحريكات لا على سبيل الاستقلال صورة النقص لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل لم يجز التحريكات الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل قوة يحرك جسمها لا على سبيل الاستقلال حركات غير متناهية من مبدأ مفروض وبعضها تحرك كذلك يكون تحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهي وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان يستمد بعض القوة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع واعترض الامام بوجهين احدهما ان الامور الحادثة في النفس الجسمانية امور متغيرة وصند هم ان الثابت لا يكون علة للمتغير لا متنازع تخلف المطول عن العلة فلا يكون معلولة للعقل وان جاز ذلك فليجوز استناد الحركات الجزئية الى العقل وثانها لو جاز صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمانية الفلكية بواسطة الانفعالات فلم لا يجوز مثله في سائر القوى وحيث لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها لا تنهي على اعمال غير متناهية فقبله وحيث لا

الجلل كان يسكن لا محالة ويلزم سكون الجبل ويدفع بان الهواء الذي يتحرك بحركة الجبل يمنع ﴿ اشارة ﴾ وصولها اليه ولعله لهذا تغير الاراد الى ما ذكره ويمكن دفع هذا الدفع باننا انما نرجع الى جبل وفرصتنا ان ان وصوله الى الجبل كان الجبل يميل الى السقوط اذ لا شك في جواز ذلك فليجزم سكون الجبل بها وقد دفع قارة باننا فرض

حركة جبر لا بحركة الهواء اللازم من الجبل ويجاب بأنه حيث لا استحالة في المقاومة واقول فيه نظر ظاهر  
لان مقاومة الصغير للعظيم محال سواء كان التفاوت كثيراً أو قليلاً وثارة بان عدم حركة الجسم بحركة هواء الجبل  
ايضا مستبعد فتأمل ﴿ ٣٩٩ ﴾ وقد يجاب عن اصل السؤال بان السكون آتى والحركة زمانية وذلك

كما ترى بل الحق في الجواب  
ان يقال الضرورات الطبيعية  
قد تجوز الامور المستبعدة كما في  
امتناع الخلاء فبالحقيقة سكون  
الجبل لازم من ذلك لا من قوة  
الحبة والمحال هو اثباتي دون الاول  
( قال المحاكات فلو قال انما سجل  
على الحركات كان اظهر وذلك لانه  
خبرها الاصلية ولا نعمت لهما ) وانت تعلم ان  
المراد ليس هو الوصف النحوي ( قال  
المحاكيات نعم انقطاع الحركة لا يكون  
الا بالوصول الى حد من حدود المسافة  
واذا لم يكن هو الحد الذي توجهت  
اليه الحركة ) اقول كل حد ينقطع  
اليه الحركة بالوصول اليه يصدق  
عليه ان الحركة متوجهة اليه  
في الجهة وان لم يصدق عليه ان الحركة  
متوجهة اليه قصدا وبالسنات  
او المراد من التوجه المعنى الاعم فلا  
مساهلة ( قال المحاكات والفائدة  
انه لو اقتصر على انتهاء الحركات ) اي  
لم يذكر معه ما يدل على انتهاء الحركات  
على ما يشير اليه والحاصل انه لم  
يذكر حديث الوصول والبل الموصل  
والمراد بالمقدمة المذكورة في قوله  
فهو كما كس المقدمة المذكورة ما ذكره  
اولا بقوله وهذا ليس ببيان فائدة  
تلك المقدمة قوله واي تفسير لتلك

اشارة الى هذا الوجه اى وحين اذا جاز صدور الامور المتجددة في النفس  
الجسمية عن العقل لا يمكن القطع والجواب عن الاول ان الحركة لا يجوز  
ان يصدر عن العقل لما ثبت ان مباشر الحركة هو النفس لا العقل لانه  
ليس يستكمل والمتغير انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتى  
يكون هناك سلسلتان معدتان كل فرد من احديهما معد لفرد من الاخرى  
احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوى الجسمانية والاخرى  
سلسلة الحركات فكل حركة تعد القوة الجسمانية لحالة انفعالية صادرة  
عن العقل وتلك الحلال الانفعالية تعد لها لا صدور حركة لاحقة وهذا  
كما اذا قطعنا حدا من حدود المسافة واعترض حد آخر شعرنا به ونحسنا  
قطعة قطعناه ثم نحسنا قطع حد آخر وهكذا فكل حركة سابقة معدة  
لتحيز وهو انفعال وكل تحيز حلة لحركة لاحقة قوله ( والمحرك المتحرك  
يحتاج الى محرك آخر ) لانه اذا كان شئ محركا ومحركا فهو من حيث انه  
متحرك يحتاج الى محرك فان كان محركا نفسه يلزم ان يكون فاعلا وقابلا  
وانه محال وان كان محركا غيره فذلك المحرك ان كان متحركا يلزم احتياجه  
الى محرك آخر وهكذا حتى ينتهي الى محرك غير متحرك قالوا وذلك المحرك هو  
المبدأ الاول والعقل الاول وما عداه من المحركين متحرك وهذا الذي حلهم  
على الاكتفاء في تحريك الافلاك بالصور المطبوعة لانهم لما ذهبوا الى ان  
ما عدا المبدأ الاول من محركات الافلاك متحرك اما بالذات او بالعرض  
والنفس والعقل ليس بمحرك لا بالذات ولا بالعرض فلا دخل لهما في تحريك  
الافلاك فانحصر محركات الافلاك في القوى الجسمانية واعترض الشارح  
على هذا الكلام بقوله وذلك غير واجب وتقريره ان يقال لانسلم ان كون  
المحرك فاعلا قابلا محال فان من الجائز ان يكون محركا متحركا من جهتين  
فان القوة محركة من جهة انها تفعل من العقل متحركة من جهة انها حلة  
في مادة وكيف لا يكون محركا نفسها ومحركا بالعرض هو محرك  
المتحرك بالذات لكن محرك المتحرك بالذات اعنى الملك هو تلك القوة  
فيكون محركا من حيث يتحرك بالعرض ايضا هو نفسها كما ان الطبيعة  
العنصرية محركة متحركة بالعرض وليس محركا بالحركة العرضية الا  
اياهما واعلم ان الانسب ان يكون قوله وهذا هو الذي حلهم على الاكتفاء  
مقدما على الاعتراض الا اذ ذكره بعد التعريف لما كان فيه نوع استهفاز

المقدمة وهي التي اشار اليها الشارح في قوله وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي الخ وتلك المقدمة هي  
التي ذكرها الشيخ والشارح اخذ عكسها وفرع عليها بقوله فالحركة التي تقع الخ ولا حاجة اليها ودلالة هي  
التي يتبع بها الوصول الى الحصر والمساواة من جهة ان المبدأ جمع معرف باللام فيفيد انحصار جميع افراد

في الخبر والخبر صرفته هي ضمير الفصل فيفيد كل منهما ضمير الخبر في المبدأ والمسواة من بعضها الموجدتان التاكيدتان  
اللازمتان من الحصرين وأشار بقوله لكن من الجائز الى ان كلام الشيخ قابل للتوجيه بان لم يكن المفهوم مراداً منه  
لان دلالة الصبغة المذكورة على الحصر والمسواة بطريق ﴿ ٢٠٠ ﴾ المفهوم لا المنطوق على ما

علم في موضعه فلا استدراك في  
البرهان انما يرد على الشارح دون  
الشيخ وانت تعلم ان الاظهر في ذلك  
هين ( قال المحاكات وليت شعري  
اذالم يثبت وصول الحركة الواحدة  
كيف تنقضي الحجة المشهورة بالحركة  
الواحدة الواصلة الى الحدود  
المفروضة ) اقول في الجواب ان  
الشارح لم ينف الوصول عن الحركة  
الواحدة مطلقاً بل انما نفى الوصول  
بالفصل واثبت الوصول بالفرض على  
ما صرح به ويكفي الوصول بالفرض  
لنقض الدليل وجريه اذ لا شك ان  
بالحدود المفروضة يتحقق الوصول  
الفرضي وقد اعترف صاحب المحاكات  
بعدم النقص في الحدود المفروضة  
عند شرح نقض الشارح فلا ضار  
في كلام الشارح اصلاً ( قال المحاكات  
لما كان حاصل الدليل ان ههنا آئين  
آل الوصول وآل الاصول ) اقول  
هذا حاصل الدليل على ما فهمه  
الامام وكان هو الحجة المشهورة  
بقيتها وبني الشارح الدليل على  
الميلين للفصل من ورود الاعتراض  
الذي كان متوجهاً على الحجة  
المشهورة فعند شرح كلام الشارح  
لابدني جملة حاصل الدليل هذا  
( قال المحاكات فحمله ههنا على  
الطبيعة يتأني ذلك ) اقول هذه صنعة  
الاستخدام معتبرة عند علماء البيان  
ولا يلزم منه فساد من حيث المعنى  
فتأمل ( قال المحاكات والصواب

واستمره اخره عند الواجب في قوله فاذن هي عقول مفارقة ان يقول  
نفوس مفارقة لما قدم من اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية  
قوله ( يريد يسان ان المعلوم الاول لا يمكن ان يكون جسماً بل هو عقل  
مجرد ) قبل تقرير الدليل لابد من تقسيم الموجود الى العرض والجواهر  
الخمسة فالموجود اما ان يكون في موضوع وهو العرض او لا في موضوع  
وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون حالاً وهو الصورة او محلاً وهو المهيول  
او مركباً من الحال والمحل وهو الجسم او لاحقاً ولا محلاً فان كان متعلقاً  
بالجسم تعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل اذ ثبت هذا فتقول  
المعلوم الاول لا يجوز ان يكون عرضاً لان المعلوم الاول سابق على ضيقه  
ويعتبر سبق العرض على الجوهر ولا جسم ولا لازم صدور الامرين  
من الواحد الحقيقي ولا صورة ولا هيول لما ثبت من امتناع ان يكون شيء  
منهما علّة الاخرى او واسطة ولان تأثير الصورة موقوف على تشخصها  
وتشخصها موقوف على المادة فلا يجوز تقدمها عليها وكذا المادة  
لو كانت علّة للصورة كانت فاعلة وقابلة مما وانه محال ولا نفعا الان فقال  
النفس يحتاج الى المادة فلو كانت معلولاً اول فاما ان يصدر عنها شيء  
اولاً فان لم يصدر عنها شيء آخر لم ينتظم سلسلة الموجودات وان صدر  
منها شيء وقد ثبت ان افعالها متوقفة على وجود المادة فيكون المادة  
موجودة قبل وجودها وهو محال فتمين ان يكون المعلوم الاول هو  
العقل وفيه نظر من وجوه احدها انا نختار انه لا يصدر من النفس شيء  
ولان لم يعدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز ان يصدر عن المبدأ الاول بشرط  
وجود النفس شيء آخر هو آلة للنفس لابد له من دليل الثاني ان قولكم  
افعال النفس محتاجة الى المادة ان اردتم ان جميع افعالها كذلك فهو  
ممنوع وان اردتم ان بعضها كذلك فهو لا يستلزم المطلوب ويمكن ان يجاب  
عنه بان المراد بالنفس هو الذي يتوقف جميع افعاله على الآلة فان العقل  
ربما يتوقف فعله وفيضانه على وجود المادة بل على استمداده الثالث  
لانسم انه اذالم يكن المعلوم الاول النفس والجسم ولا جزم منه يكون هو العقل  
واما يكون كذلك لو كان جميع كالاته موجودة فيه بالفعل وجوابه  
ان الموجودات الجوهرية مهيولة في الجسم فاذا لم يكن احد الاربع  
تمين ان يكون هو العقل واما حصول جميع كالاته بالفعل فهو لم ثبت

ان يقال اذ زال وصول الجسم المهيول الخ ) اقول يعني ان عند زوال الوصول بنعدم امر ان  
اصل القوة وكونها موصولة وبقي بناء الدليل على انعدام اصل القوة حتى لا يرد عليه ما مر من ان الاصول  
زما نى صلى ما اورد عليه الشيخ ولا يمين على زوال الوصول حتى يرد لكن يشوكة حيث ان لا دليل

على انعدام الميل واصل القوة في زمان المفارقة اذ كما ان القوة باقية حين الوصول مع زوال التحريك عنها فلم لا يجوز بقاؤها مع زوال الوصول عنها لا يقال مثل هذا بل رد على التقرير الآخر لا نقول بل لا بد لان زوال الوصول ثابت بالفرض ثم قال يمكن تعميم الدليل \* ٤٠١ \* من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل حتى يرد انه لم يثبت بعد (قال المحاكات

بل في آن آخر فعه (الوصول) اقول فيه نظر لان زوال الوصول لو كان بسبب الحركة الشانية الناشئة عن الميل الثاني والميل الثاني انما يحدث في آن الوصول على ما ذكره فالزمان الذي بين الآتين كان بعض زمان الحركة الرجوعية لا محالة على ما ذكره الشيخ على الجلة المشهورة فايرد على التقرير الاول يرد به هنا الا انه سقط التردد المذكور (قال المحاكات وفيه نظر لان الذي ثبت ان الوصول آتى واما استمراره في زمان فيتوقف على سكونه الخ) اقول استفاد كون الوصول مستمرا في الزمان من قول الشارح وذلك لان الشئ اذا كان موصلا في زمان واقول مراد الشارح من كون الشئ موصلا في زمان ليس هو الا اتصال الذي اشار اليه الشيخ وذكر انه حاصل في آن حتى يلزم من استمراره سكون المتحرك الواصل ويلزم الدور بل اراد بالا اتصال ما يتناول تحصيل الوصول وتحصيل اسبابه كالحركة الاولى فزمان الاتصال شامل لزمان الحركة المنتهية الى آن الوصول وزمان بقاء الوصول واستمراره لو سكن ولم يختص بالقسم الثاني حتى يرد الدور واطلاق الالفاظ الدالة على الابتعاد والتأثير على تحصيل اسباب

الابدليل آخر قوله (فالنظر فيه من العلوم الرياضية) فيه نظر لان البحث عن وحدة الاجسام وكثرتها بحث عن احوال الموجودات من حيث انها موجودة فهو من الالهيات واصلها لهم خصصوا الوحدة والكثرة بالاجرام العلوية حتى صار البحث عنها من علم الهية قوله (كالفائلين بالمنشورات) المنشور شكل مجسم يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع ومثلثان وقوله الا القمر يخرج مثله عن ذلك الكلى فهو لا يكون فليكا كليا ولا جزئيا قوله (وانكر الفاضل الشارح) لما كان حاصل الدلالة الثانية على نفي حركة الكواكب بنفسها في الافلاك ان موزاة مركز تدوير القمر وعطارد او جيهما في كل دورة مرتين انما يتصور لو كان مركز التدوير حركتان حركة على التوالي وحركة على خلاف التوالي فلو كان المتحرك هو الكوكب او فلك التدوير نفسه لم يكن كذلك لامتناع ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة اعترض الامام بان هذه الدلالة انما تستقيم لو امكن ان يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين لكنه غير ممكن لان الحركة الى جهة يستلزم الحصول فيها فلو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما دفعة وهوانه محال وتوجيه الجواب انا لانسلم ان حسما واحدا لو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما وانما يلزم لو كان حصوله في الجهة بحسب الحركتين وليس كذلك بل بحسب حركة واحدة حاصلة من الحركتين فان الحركتين ان كانتا الى جهة واحدة حصلت حركة واحدة مساوية لمجموعهما وان كانتا في جهتين حصلت حركة واحدة مساوية يفضل احديهما على الاخرى وليس بلازم ان يكون الحركة الواحدة بسيطة فقد يكون مركبة وحصول الجسم في الجهة انما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين ولتحقق الموضوع يتحقق الحركة بالعرض فنقول لاشك ان المتحرك بالعرض يحصل له حالة مخصوصة هي الحركة فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل من مكانه كما ينتقل السفينة من مكانها الا ان الفرق ان حالته المخصوصة بسبب حالة غيره يتبدل اوضاعه وابونه لتبدل اوضاعه وابونه وايضا للمتحرك بالذات توجه الى الجهة اعنى ميله اليها سواء كان ميلا طبيعيا او قسريا او اراديا وهذا الميل لا يوجد في المتحرك بالعرض فان واحدا منا لو تحرك ومعه حجر فلا شك ان ذلك

الوجود والاثار المتعارف \* ٥١ \* بينهم كما يطلق البناء على تخمير الطين ولا منافاة بين كون الوصول بالمعنى المذكور آتيا وبين كون الاتصال بهذا المعنى زمانيا ثم اذا ثبت كون الميل الثاني يحدث في طرف زمان الاتصال الذي هو الان الفاصل بين الزمانين وقد كان الوصول آتيا مقارنا للميل الاول وكان يمتنع

اجتماع الميادين يلزم تحقق زمان السكون بين الاثنين على ما قرره (قال المحاكات فانه اذا كان محركا وموصلا وزال التحريك ولم ينعدم فلم لا يجوز الخ) اقول بينهما فرق فاننا نحس من الحجة الموضوع فوق اليد الثقل والمدافعة وهذا بخلاف الحجر المتحرك الى فوق فانه لا نحس منه حين التحرك الى الفوق المدافعة ﴿ ٤٠٢ ﴾ الى التحت نعم يتحقق فيه مبدأ

المدافعة والميل الى الطبيعة الحجرية والميل من الكيفيات المحسوسة فلو كان موجودا حين حركة الحجر الى الفوق لا يحس به والحاصل ان المراد من الميل هو المدافعة وهو عدم تحققها من جهة الى جانب التحت في الحجر المتحرك الى الفوق مثلا ضروري لا يمكن انكاره وتفصيل الكلام ان هذا القائل ببقاء الميل حالة المفارقة مع زوال الاتصال عنه ان اراد ان المفارقة حصلت بهذا الميل ايضا فذلك ظاهر لما قرره الشيخ في الشفاء والنجاة حيث قال فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين من ميل واحد وان اراد المفارقة بميل آخر يجتمع مع الاول ففيه كن امتناع اجتماع الميادين قد مر وثبت وسبق ان بناء الدليل عليه وامتناع اجتماع المدافعتين والقوتين المختلفتين ضروري فلا اراد فان قلت يمكن ان يقال في دفع كلاهما ايضا بلانا لا نقول بانعدام الميل بالمرّة بل بانعدامه من حيث هو موصل وذلك مما لا شك فيه قلت لو قرر الدليل هكذا لورد عليه ما مر وهو ان الاصول زمانى لا آتى فكذا الاتصال الذي هو لازم مساو له متأمل (قال الشارح فكان الاتصال

الحجر ينقل الى موضعه لكن تلك الحركة صدرت عارضة لنا عن ارادة ولا ارادة في الحجر فبدأ الحركة موجود في المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض ثم لا يستتاب في ان الحركة بالعارض ليست مانعة للحركة بالذات فجاز ان يكون المتحرك بالعرض متحركا بالذات كما ان راكب السفينة يتحرك ايضا سواء كانت الحركتان الى جهة واحدة او الى جهتين لكن هناك شك وهو اننا اذا فرضنا دائرتين محيطتين احدهما حاوية الاخرى وهما يقر كما بالخلاف على محور واحد حركة واحدة وعلى الدائرة المحيطة نقطة في وسط السماء على نصف النهار فتلك النقطة لا بد ان يكون دائما على نصف النهار لان المحوى ان كان حركتها الى جهة الشرق درجة فقد اعادها المحوى الى جهة الغرب مع ان تلك النقطة لما كانت من نقط الدائرة المحيطة وسائر نقاطها تقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة فلا بد ان يكون تلك النقطة في جهة اشرق تارة وفي جهة الغرب اخرى ومن الفصل من سمعته يقول في حل هذه الشبهة لكل متحرك حركتان حركة حقيقية وهى قطع المسافة التي يتحرك عليها وحركة اخرى اضافية او باللات فة الى اى نقطة فرضت خارجة عن المسافة وهى زاوية لمسافة حركته عندها ونقطة المحوى وان كانت لها حركة في نفسها لا يحدث زاوية بالنسبة الى النقاط الخارجة عن مدارها لان موضعها يتحرك بخلاف جهتها حركة مساوية لها ولهذا لا يرى الاساكنة وللمفكر فيه مجال ومما يوضح الجواب عن اشكال الامام ان الحركة الى جهة انما يلزم الحصول فيها لو كانت وحدها فاذا كانت مع حركة اخرى فالحصول في الجهة انما هو بحسب تركيب الحركتين حتى ان كلا من الحركتين او تجردت عن الاخرى كانت متأدية الى الجهة المتوجهة اليها فاذا فرضنا واحدا على خشبة هي مائة ذراع مثلا وهو والخشبة يتحركان بالخلاف تحركا مستويا فاذا كان رأس الخشبة موازيا لنقطة وانتقل الخشبة من تلك الموازاة مثلا ذراعا تحرك الشخص من رأس الخشبة ايضا ذراعا والموازاة باقية كما كانت وهكذا حتى يتحرك الخشبة مائة ذراع والشخص الى آخرها اما لو تحرك الخشبة فقط او كانت حركة الشخص فقط لانحرف الشخص عن الموازاة الى جهة الحركة فلا انتقال هناك للشخص الى جهة بحسب تركيب الحركتين قوله (اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل) لتقرير هذا

الذي هو معلوله ايضا حاصل معه اقول فيه بحث لان تخلف الوصول عن الاتصال انبرهان غير جائز كما ان تخلف الوصول غير الاتصال غير جائز فاذا كان الاصول غير موجود في طرف زمان المفارقة فكيف يوجب الاتصال في هذا الآن مع لميل الثاني (قال المحاكات لكن انعدام الشئ كما جاز

ان يكون بطريقتين (الضد) ٤٠٣ \* اقول هذا توجه على كلام الشارح حيث علم ظاهره او قال

مطلقا لان الامر الموجود لما لم يرد عليه امر بعده فانه لا يزول ولو خص بما نحن فيه فالظاهر انه لم يتوجه ( قال المحاكات او وجود مانع ) اقول لا يخفى عليك ان طريقتي الضد مانع عن وجود ضد آخر به فيكون داخلا في وجود المانع فلا تحسن المقابلة فتدبر ( قال المحاكات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم تكن الخ ) اقول **كون عدم الآن** دفعيا لا يثبت به مطلوب الامام اذ الدفعي بمعنى ما لا يكون تدريجيا بالمعنى المذكور وهو ان يكون هوية اتصالية منطبقة على الزمان وذلك اعم من ان يكون وقوعه في مجموع الزمان دون ظرفه او يكون وقوعه في ظرفه ايضا ثم ابطال الشق الاول بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يمكن الاول حصول لم يكن حاصل فيه كما ذكره الشيخ بل اول حصول كان عدم الآن متصفا فيه بانه صل وهذا احتمال آخر لم يذكره الشيخ وتعرض له الامام واثبت مطلوبة منه لانه اذا تحقق **كان عدم الآن** حاصلا فيه يلزم تنالي الاثنين بالضرورة والا لو توسط زمان بين الاثنين **كان ذلك الزمان**

البرهان طريقان احدهما طريق المعية وتحريره على محذاه ما في الكتاب ان الحاوي لو كان علة للمحوى لكان حال المحوى مع الحاوي الامكان لان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها فلا يكون وجوب المعلول مع العلة بل الذي يكون معه هو امكانه اكن وجود المحوى مع عدم الخلاء فلما كان وجود المحوى غير واجب مع وجود الحاوي فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي او غير واجب فان كان واجبا مع وجوب الحاوي كان المحوى واجبا مع وجوب الحاوي وقد ثبت امكانه هذا خلف وان كان غير واجب مع وجوب الحاوي فهو ممكن في نفسه وانه محال وليس هذا الطريق الا قيا سا استثنائيا هكذا لو كان الحاوي سلة للمحوى كان المحوى معدم ممكنا وانتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان وجوب العلة بعد وجوب العلة فخاله معه لا مكان لا محالة واما بخلاف الثاني فلان عدم الخلاء مع وجود المحوى على ذلك التدبير ولو كان المحوى ممكنا مع الحاوي كان عدم الخلاء ايضا ممكنا وهو محال والشارح لم يشرح المتن الا بهذا الطريق وبناءه على ثلاث مقدمات احدها ان الجسم لا يكون علة موجودة الابد كونه مشخصا لانه ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد ولو اطاق هذه المقدمة غير مقيدة بالجسم كان اولي اعدم اختصاص الحكم بالجسم فان كل شيء يفرض يمتنع ان يكون علة موجودة الابد تشخيصا سواء كان جسما او غيره وثانيها ان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها ضرورة ان العلة فيجب اولها ثم وجب فيجب المعلول فقد وجب العلة ولم يجب المعلول بعد وكل ما لم يجب ويكون من شأنه الوجوب فهو ممكن فيكون حال المعلول مع العلة الامكان وثالثها ان الشئيين اذا كان بينهما معية تلازمة لا يتخالفان في الوجود والامكان لانه لو وجب احدهما وامكن الآخر امكن انفكاكهما فلا تلازم بينهما وتركيب الدليل بعد هذا ظاهر لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب ومعلوله فانها يتخالفان بالوجوب والامكان مع تلازمهما لا يقال ليس مقدمة البرهان عدم اختلاف المتلازمين في الوجود مطلقا بل المقدمة عدم اختلافهما في الوجوب مع ثالث فانه لو وجب احدهما مع ثالث ولم يجب الآخر معه امكن انفكاك احدهما عن الآخر بالضرورة فلا تلازم بينهما

خاليا عن وجود الآن وعدمه هذا خلف هذا هو كلام الامام وعلى هذا لا يرد عليه ما اوردته

من عدم الحاجة الى قوله فان كل حاصل وكذا ما ذكره بقوله على ٤٠٤ انه ليس يلزم الخ (قال المحاكات

وعلى هذا لا نقض لانا نقول الدلالة مشتركة فكما لا يجوز ان يختلف حال  
المتلازمين مع ثالث في الوجوب والامكان كذلك لا يجوز ان يختلف حالهما  
في انفسهما ضرورة انه لو وجب احدهما ولم يجب الآخر مع وجوبه امكن  
انفكاك احدهما عن الآخر فالمراد ليس الاوجوب عدم الاختلاف مطلقا  
سواء كان مع الثالث او في حد انفسهما فيشهد بذلك اطلاق الشرح  
ويمكن ان يجاب عن النقض بان المراد بالوجوب ما هو اعم من الوجوب  
بالذات او بالغير والمراد بالامكان صرف الامكان ما لم يخرج الى الوجود  
والوجوب ومن الظاهر ان شيئين اذا كانا متلازمين وكل واحد منهما  
اذا وجب وجب الآخر مطلقا فانه لو بقي على صرافة الامكان لتحقيق  
الانفكاك بينهما قطعاً وهذا هو المستعمل في البرهان فان عدم الحلاء  
لما كان مع وجود المحوى معية تلازمة وكان عدم الحلاء واجبا مع  
وجوب الحاوى يلزم ان يكون وجود المحوى ايضا واجبا مع وجوبه لكنه  
باق على صرافة الامكان فان قلت لما وجب ان يختلف المتلازمان  
في الوجوب مطلقا وجب ان لا يتخالفا في الوجوب بالذات ايضا فانه  
لو وجب احدهما بالذات والآخر واجب بالغير لا يمكن ارتفاعه  
وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشئيين اذا لم يكن  
ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا  
تلازم بينهما كما اذا تحقق الانفكاك فنقول اذا كان ارتفاع الآخر نظراً  
الى ذاته انما يقتضى جواز الانفكاك لو امكن ارتفاعه نظراً الى الاول  
وليس كذلك فان وجوب المعلول يرتب على وجوب العلة وعندى ان هذه  
المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى  
لتقدم بالوجوب عليه فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد  
لكن المحوى هو الذى يملأ مفرع الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى  
لم يجب ملاً مفرع الحاوى واذا لم يجب ملاً مفرع الحاوى لم يجب عدم  
الحلاء بالضرورة وسببين الشيخ لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات  
في جواب السؤال الاول من غير احتياج الى تلك المقدمة واما قوله ههنا  
وجود المحوى وعدم الحلاء معا فالمراد لمعية في الوجوب وعدمه لافي  
الوجود والعدم كما تخيله الشارحون وليس المراد الان وجود المحوى  
اذا لم يجب لم يجب عدم الحلاء وبينه بان عدم الحلاء متى وجب وجب وجود

والتمثيل باللا وصول بنا في ما تقدم)  
اقول وذلك لانه اذا كان اللا وصول  
كالحركة زمانيا لا يحدث في طرف  
الزمان كان الاتصال كذلك لا محالة  
لان زوال الوصول لا ينفك عن زوال  
الاتصال كما ان الانعدام لا ينفك  
عن الاعداد اقول فيه نظر لان مراد  
الشيخ والشارح في هذا البحث باللا  
اتصال وزوال الاتصال ليس ازالة  
الوصول بل بمعنى عدم الميل الموصل  
فذكر الملزوم وريد اللازم وقد اشار  
اليه الشارح حيث قال واعلم بذكر  
الحرك الثاني اعني الوارد المتحد  
لان الحجة تنشئ من غير ذلك فان  
الميلين المختلفين ليسا بممتنعين الاجتماع  
لغايبهما بل لان كل واحد منهما  
يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود  
الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه  
اكتفى بذكر عدمه المغنى عن ذكر وجود  
الميل الثاني فصرح بان مناط الحجة  
على ما قرره الشيخ على وجود الميل  
الاول وعدمه ومن العلوم ان في كلام  
الشيخ لم يذكر عدم الميل الاول  
صريحاً بل انما ذكر زوال الاتصال  
اللزوم لزوال الميل الموصل فاوى  
ايماء لطبقا الى ان المراد من زوال  
الاتصال في عبارة الشيخ زوال الميل  
الموصل وعدمه ثم لما كان عدم الميل  
الاول انما كان يحدث الميل الثاني وهو  
آنى لان الميل ليس مما لا يوجد في طرف

الزمان كالحركة واللا وصول فيكون عدم الميل الاول آنبالان أن حدوث الميل الثاني ﴿ المحوى ﴾

ينعدم الميل الاول وحينئذ لا بد من الاتيين من زمان هو زمان السكون اذ لا يتصور الحركة بدون الميل اضلا  
ويشبه ان يكون المراد بزوال الايصال هو وجود الميل الثاني فلا حاجة الى توسط عدم الميل الاول وصار  
حاصل الدليل ان الميل ٤٠٥ \* الموصل من حيث انه موصل موجود ان الوصول الذي لاشك في انه

آتي لانه يحصل بعد انقطاع الحركة  
والميل المقدم له موجود في آن آخر ولا  
يتنالى الآتات فلا بد من زمان هو زمان  
السكون لا محالة فان قلت لعل وجود  
الميل الثاني او عدم الميل الاول كعدم  
الآن والتوسط بين المبدأ والمنتهى مما  
لم يتصور وجوده في طرف الزمان فان  
ذلك لم يستدل عليه الشيخ ولا الشارح  
بل انما ذكر الشارح ذلك على انه مقدمة  
مسلمة قلت الميل الثاني لو لم يكن  
حالا في طرف زمان المفارقة فكيف  
يحصل منه المفارقة وحركة الوجود  
او الانعطاف والحاصل اننا نعلم  
بالضرورة انه متى لم يحدث الميل  
في طرف زمان لم يصح ذلك الزمان  
زمان الحركة المنطبقة عليه وهذا  
هو الاعتراض الثالث من الامام الذي  
نقله الشارح آخر الفصل لكن  
لا بتوجيه الشارح بل توجيه صاحب  
المحاكمات ثم لما كان الامر على ما فهمه  
صاحب المحاكمات من ان الايصال  
يعنى زوال الوصول وكان في قوة  
الاوصول لزم الثاني بين كلامي الشيخ  
ايضا حيث ظهر من اعتراضه على  
الحجة المشهورة بان الاوصول والمفارقة  
زمانان كالحركة وفي تقريره صحيح  
بكون الايصال آتيا وكذا فيما سيجي  
حيث قال انما يجب ان يقال صار غير  
موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون  
صار مفارقا الى آخر ما قال هناك (قال

المحوى فان وجوب عدم الخلاء اذا استلزم وجوب المحوى كان عدم  
وجوب المحوى مستلزما لعدم وجوب عدم الخلاء بحكم عكس التقيض  
لا يقال لو صحت الدلالة يلزم ان لا يكون للحاوى وجوب ووجود لانه  
لو كان للحاوى وجوب ووجود فلا يتخلو اما ان يكون معه وجوب المحوى  
او امكانه وايضا كان يلزم مع وجوب الحاوى امكان المحوى اما على  
تقدير الامكان فظاهر واما على تقدير الوجوب فلانه لا يكون واجبا بذاته  
بل واجبا لغيره والوجوب بالغير مستلزم الامكان ومعية الملزوم مستلزم  
لمعية اللازم فيكون مع وجوب الحاوى ووجوده امكان المحوى فلا يجب  
وجوده ماعلاؤه فلزم امكان الخلاء لاننا نقول لان لم استلزم معية الملزوم  
لمعية اللازم وانما يكون كذلك لو لم يكن اللازم مقدما على الملزوم لكن  
الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على المعول لا يجب ان يكون معه  
وهو ظاهر الطريق الثاني في تقرير البرهان طريق التقدم والآخر وهو  
ان يقال لو كان الحاوى صفة للمحوى لزم ان يكون عدم الخلاء ممكنا  
والثاني باطل بيان الملازمة ان الحاوى يكون متقدما بالذات على المحوى  
الذي مع عدم الخلاء والمتقدم على الشيء متقدم على المعول فيكون  
عدم الخلاء متأخرا عن الحاوى والمتأخر عن الشيء موقوف على ذلك  
الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا وانه  
محال وهذا الطريق غير مطابق لما في المتن فخلوه عن معية امكان المحوى  
والحاوى واحتياجه الى ان مامع المتأخر متأخر قوله (واعلم ان قولنا  
الخلاء متمتع لذاته) يريد تحقيق التلازم بين وجود المحوى وعدم الخلاء  
فاولا بتحقيق معنى المتمتع لذاته وذلك في هذا البيان واقع  
بطريق التمثيل اولانه مقصود بتصور المتمتع لذاته قصدا او ايسا والا  
فليس له اختصاص بالخلاء بل كل متمتع لذاته كذلك فليس معنى المتمتع  
لذاته ذاتا يقتضى العدم بل معناه شيء يتصوره العقل ويجزم بعدمه  
بحسب تصوره من غير نظر الى الغير وان جاز توقف حكمه بالعدم على وسط  
واليه اشار بايراد صيغة الحصر حيث قال ان تصوره هو المقتضى لامتناع  
وجوده احترازا عن المتمتع بالغير فان العقل لا يحكم بعدمه بمجرد صورته  
العقلية بل بالنظر الى الغير وبهذا التحقيق يضمحل ما عسى ينتج في الوهم  
من ان اثبات البرهان عدم الخلاء واما امتناعه لذاته فلا فان الذي دل

المحاكمات الا ان يستدعى حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه اشارة الى ما فكر من منع استثناء حدود  
المسافة الحركة هذا وانت خبير بضعفه مما سيجي ايضا) اقول وايضا نقول لا يتخلو اما ان يستدعى حدود المسافة  
حدود الحركة او لا فعلى الاول لا يرد المنع وهو ظاهر وعلى الثاني تكون حركة واحدة مستقيمة اما وحدتها

فظاهر واما استقامتها فلان المراد بالحركة المستقيمة في عرفهم مطابق الحركة الابدية لاما وقع على خط مستقيم  
نعم يمكن ان يقال كون الحركة المستقيمة بهذا المعنى غير متناهية لا تستلزم لانتهى المسافة حتى يلزم بطلانها  
جواز ان يكون الحافظ للزمان حركة دورية كحركة الساعة ٤٠٦ الجواله وانت تعلم انه يحتاج

في هذا الاراد الى كون الحركة واقعة على سطح مربع او مثلث بل لو وقع على سطح مستدير كان اظهر فلم ان مبنى كلامه على العقلة من هذا الاراد بل بنوه على التزام تحقق زاوية الانعطاف مع كون الحركة حركة واحدة متصلة وهذا بعيد عن الصواب على ما عرفت (قال المحاكات اما في المدة فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية) اقول تفصيله ان قلة المسافة في الاصغر يوجب ان يكون حركته اسرع من حركة الاعظم وسرعة الحركة قد يكون بقصر الزمان وقد يكون بطول المسافة كما في الحركة المستقيمة بوقد يكون بازدياد عدد الدورات كما في الحركة الوضعية ففيه نحن فبه ان كان التفاوت في السرعة من جهة قصر الزمان فيلزم انقطاع الحركة السريعة وان كان باعتبار طول المسافة فيلزم انقطاع الحركة البطيئة ضرورة ان انقطاع الزمان او المسافة ملزوم لانقطاع الحركة وان كان باعتبار ازدياد عدد الدورات فينقطع ايضا الحركة البطيئة لانقطاع عدد دوراتها واقول فيه نظر بعد وهو ان ازدياد عدد الدورات انما يستلزم انقطاع الاقل دورة اذا كان الاختلاف واقعا في الجانب الغير المتناهي ولم لا يجوز ان يكون

على عدمه هو انه لو وجد الخلاء لكان كما فيكون ذامادة فلم يكن خلاء فوجوده يستلزم عدمه وما يكون كذلك يكون ممتما لذاته لاننا لما نظرنا الى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم عنه محال والمتع بالغير وان جاز استلزامه للمحال الا ان استلزامه للمحال انما يكون بالنظر الى ذلك الغير لا بالنظر الى ذاته وهذا كشرية الباري فان دلائل الوحدة كادل على عدمه دل ايضا على امتناعه لذاته فان وجود الشريك يستلزم للمحال بالنظر الى ذاته فقد ظهر ان معنى قولنا الخلاء متمتع لذاته ان ما يتصوره العقل من الخلاء يحكم عليه العقل بانه متمتع الوجود في الخارج بالنظر الى ذلك المتصور لا بالنظر الى الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا ووجودا يقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه الابد اعتبار وجوده اوعدمه اذا تقرر ذلك فنقول شيء يتصوره العقل ويسميه بالخلاء فعدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصور بخلاف عدم الانسان مثلا فانه نفي الوجود في الخارج فهما عدمان خارجيان الا ان عدم الخلاء عدم في الخارج لموجود عقلي وعدم الانسان عدم في الخارج لموجود خارجي فتنفي وجود المحوى من حيث انه ملاء يلزمه نفي ذلك المتصور قطعا ومتى انتفى ذلك المتصور يلزم وجود المحوى من حيث انه ملاء فوجود المحوى وعدم الخلاء متلازمان في نفس الامر وليس المراد من قوله في المتلازمين ان يتصور التلازم في العقل اذ لا تلازم بحسب العقل على ما لا يخفى وعلى تقدير التلازم العقلي فهو ليس مقدمة البرهان فار المقدمة هي كونهما متلازمين في الوجود بحسب الامر نفسه بل المراد المسألة في عدم التحقق على ما هو الشايع في عرف الخطاب وفي التقييد بقوله من حيث هو ملاء فانه تان الاولى ان هذا التلازم لابد فيه من اعتبار المحوى فان المحوى لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء بل من حيث انه متحد بالمحوى فان الخلاء هو المكان الخالي كما ان الملاء هو المكان المملو فيجب اعتبار السطح المحوى ثم تصوره تارة خلاء وتارة ملاء واما نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلاء ولا الملاء فان المحوى جسم ولا خلاء ولا ملاء اذ لا مكان له فاستلزام المحوى نفي الخلاء ليس الا من حيث انه ملاء المكان هذا ما سمعناه واشعره كلامه وفيد نظر لان

التفاوت والاختلاف دفع في ثناء الحركة بان يكون بازاء دورة واحدة والبطيئة دورات متعددة . عدم من السريعة كما في حركة الفلك الثامن والتاسع ضرورة ان الدورات الاولى انقص من الثانية بكثير انه لا يلزم الانقطاع لان بازاء كل دورة من الثامن دورات كثيرة من التاسع (قال المحاكات ان يقال لو كان المراد ان الغير

المتناهي يزيد وينقص في الخارج الخ ) اقول يظهر من هذا الكلام الذي ذكره في توجيه كلام الشيخ ان ازدياد الغير المتناهي على الغير المتناهي في الخارج محال مطلقا سواء كان التفاوت في الجانب الغير المتناهي اوفى الجانب المتناهي اما الاول فظاهر ﴿ ٤٠٧ ﴾ واما الثاني فلانا اذا اطعنا الجانب المتناهي من احدهما على الجانب

المتناهي من الاخر يلزم ظهور التفاوت في الجانب الغير المتناهي واما ان لم يكن ذلك الازدياد في الخارج فان كان التفاوت في الجانب الغير المتناهي فيكون باطلا بالضرورة والا فلا يلزم بطلانه اقول فيه بحث لان بطلان الاول انما يكون بالانطباق والانطباق الوهمي او كان كما في اني ظهور الخلف في الاول فيكون في الثاني بان يطبق الطرف المنتهي من احدهما على الطرف المنتهي من الاخر كما في صورة كون الازد ياد في الخارج هذا ويمكن ان يقال في الاول بكون الانطباق متحققا بحسب الوجود في نفس الامر فانهما يوجدان متطابقين ههنا بدون عمل هذا بخلاف الثاني فقد مر فيه وههنا كلام آخر وهو ان الحركة والزمان المتدين غير موحودين في الخارج انما وجودهما في الخيال والبرهان كدال على امتناع وجود الامتداد الغير المنتهي في الخارج يدل على امتناع وجوده في الخيال ايضا فليس له حركة غير متناهية ولا زمان غير متناه يظهر بالتطبيق انتهاؤه تأمل في هذا المقام فقد نفي بعد حجابي زوايا ( قال الحكيمات فهو من باب ابهام العكس ولم لا يجوز ان يكون في كرة الارض قوة يتحرك بالارادة ) قول بل بناؤه على ما نقرر ان العناصر يوجد فيها ميل مستقيم ويمتنع اجتماع الميل المستقيم

عدم الخلاء وهو عدم المكان الخالي اما لعدم المكان اول وجود لملاء فاستلزام المحوى لعدم الخلاء لا ينحصر في حيثة الملاء فانه لا خلاء مع المحوى على تقدير عدم السطح الحاوي ايضا الثانية اندفاع سؤال وهو ان الخلاء عدم المحوى فعدمه عدم العدم فيكون ثبوته عدم الخلاء هو نفس المحوى فالقول بان المحوى مع عدم الخلاء بمنزلة القول بان الشيء مع نفسه وجوابه انا لانسلم ان الخلاء هو عدم المحوى بل عدم الخلاء انما يعرض للمحوى من حيث انه ملاء وكونه ملاء وصف للمحوى باعتبار مكانه وكان قوله ولتقارن المغاير للمحوى هو نقي ما يتصور منه اى من الخلاء تنبيه على هذا فانه ربما ظن ان عدم الخلاء عين وجود المحوى لشدة تقارب معنيهما قوله ( واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يشكك به ) هذا الشك اما نقض على المقدمة الشدّة بان يقال وجود المحوى مع عدم الخلاء معية تلازمية وهما لا يتحدان في الوجود لان عدم الخلاء واجب بالذات ووجود المحوى واجب بالغير او معارضة في المقدمة القائلة باللازم ويقال وجود المحوى ليس مع عدم الخلاء معية تلازمية لانه لو تلازما لزم اتحادهما في الوجود وليس كذلك اوفى المقدمة الحاكمة بامتناع الخلاء فان وجوب عدم الخلاء بالذات مع وجوب المحوى بالغير مما لا يجتمعان والثاني ثابت ببيان المافاة انهما معا معية تلازمية ومتلازمان يجب ان يتحدا في الوجود وهذا التقرير اطلق على ما في الشرح واجاب بان المعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوى انما هي على تقدير علية الحاوي والمحوى على هذا لتقدير ليس بواجب بالغير بل متمتع وانما كان التلازم بينهما على التقدير لانه اذا كان الحاوي علة للمحوى كان مقدما على المحوى محدد لما كان فتي عدم الخلاء يلزم وجود المحوى ومتى وجد المحوى يلزم عدم الخلاء قطعا اما اذا لم يكن الحاوي علة لعدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوى لجواز كون الحاوي والمحوى معدومين فيكون الخلاء ايضا معدوما لان الخلاء لا يفرض لعدم المحوى مطلقا بل انما يفرض لعدم المحوى من حيث انه محوى وملاء بان يفرض محيط لاحشوله لا يفرض فيه الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء وكذلك وجود المحوى لا يستلزم عدم الخلاء الا من حيث انه يتحدد بسطح الحاوي كما سبق بيانه فيه بقوله لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوى الى آخره

والميل المستدير اذا كان كل منهما طباعيا وقدمى ذلك والاجسام متحصرة في الفلكي والهمصري فاذا لم يكن المتحرك بالحركة الدورية جسما عنصريا فلا بد ان يكون جسما سماويا ( قال المتحركات وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لا يحفظ الزمان فبينهما تناقض ) اقول لا يخفى ان ما مرهوان الحركات المتعددة بالفعل لا يحفظ الزمان والمراد بالحركات

ههنا ما يكون تعددها بحسب الفرض كاجزاء الجسم المتصل فلا تناقض اصلا ( قال المحاكات وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان تستمد القوة لتلك الانفعالات الخ ) اقول هذا الجواب على تقرير صحتك مشترك بين الدليل وبين صورة النقض لانه اذا لم من اتساق الجزء والكل في الماهية متشابهة ﴿ ٤٠٨ ﴾ له في التاثير عند انفصاله

من الكل بناء على ان اشتراك الملزومات يقتضي اشتراك اللوازم كذلك لزم التشابه في التاثير والانفعال وان قيل لعل اتصاله بالكل شرط للاتصال كذلك نقول الاتصال شرط للتاثير والا فالفارق وكذا الكلام في كونها آلة وواسطة ( قال المحاكات كما ان الطبيعة المنصرية محركة ومحركة بالعرض ) اقول وكذا النفوس الارضية والنباتية والحيوانية ( قال المحاكات ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالنفس ) اقول في هذا الجواب نظرونا مل لانهم صرحوا بان صدور بعض الافعال من النفس لا يتوقف على المادة وجعلوا كثيرا من الكرامات والمعجزات من هذا القبيل وفي الحديث ان اصابة العين حق ونسبوا هذا التاثير الى النفس بدون مدخلة البدن ولهذا قال بعضهم العقل لا يتوقف شئ من افعاله على المادة والنفس ما يتوقف افعاله على المادة في الجملة بمعنى الايجاب واما قوله العقل قد يتوقف فعلة على وجود المادة بل وعلى استعدادها فجوابه انه فرق بين ما يكون المادة محلا لتاثير العقل كما في هذه الصورة وبين ما يكون آلة لفعلة كانهوه وايضا لا شك ان للنفوس المكملة تاثيرات بعد المفارقة عن البدن ولهذا يحصل للزائر منهم

على المقدمتين اما على المقدمة الاولى وهي ان التلازم على تقدير العلية فنطوق هذا الكلام واما على المقدمة الثانية وهي ان لا يلزم على تقدير عدم العلية ففهوم الحصر في قوله هو الذي جعل الخ ومعنى الكلام ان الحاوي الذي فرض علة للمحوى هو الذي جعل المحوى بحيث يكون معه عدم الخلاء لما ذكر من ان معنى عدم الخلاء عدم المتصور من الخلاء ومتصور الخلاء لا يمكن الا بحسب اعتبار الحاوي فلم يكن للحاوي تحقق لم يكن لعدم الخلاء مع المحوى اعتبار ثم قال ولذلك حكم بامتناع افادته للمحوى اي لا كان عدم الخلاء مع وجود المحوى على تقدير علية الحاوي امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوى لان المحوى حينئذ يكون ممكنا مع الحاوي فيلزم امكان الخلاء وعند هذا تم الجواب لان الجواب انما يتم بثلاث مقدمات المقدمتان المبينة عليهما والمقدمة الثالثة ان المحوى على ذلك التقدير ممتنع وقد نبه عليها بقوله ولذلك حكم بامتناع افادته لانه متى امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوى امتنع وجود المحوى مع كونه معلولا للحاوي ثم صرح بهذا في قوله والحاصل وانما وجهناه كذلك لانه لو جرى على ظاهره لكان قوله ولذلك حكم مع قواه والحاصل لاحاصل له لانه يكفي في الجواب ان يقال الغير الذي يفيد وجود المحوى هو الذي يفيد معية عدم مع الخلاء والمحوى انما يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للمحوى وتوجيهه هذا الجواب انما يظهر بالاستفسار فيقال اما ان يراد بالعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوى المعية في نفس الامر او على تقدير علية الحاوي والاول ممنوع والثاني مسلم لكن المحوى على هذا التقدير ممتنع ولا ريب في ان الاقتصار على هذا المنع كاف في الجواب الا انه حقق المقام ببيان كون المعية التلازمية انما هي على التقدير وفيه نظر من وجهين الاول ان ما ذكره في ذلك البيان لا يدل على ان لوجود الحاوي مدخله في استلزام وجود المحوى لعدم الخلاء بل على ان تصور عدم الخلاء يتوقف على تصور السطح الحاوي ولا يلزم منه الا ان التصديق باستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء يتوقف على تصور سطح الحاوي والمطلوب الاول فاهو اللازم من بيانه شئير مطلوب والاولى ان يقال التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزامين استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى واستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء وهذا

ما لم يحصل بغيرهم اقول ويمكن دفع النظر الاول والثاني بما تقرر عند المشائين من ان النفس انما تحدث بحدوث البدن وبما ثبت عندهم من ان النفس ماهية نوعية وان الماهية النوعية لا تتكرر الا بتكرار المادة على ما مر مرارا لكن اثبات هذين الاصلين مشكل فتأمل ( قال المحاكات المنشور شكل مجسم تخطيطه ثلاثة سطوح الخ ) اقول

الصواب ان مرادهم بالتصور ههنا غير هذا المعنى وهو الكرة التي قطع طرفاها المتقابلين فان هذا المعنى هو المتناسبة للخلق والدقوق فأمل (قال المحاكيات فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل في مكانه كما ينتقل ٤٠٩) اقول هذا الكلام حق بناء على ان يراد بالابن

النسبة الى ما هو المكان بمعنى السطح او بمعنى البعد الموجود او الموهوم لكن حيثئذ يتوجه اشكال يانه انهم صرحوا بان التحرك بالعرض ليس له حركة اخرى حقيقة غير الحركة العارضة للتحرك بالذات بل ليس ههنا سوى حركة واحدة قائمة بالسفينة مثلا وانما نسب الى الجالس بواسطة العلاقة التي بينهما مجازا وعلى ما حققه يكون ههنا حركتان احديهما ناشئة عن ذات المتحرك وهي حركة السفينة ويسمى بالحركة بالذات وثانيهما غير ناشئة عن ذات المتحرك بل عن ذات ما يجاوزه ويسمى بالحركة بالعرض وكلتا هما قائمتان بالنسبة اليه حقيقة ويكون بالذات وبالعرض بمعنى نفي الواسطة في الثبوت واثباتها فيه دون العرض وعلى ما هو المشهور لا يبعد ان يقال ان القوم حيث حكوا بان ههنا حركة واحدة عارضة للسفينة حقيقة ينسب الى جالسها بالعرض ارادوا بالحركة الانتقال الاسمي مكانه اى ما يعتمد عليه المتمكن مسامحة لظهوره وعدم الاختلاف فيه ثم بعد تحقيق المكان والحركة الابدية يظهر حقيقة الحال وله نظائر كثيرة في كلامهم وقول صاحب المحاكيات ان الجالس ينتقل عن مكان اراد به المكان المصطلح فلا منافاة فان قيل

الاستلزام وان لم يتوقف على ذلك التقدير الا ان استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى يتوقف عليه كإثباته فيكون التلازم متوقفا على التقدير الثاني ان التلازم بينهما يتحقق على تقدير تحقق الحاوى سواء كان علة اولا فالسؤال اذا خصص بحال عدم العلية لم يندفع بما ذكره لتحقيق المعية حيثئذ في نفس الامر واختلافهما في الوجوب فاق قلت اذا كانا معا على تقدير تحقق الحاوى والمحوى ممكن امكن عدم الخلاء فنقول امكان عدم الخلاء انما يلزم لو كان امكان المحوى مع وجوب الحاوى وليس كذلك بل امكانه مع امكانه ووجوبه مع وجوبه والصواب في الجواب ان اتحاد التلازمين انما يجب في مطلق الوجوب لافى الوجوب بالذات وقد سلف بيانه واعلم ان الاشكال القوي ههنا ان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل لمحوى معين والمحوى المميز وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوى المميز فلا يتحقق التلازم على ذلك التقدير ايضا ولوقيل وجب الحاوى ولم يجب المحوى وهو الملاء فلم يجب الملاء فامكن الخلاء فنقول المحوى ملاء مخصوص ولا يلزم من عدم وجوب الملاء الخصوص عدم وجوب الخلاء قوله (وانما اورد تأليها كليا) وهو قوله لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان فهذا كلى والتالى بالحقيقة ان حال المحوى مع الحاوى الامكان وهو جزئى وانما ذكر التالى كليا تمهيدا للجزئى وبيان له ضرورة انه اذا ثبت الكلى ثبت الجزئى كقولنا كل انسان حيوان فزيد حيوان فان قلت يجب ان يكون مراده بالمعلول المحوى وبالعلة الحاوى لا كلى المعلول والعلة والام ينظم الكلام فانه اذا قال لو كان الحاوى علة للمحوى كان حال كل معلول مع علته الامكان كان كلاما غير منتظم وعلى تقدير انتظامه لم يكن مقدمة لزومية والانفاقية لا دخل لها في القياس الاستثنائى فنقول الشارح ايضا يقول المراد ذلك الا انه عبر عنه بالعبرة الكلية تمهيدا للجزئى وكأنه قال لو كان الحاوى علة للمحوى كان حال المحوى مع الحاوى الامكان لان المحوى معلول بحيثئذ وحال المعلول مع العلة الامكان فيكون حال المحوى مع الحاوى الامكان وقوله استثناء للتالى اى مستلزم الاستثناء فلما كان المقصود من اراد التالى الكلى الجزئى ذكر الاستثناء جزئيا الا انه محمول على تخصيصه قوله فلا نسلم وفيه اشارة

لا يكتفى للحركة الابدية ٥٢ تبدل المكان فقط بل لابد ان يكون ذلك التبدل صادرا من ذلك المتحرك حتى لا ينتقض بالطريق الواقف في ارجح المسألة قلت تحقيق ماهية الحركة يقتضى ان يكون شئ ما بحيث اذا فرض كل آن في اثنياء تغير حاله كان له فرد من مقولة لا تكون له قبل ولا بعد كان مقركا في تلك المقولة

واما كون ذلك بطله او بطل خبره فلا يقتضي ماهية الحركة فتأمل (قال المحسبات ولا ارادة في الحجة الخ) اقول فيه بحث لان كون الحركة بالذات لا يقتضي ان يكون مبدأ الحركة قائما بذلك المتحرك الا ترى ان الراي اذا رمى صدهما لم يكن الارادة قائمة بالسهم مع ان السهم كان متحركا ﴿ ٤١٠ ﴾ بالذات لا بالعرض فالصواب

ان يقال لا بد في المتحرك بالذات من ان يكون الميل قائما به حقيقة وفي الحجة المذكورة لم يكن الميل الى موضع ارادة الحامل موجودا فيه لو جود الميل فيه الى السفلى على ما تحته الحامل وقد تقرر امتناع اجتماع المختلفين (قال المحسبات ولهذا لا يرى الا ساكنه) اقول فيه اشارة الى ان السكون في قول الشارح اوسكونا ان لم يكن فصلا ليس هو الحقيق بل السكون المقابل للحركة الاضافية هي السكون المحسوس لان الحس انما احس بالحركة والسكون من جهة الاحساس يتجاوز عن معين وعدم تجاوزه عنه واما تجاوزه عن مكانه الحقيق وهو السطح الباطن فغير محسوس فيما نحن فيه ولو حمل السكون على السكون الحقيق لاشكل الامر في اقامة الكواكب المهيضة ووقوفها حيث نرم السكون حقيقة في الافلاك وربما يجاب عن الاشكال بمنع جواز اجتماع الحركتين المختلفتين والسند باننا اذا فرضنا ان شخصا كان على السفينة على وجه لا يتحرك بحركة السفينة بان كان مصلوبا من موضع مرتفع بحيث يماس سطح سفينة قدميه فلا شك بان ذلك الشخص كان ساكنا بالضرورة مع ان حاله مثل حال ما فرض كونه متحركا على خلاف السفينة حركة متساوية

الى المقدمة الثالثة لان المعية اللازمة بين وجود المحوى وعدم الخلاء يشير الى اتفاقهما في الوجوب على ان تفصيله مصرح به والحاصل ان الشيخ اورد التالي كليا وكفى به عن الجزئي ثم استثنى التالي جزئيا مجملا ثم سرح بالتالي جزئيا ثم اورد تفصيل استثنائه قوله (واقول الاقتصار على ما قرره) لم يقرر الشيخ في اول الكلام الا ان حال المaul مع علية الامكان وهذا القدر من غير اعتبار كون العلة الحاوي لا بقيد المعية بين المaul وعدم الخلاء فانه ما لم يفرض سطح مما لم يفرض الخلاء ولا عدمه فلا يستلزم المaul في الخلاء وبالعكس وكيف ولو افاد امكان المaul مع العلة مقارنة المaul لعدم الخلاء لا تمتع استناد كل جسم الى علة لانه لما كان كل جسم معلول مع عدم الخلاء وحاله مع علية الامكان فيلزم امكان الخلاء لان امكان احد المتلازمين يستلزم امكان الآخر والواجب ان يقيد العلة بكونه حاويا بمحدد المكان المaul فلئن قلت اما ان يكون المراد بقوله حال المaul مع العلة الامكان ان حال المحوى مع الحاوي الامكان او يكون المراد مطلق المaul والعلة فان كان المراد المطلق لم يتحقق للضرورة والاتفاقية لا تقيد في القياس الاستثنائي وان كان المراد المحوى والحوى فاعادة هذا الكلام يكون تكريرا قطعيا فنقول لاشك ان المقصود الاصيل هو المحوى والحوى لكن لما عبر عنهما بالمعارة الكلية وهي العلة والمعلول للغرض المذكور فرمما اوهم ذلك ان مناط المعية اللازمة بين وجود المحوى وعدم الخلاء هو مطلق العلية والمعلولية فصرح بتخصيص العلة تنبيهها على ان مناطها هو كون العلة الحاوي لا مطلق العلية والمعلولية ثم كان سائلا يقول فعلى هذا الشرطية المعبرة في القياس الاستثنائي هي المقيدة للعلية بالحوى لكنه قدم استثناء التالي عليها فيه سوء ترتيب فاجاب بانه ان رام احد نظم الكلام قدم هذه الشرطية على الاستثناء حتى كان الشيخ عقدا الشرطية مطلقة اولاً ثم اوردتها مقيدة معينة ثم ذكر الاستثناء مجملا ثم مفصلا فانتظم الكلام انتظاما حسنا ور عما وقع ذلك التغير من طغيان قلم النسخ قوله (واما اعتراض الفاضل الشارح) قرر الامام الدليل بطريقتين المذكورتين بان الحاوي لو كان علة للمحوى لكان متقدما عليه والتالي باطل لان وجود المحوى مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع الحاوي لا

لحركتها بل هذا الشخص في حركة القلم لا يقصد سوى المدافعة مع السفينة حتى لا يتحرك بحركة في هذه المدافعة حفظ نفسه عن ان يتحرك بحركة السفينة لانه يتحرك بحركة مخالفة والظاهر ان هذا مكابرة ثم صلى الجواب الثاني يندفع اليراد عن القائلين بان المكان هو البعد بالصورة المذكورة ان لا يتبدل

بمذا الشخص مع انه كان متحركا وهو ظاهر دون الاول لانه كان متحركا حركة حقيقية على ما هو المفروض  
فيجب تبدل مكانه حقيقة وليس كذلك فتأمل جسدا بل الحق في جواب هذا اليراد ان يقال حركة للشخص  
على خلاف السفينة انما ٤١١ يسلم على ان يكون حركة في المكان اللغوي اى ما يعتمد عليه الشيء

واما حركته حركة اينية اصطلاحية  
فغير مسلم (قال المحاكات فان عدم  
الخلاء لما كان مع وجود المحوى مية  
تلازمة وكان عدم الخلاء واجبا مع  
وجوب الحاوى يلزم ان يكون وجوده  
المحوى ايضا واجبا مع وجوبه) اقول  
فيه نظر لانه ان اراد بكون وجود  
الحاوى واجبا مع وجوب المحوى  
معية ذاتية فلزومه ممنوع انما يلزم  
ذلك لو وجب في المتلازمين انه اذا  
وجب احدهما في مرتبة وجب الآخر  
في مرتبته وليس كذلك ضرورة ان  
المعلول الاول لا يجب في مرتبة وجوب  
الواجب بل كل معلول بالنسبة الى  
عنه المستقلة كذلك حيث كان بينه  
وبينها تلازم ولم يكن واجبا في مرتبتها  
وان اراد المعية الزمانية فبطلان اللازم  
ممنوع كيف وفي زمان وجوبه  
الحاوى وجب وجود المحوى  
اذا كان الحاوى علة موجبة له كما هو  
المفروض والحاصل ان معنى اللازم  
ما يتبع انفكاكه عن الشيء الملزوم  
بحسب الزمان اى لم يكن زمان ينفك  
فيه اللازم عن الملزوم ولا يقتضى ذلك  
عدم الانفكاك عنه بحسب المرتبة والا  
لم يحقق التلازم بين المعلول وعلة  
فتأمل (قال المحاكات وانما يجب  
ملا مفعرا الحاوى لم يجب عدم الخلاء  
بالضرورة) اقول فيه نظر لان المراد  
من كلمة اذا ان كان هو الزمان كما هو

واجب لذاته لا تأخر عن غيره وما مع المع مع فوجود المحوى مع الحاوى  
فيستحيل ان يتأخر عنه وبان الحاوى لو تقدم على المحوى الذى هو مع عدم  
الخلاء والتقدم على المع متقدم لكان متقدما على عدم الخلاء فيكون  
عدم الخلاء ممكنا ثم اعترض على الطريق الثانى بما نقله الشارح وتوجيه  
اعترضه عليه ظاهر واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بطريق العلية  
ولم يتعرض فيه للقضية القائلة بان ما مع التأخر متأخر ولا يحتاج فيها اليها  
اصلا فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتى اشتغل بحله  
وان هذا الاغفلة عن توجيه الكلام او حرص على تخطئة امام قوله  
(ولكنه لم يعال بذلك الا كونه غير مذهب اليه توهم) لا شك ان  
قوله ولا يمكن عطف على قوله فغير مذهب اليه توهم فكما ان  
هذا يكون معللا بالشرف وجب ان يكون ذلك كذلك قوله (والا  
تقول هب ان علة الجسم الحاوى غير الجسم المحوى) تقره انك تجعل الحاوى  
وعلة المحوى مستنديين الى علة فيكون الحاوى متقدما على المحوى لان ما مع  
المتقدم مقدم وحينئذ يكون مع الحاوى امكان فيلزم امكان الخلاء كما لم  
على تقدير كون الحاوى علة اجاب بان الحاوى اذا كان علة للمحوى  
كان سابقا على المحوى متقدما بوجود السطح فيكون للمحوى معه  
امكان فلا يجب معه ما يعلوه فيمكن الخلاء وهذه هي الطريقة التى اشرنا  
اليها فيما سلف مستغنية عن التعرض للمية بين عدم الخلاء ووجود  
المحوى في ابوت اما اذا لم يكن علة للمحوى وكان مع علة المحوى لم يلزم  
ان يتقدم على المحوى لان تقدم علة المحوى ليس بالزمان حتى يكون  
ما مع متقدما عليه بل بالذات والعلية وما معها وهو الحاوى ليس بعلة  
فلا يلزم تقدمه عليه ونظر الامام في قوله واما التقدم الذاتى فانما يكون  
للعلة لا للماليس بعلة لان التقدم الذاتى ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد  
على الاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فخصره  
التقدم الذاتى في العلية ليس بجيد ثم يمكن ان يقال هب ان ما مع العلة لا يجب  
ان يكون متقدما بالعلية ولكن لم لا يجوز ان يكون متقدما بالطبع فاذا كان  
الحاوى متقدما بالطبع على المحوى عاد الازام ورده الشارح بان المراد  
بالقدم الذاتى هو التقدم بالعلية لان كون الحاوى متقدما على المحوى  
بالطبع غير متصور وفيه نظر لان المحوى انما لا يستلزم الحاوى لولم يكن

الظاهر منها فلم يكن قوله فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بمد انما المراد منه بعدية وجوب  
وجود المحوى عن وجوب وجود الحاوى بعدية بالذات لا بالزمان لان تقدم العلة على المعلول انما هو بالذات  
فلا منافاة بين تقدم عدم الخلاء على وجوب وجود المحوى بالذات وكونه مع بالزمان والحاصل ان عدم وجوب

المحوى انما يلزم بحسب المرتبة لافي الزمان وهو محتسب المرتبة لا يستلزم عدم الخلاء بل انما يستلزمه بحسب الزمان وان كان المراد منه المرتبة فالتع ظاهر ( قال المحاكات لانا نقول لانسلم استلزام مصبة الملزوم لمصبة اللازم ) اقول اذا كان مصبة الملزوم لا يستلزم مصبة اللازم على ٤١٣ ما اعترف به فعية وجوب

عدم الخلاء مع وجوب الحاوى كيف يستلزم مصبة وجوب المحوى ايضا مع وجوبه على ما قال في التقرير الاول في الجواب من النقص وكذا كيف يتم ما ذكره بقوله اذ يمكن ان يقال الخ والحاصل ان هذا التع كاي دفع السؤال الذى ذكره يهدم بنيان ما ذكره في التقريرين وادعى تمامه وصحته ( قال المحاكات وفيه نظر لان عدم الخلاء وهو عدم المكان الحالى الخ ) اقول الجواب عنه انه حين عدم الحاوى كان انتفاء الخلاء لازماله ووجود الجسم الذى كان محويا لو وجد الحاوى وكان داخلا فيه ليس له مدخل في استلزامه لعدم الخلاء بل مقارنته لعدم الخلاء على سبيل الاتفاق وعدم الخلاء انما يكون لازما لعدم الحاوى فقط حتى لو كان نفي هذا التقدير اى تقدير عدم الحاوى لو كان الجسم المفروض انه محوى معدوما ببقى عدم الخلاء بحاله بل نسبة هذا الجسم المفروض وجب الامور الموجودة حين هذا التقدير الى عدم الخلاء في كون الجميع امورا متحققة مقارنة لامر ضرورى هو عدم الخلاء على السواء ومن المعلوم ان جميع تلك الامور ليست مستلزمة لعدم الخلاء واما عند وجود الحاوى وملائته له لولم يتحقق المحوى يلزم وجود الخلاء فعدم

محتاجا اليه اما لو فرض انه متقدم عليه بالطع كما اذا كان شرطا للمحوى يكون محتاجا اليه مستلزما له وحينئذ يعود السؤال وصدى ان نظير الامام ليس بوارد لانه بالتحقيق ككلام على سند المنع فان جواب الشيخ ليس الا اننا لانسلم ان مامع علة المحوى يجب ان يكون متقدما وانما لم يلزم تقدمه لو كان تقدم العلة على المحوى بالزمان وليس كذلك بل بالذات والتقدم الذاتى لعل المحوى انما هو من جهة العلية فلا يلزم ان يكون ما ليس بعلة متقدما بالذات وان كان مع العلة فالقول بانه لا يجوز ان يتقدم مامع العلة بالطبع قول خارج عن سنن التوجيه قطعاً وهذا السؤال اورد في فصل آخر بعبارة اخرى وهى ان يقال وجوب الحاوى مع وجوب علة المحوى وامكان المحوى مع وجوب علة المحوى فيكون امكان المحوى مع وجوب الحساوى ويلزم المحذور المذكور والجواب ان امكان المحوى انما يكون مع وجوب علية للعلية واما وجوب الحاوى فلما لم يكن علة لم يلزم ان يكون معه امكان المحوى وقوله وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد جواب سؤال لما قال المحوى انما هو ممكن بالقياس الى علته ولا يلزم منه امكان الخلاء وانما يلزم لو كان للحاوى سبق على المحوى فكان سائلا قال وجود المحوى بعد علية وعلية مع وجود الحساوى وما هو بعد مع بعد فيكون وجود المحوى بعد وجود الحاوى فيلزم امكان الخلاء وجوابه ظاهر قوله ( واماك تقول ان الحاوى والمحوى ) تحرره ان الخلاء ليس بمنتهى الوجود فان المحوى والحساوى ممكنان فيكون كونهما في مكانيهما ممكنا فخلو مكانيهما غير واجب وهو المطلوب فيقال لانسلم انه يلزم من امكان عدمهما امكان الخلاء فانهما اذا هدمتا لم يكن خلاء ايضا لانه لا مكان هناك حتى يكون باعتباره خلاء او ملاء فامكان الخلاء غير لازم من امكان عدمهما بل انما يلزم من وجوب الحاوى وامكان المحوى معه قوله ( سواء جعلت العلة صورة الحاوى او نفسه التى يكون مبدءا لصورته او يكون هى صورته اى نفسه التى يكون هى كصورته ) فانك قد سمعت ان الافلاك ارادة جزئية والمريد للجزئيات لا بد ان يتصور والمتصور للجزئيات يكون قابلا لا لنفسه لان الجزئيات منقسمة فيقسم محلها فيكون جسمانيا فوجب ان يكون للافلاك قوة جسمانية يحل فيها صور الجزئيات وينزل منزلة الخيالى فينا لان الافلاك

الخلاء يلزم وجود المحوى من حيث كونه محويا بملأ مقعره فأمل ( قال المحاكات الثانى ) لما ان التلازم يتحقق على تقدير عدم تحقق الحاوى الخ ) اقول يمكن تقرير الدليل بانه على تقدير كون الحساوى علة للمحوى كان امكان المحوى في مرتبة وجود الحساوى ولم يجب وجود المحوى بعد فلم يجب عدم الخلاء

لان وجوب عدم الخلاء في هذه المرتبة لم يتصور بانتفاء الحاوي والمحوى معا على هذا الفرض بل انما هو بوجوب المحوى مع الحاوي فاذ لم يتحقق الوجوب حينئذ للمحوى فلم يجب ايضا عدم الخلاء لان عدم الخلاء انما يتصور على وجهين بانتفاء ﴿ ٢١٣ ﴾ الحاوي والمحوى معا وذلك لا يتصور في المرتبة المذكورة في ما فرضنا هذا

ويتحقق المحوى مع الحاوي فاذا انتفى الاول على ما بينا انتفى الثاني ايضا لان وجوب المحوى ووجوده مفقود في هذه المرتبة وفي هذه المرتبة لم يتحقق عدم الخلاء ولا يكون عدمه واجبا هذا خلف وعلى هذا التقرير يندفع كثير من الشبهة فلا يرد النقض بصورة كون المحوى معلولا لعللة اخرى غير الحاوي اذا مكانه في تلك المرتبة لا يوجب امكان الخلاء على ما قررنا انه يلزم امكان الخلاء اذا كان العللة هي الحاوي فتأمل (قال المحاكات فتقول امكان عدم الخلاء انما يلزم لو كان امكان المحوى مع وجوب الحاوي وليس كذلك) اقول هذا ايضا منه تشبيه ار كان ما اوردنا عليه فتأمل (قال المحاكات والصواب في الجواب اقول قد عرفت ما عليه (قال المحاكات واعلم ان الاشكال على تقريره الخ) اقول يمكن دفع الاشكال ههنا على تقريره حيث قال المراد بالوجوب الوجوب في الجملة اعم من ان يكون بالذات او بالغير وبالامكان عرف الامكان المقارن للعدم بان يقال المراد بالانلازم ههنا مطلق المصاحبة ولا شك ان عدم الخلاء ملزوم مضاعف للمحوى المعين الموجود وان كان يمكن بحسب ذاته ان يتحقق عدم الخلاء لمحوى آخر بدله لكنه غير موجود وهذا ظاهر لكن بهذا التقرير قد علمت انه لم يتم ثم اقول في دفع الاشكال عن التقرير

لما كانت متشابهة لا يبعد ان يكون الفلك كله قابلا لصور الجزئيات فهذه القوة السبارية في كل جسم الفلك وهي النفس المنطبعة اما كصورته النوعية او عين صورته النوعية لان الدليل دل على ان للفلك صورة نوعية مبدأ الآثار المختصة به ودل ايضا على ان له قوة ترسم فيها صور الجزئيات ولم يدل دليل على تغايرهما فجاز ان يكون النفس المنطبعة عين الصورة النوعية بل كالصورة وان يكون عينها واما نفسه التي يكون مبدأ لصورته فهي النفس المجردة واما صورة الحاوي فهي صورته النوعية قوله (كار للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء) فيستظهر لان تغاير الاعتبار ان كفى في صحة كون الشيء فاعلا قابلا فلا يكفي فيما نحن بصدده فان من الجائز ان يكون المادة فاعلة باعتبار انها مصدر قابلة باعتبار صحة مقارنتها لشيء قوله (وذلك لان الصور صنفان) صور الاجسام صنفان صور حالة فيها وصور غير حالة بل هي صور كالية لها اما الصورة المادية فلما كان قوامها بالمادة كان فعلها بواسطة المادة بل بواسطة الجسم لان الكلام في الصور النوعية وهي تقوم بالجسم فيكون فعلها بمشاركة الوضع والوضع ههنا بمعنى المقولة اي يتوقف فعلها في غيرها على ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من مماسة او مجاورة او مقابلة او غير ذلك ولما كانت هذه المقدمة بديهية نبه عليها باستقراء الاجسام وتأثيراتها فان النار التي في المشرق لا تؤثر في الماء الذي في المغرب بل فيما يجاورها وكذا الشمس لا يضيء كل شيء بل ما يقابلها واما الصورة الكمالية فلما لم يتخرج الى الجسم في وجودها فتو كانت غير محتاجة في فعلها ايضا اليه كانت عقلا لانفسا فيكون فعلها ايضا بمشاركة الوضع واما المقدمة الثالثة فهي ان صورة الجسم لا تفصل فيما لاوضع له بالقياس الى جسمها والالم يكن فعلها بحسب الوضع ضرورياته اذ الم يكن لغيرها وضع بالقياس الى جسمها لم يكن لجسمها وضع بالقياس اليه وهذا معنى قوله ولا توسط للجسم بين الشيء وهو الصورة وبين ما ليس بجسم وهو ما لاوضع له واما الرابعة فهي ان عللة الجسم عللة لجزئيه لا يقال لانسلم انه تكون عللة لجزئيه بل يجب ان يكون عللة للصورة فقط كما مر في النقط الرابع لانا نقول ثبت في النمط الاول ان الصورة عللة للهوى فيكون عللة الصورة عللة لهما جميعا على ان علته احدهما كافية في الاستدلال وبعده تقرير المقدمات نقول الجسم لا يصدر

الذي قرره الشارح حيث كان المراد بالوجوب بالذات والامكان بالذات بان يقال على تقدير كون الحاوي عللة لهذا المحوى المعين كان في مرتبة وجوب الحاوي يتحقق امكان ذلك المحوى بلا شبهة فنقول كذلك بصح في تلك المرتبة امكان مطلق المحوى اللازم لعدم الخلاء اذ لو تحقق وجوب مطلق المحوى في تلك المرتبة فاما بالذات وهو ظاهر البطلان لان المحوى

من الممكنات وليس واجبا لذات في مرتبة اصلا واما بالغير فاما ان يكون ذلك الغير هو الحاوي فيلزم مقارنة وجوب المعلول مع علته هذا خلف واما ان يكون امر آخر فذلك الامر لا يخاو اما ان يقتضى المطلق في ضمن ذلك الفرد فيرجع الكلام الى ما ذكرنا وفي ضمن فرد آخر فيلزم اجتماع المحويين في داخل ﴿ ٤١٤ ﴾ الحاوي وهذا ملزوم

لداخل الا جسام واما ان يقتضى لافي ضمن فردا ما ان يقتضيه بشرط الاطلاق والابهام فيلزم تحقق المبهم في الخارج واما ان يقتضى المطلق لا بشرط شئ وتحققه في ضمن المحوى المعين فيكون المحوى المعين من حيث انه معين معلول للحاوي واما من حيث الذات فكان معلولا للغير وبه ثبت الاحتياج الى علة غير الحاوي ويتم المطلوب نعم ان المحوى ليس علة للحاوي وبوجه اخصر وجوبه اما بالذات واما بالغير وهو ايضا اما الحاوي فيلزم ما ذكرنا واما غيره وهو خلاف الغرض اذ المفروض ان علة المحوى هو الحاوي ليس الا فتأمل ( قال المحاكات فكما ان هذا يكون معللا الخ ) اقول يمكن ان يكون هذا عطفاعلى غير مذهب اليه توهم بعد تعليله لعلة فيبتدأ ينسحب عليه كونه معلولا لعلة ( قال المحاكات وفيه نظر لان المحوى انما لا يستلزم الحاوي ) اقول يمكن ان يقال ليس مقصودا شارح ان في التقدم بالطبع لا بد ان يستلزم التأخر للتقدم والمحوى ههنا لا يستلزم الحاوي من حيث الذات كيف وكون المتأخر مستلزما للتقدم مشترك بين التقدم بالطبع والتقدم بالعلة فان قيل يجوز التعدد في العلل المستقلة قلنا يجوز التعدد في العلل الناقصة فان قلت لو تعدد العلل الناقصة كان العلة بالحقيقة هي العدد المشترك

عن الجسم والا كان علة لجزئيه الهوى والصورة لكن ليس لشيء منهما وضع لان الوضع هو هيئة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض وبسبب نسبة اجزائه الى غيره ولا شك ان مثل هذه الهيئة لا تعرض لما ليس بجسم وشئ من الهوى والصورة ليس بجسم وما لا وضع له لا يصدر عن الجسم فلا يصدر عن الجسم شئ منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المطلوب فان قلت الجسم لما جاز ان يصدر مادة لقبول صورة بحسب وضع سابق فلم لا يجوز ان يوجد فيها صورة بحسب الوضع السابق فنقول تبين انه لا بد من الوضع سال الفعل فالوضع السابق لا يفيد واعلم ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون الهوى ولا الصورة لان تأثير كل منهما لا يكون الا بواسطة الاخرى فيكون تأثير كل منهما بواسطة الجسم فوجب ان يكون بمشركة الوضع قطعا وحين ثبت ان علة ليست الجسم ولا النفس ولا الواجب تعين ان يكون علة العقل فاذن ثبت ان كل جسم لا يكون علة العقل فهذا هو تمام الطريقة الرابعة في اثبات العقول قوله ( احكام ثلثة ) هذه الاحكام منظور فيهما اما في الاول فلما قيل من ان المعلول الاول هو ارواح الاعظم لا العقل واما في الثانى فلجواز صدور العقل اثنى من الاول واشتات من الثانى وهكذا واما في الثالث فلجواز صدور السماء ويات عن الواجب بتوسط الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان الثابت بالدليل ان المعلول الاول ليس عرضا ولا جساما ولا جسمانيا ولا نفسا ثم ما شئت قسمة فلا تشاح في الاسماء وعن الاخيرين ان بناء مثل هذه الاحكام ليس على التمين والجزم بل على الاخلاق والانسب والكل محتمل على ان كلام الشيخ لا يبنى الاحتمالين والسؤال ان لا يرد ان الاعلى كلام الشارح قوله ( وليس معنى كلام الشيخ انه يجوز ان يستمر سلسلة العقول ويبدأ بعد انقطاعها السماويات حتى يحصل من العقل الاخير فلك ومن ذلك الفلك فلك آخر وهم جرا الى آخر الافلاك ) لمساتين ان الفلك يمنع ان يصدر عن الفلك وان لا بد لكل فلك من مبدأ عقلى فالواجب اذن ان يبنى استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماويات فيتنازل العقول مع نزول السماويات حتى يصدر عن عقل فلك وعن عقل آخر فلك آخر الى آخر الافلاك وهذا الكلام لا يظهر الا بعد ثبوت الامرين

بين الخصوصيات فلم يتعدد العلة الناقصة حقيقة بخلاف صورة تعدد العلل المستقلة اذ لا يمكن ترتيب ان يكون العلة المستقلة للمعلول الشخصى امرا كلياً مبهما كما تقرر ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد قلت تعدد المستقلة كما جاز ان يكون بتعدد الفاعل نفسه كذلك جاز ان يكون بتعدد الشروط وغيرها ايضا وحيث كان

العلة الفاعلية وان كان واحدا معنا لكن الفاعل منضما الى شرط ما امر كل ولا محذور فيه مع ان تعدد الفاعل ولو على سبيل البدلية لم يجوز الشيخ ولو لا مخافة الاطواب لاوردناه وتام تحقيق ذلك يطلب من حواشينا على التجريد وانزج الى المقصود ﴿ ٤١٥ ﴾ ونقول مقصود الشارح ان عدم العكس وهو عدم استلزام

المتقدم للتأخر معتبر في مفهوم التقدم بالطبع وههنا لم يتحقق ذلك لان الحائز ليس علة يمكن تحققه بدون المحوى والازم الخلاء وهذا هو الفرق المشهور بين التقدم بالعلة والتقدم بالطبع لا ما حل عليه كلام الشارح واقول لكن رد عليه ان هذا الاستلزام ناش من خصوصية المادة وذلك لا ينافي كون التقدم بالطبع كافي تقدم الجزئى ( قال المحاكيات وقوله ليس كل ما هو بعد الخ ) اقول بل هذا عين الجواب اذ لا يتم الجواب الابه لان السائل اخذ كون مامع المتأخر متأخرا والجواب ليس الامنع هذا ( قال المحاكيات فيه نظر لا تغاير الاعتبار الخ ) اقول الجواب عنه ان الشارح لم يقصد دفع النقض اتمام الدليل الذى ذكره الامام ولهذا قال اما تعليله المذكور فقط فلا استدلال الذى ذكره الامام كان باطلا عنده لكن لما كان ما ذكره الامام في مقام نقض التعليل الذى ذكره كان ايراد اعلى الشيخ ايضا حيث قال لقيام الصور العلية بذاته تعالى وذلك ينافي ما قد تحقق عنده من امتناع كون الشئ قاعلا وقابلا بالقياس الى شئ واحد اذ بالتمسك باختلاف الجهات والاعتبارات دفع هذا الاعتراض عن الشيخ فلو اجري مثل ذلك في الدليل الذى اورده الامام من صد نفسه يلزم اختلاله وبطلانه فلا يضمر الشارح

ترتب العقول واستناد الافلاك اليها وكل فلك من عقل لكن يحتمل عن مصدر ان المبدأ الاول سلسلة عرضية عقلية بحسب تعدد جهات عقل واحد وازيد ويصدر من آحادها الافلاك او يصدر من العقل الاخير بتوسط العقول المتقدمة اول تعدد جهات جميع الافلاك وعند قيام هذه الاحتمالات كيف يحصل الجزم باستمرار ترتيب العقول مع صدور الافلاك حتى لزم بالضرورة ان يكون عن عقل عقل وفلك ولعل الشيخ لم يجزم بذلك وقول للشارح جزم بكونها مستمرة مع الافلاك لم ينطبق على ما قصده بل مبنى على الكلام ايضا على الانسب بحسب الظن فانه لما ثبت ان كل فلك له عقل متشبه به يكون المناسب صدور ذلك الفلك من ذلك العقل ولما كان الانسب ترتيب العقول وقد وجب استناد الافلاك اليها فان كان الانسب ترتيبها مع تنازل الافلاك وان امكن صدورهما من العقول على وجوه مختلفة فقله فوجب ان يكون الاجرام السماوية لا يريد به الوجوب في نفس الامر بل بحسب النظر وقال الامام معترضا لم لا يجوز ان يصدر في اول الامر عقول كثيرة ثم يكون عقل وفلك ثم بعده عقول آخر كثيرة ثم عقل آخر وفلك آخر وهكذا فلا يلزم ان يكون الافلاك متساوية للعقول وهذا اعتراض على ما لم يزعمه الشيخ اصلا بل ربما يصرح بخلاف ذلك واليه اشار بقوله ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح الى قوله مخيف وكذلك حكمه بان الجوهر العقلى والجرم السماوى اول كثرة وجب صدورهما عن المبدأ الاول لان وجوب صدور السماويات مع استمرار العقول وان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة ليس بدال على انها اول كثرة لجواز صدور عقول كثيرة اولا غير مترتبة على ما سيصوره الشارح ثم يترتب عقول ويصدر السماويات مع استمرارها فهو ايضا بناء على الانسب قوله ( اذ ثبت هذا فنقول ) لما كان المذهب المنسوب الى القوم ان الماهية ليست بمجمولة بل المجعول الوجود فالوجود هو الصادر بالحقيقة واما الماهية فتحققها في الخارج بواسطة الوجود فهى معقولة بالعرض والعقول الحقيقى هو الوجود فاذا صدر من المبدأ شئ فذلك الشئ له هوية اى ماهية لكن الصادر عنه هو الوجود بناء على ان الماهيات غير مجمولة وهو مغاير لماهية واليه اشار بقوله ومفهوم كونه صادرا عن المبدأ الى آخره

بل كان مؤيدا لما ادعاه من بطلان التعليل الذى اورده هذا ثم كان التردد في التعليل الذى ذكره الامام عن الشيخ ضعيفا لان ما ذكره الشيخ في ذلك الموضع كان صريحا فيما فهم الامام ونقل عنه على ما سيظهر ولذا اورده هذا الايراد على الشيخ الشارح هناك وكان الجواب الذى ذكره ههنا غير مرضى عنه ولهذا لم يجب عنه

هناك قال غلى ان الحق في ذلك ماسيد كه اى في تحقيق هلم الواجب انه ليس بارتسام الصور فيه بل بارتسام جميع الصور في العقول وكانت العقول حاضرة عنده مع تلك الصور ( قال المحاكات ولما كان هذه المقدمة بديهية نبه عليها باستقراء الاجسام ) اقول على هذا الايراد ما قيل في المشهور ❀ ٤١٦ ❀ في الصور القائمة بمواد

الاجسام انه لا يلزم من كون المادة واسطة في صدور الآثار عن تلك بالصور ان يكون للوضع التابع للمادة مدخل في ذلك الصور ولوسلم ان للوضع مدخلا فيها فلا يلزم ان يكون ذلك وصفا بين مادتها وبين ما يؤثر فيها وكذا لا يرد على الصور القائمة بذاتها الى النقص اذ اللازم كون فعلها موقوفا على الجسم الذى هو اليها ولا يلزم من مجرد ذلك ان يكون بمشاركة الوضع اى وضع ذلك الجسم ثم اعلم ان المراد من كون التأثير عن الصور القائمة وغير القائمة بمشاركة الوضع وانه بمدخلية وضع لمادة تلك الصور القائمة ومادة جسم يتعلق به الصورة الغير القائمة اى البدن بالقياس الى ما يؤثر فيه هذا اذا كان التأثير في الجسم المجاور اما اذا كان التأثير في الجسم القائم بمادته الصورة القائمة فالوضع الحاصل لتلك الصورة الذى كان من قبيل المادة القائمة به كافية واما قولهم لا بد من وضع بين المؤثر وما يؤثر فيه فيتناول تلك الصورة اى صورة كون الصورة المؤثرة حاملة في المادة المؤثرة بل في الجسم غاية الامر ان وضع كل واحدة بالقياس الى الاخرى هو وضع الاخرى بالقياس الى الاولى فان كون احدهما حالا فيه بتمامه ساريا فيه وضعه بالقياس اليه كما ان

فالوجود والماهية معقولا لان احدهما وهو الوجود بالذات والاخر بالعرض وهذا الكلام من الشارح نصريح بان في الخارج امرين ماهية ووجود وقد صرح في النطال الرابع بخلافه وقد حققناه قوله ( واما باعتبار تقدمها عليه ) فهما في ثمانية المراتب مع الوجود اعتبار تقدم بحسب التحقق العقلي فقد تقدم ان الماهية في العقل يتقدم على الوجود فالماهية حينئذ في اولى المراتب والوجود في المرتبة الثانية واما ان الامكان والوجوب معه في الثانية فغير مستقيم لان الوجوب والامكان يتوقف على الوجود الذى هو في المرتبة الثانية وما يتوقف على المرتبة الثانية فهو في المرتبة الثالثة وكذلك جعل التعقلين بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب وبالا اعتبار الاول في ثابتهما لا توجيه له والانسب ان اعتبر الوجود الخارجى ان يحصل الوجود في المرتبة الاولى والماهية في المرتبة الثانية والامكان والتعلق للذات لانهما موقوفان على الوجود والماهية في المرتبة الثالثة والوجوب والتعلق للغير لانهما يتوقفان على الوجود والماهية والامر الخارجى في المرتبة الرابعة او يجعلان ايضا في المرتبة الثالثة ولا يعتبر الامر الخارجى وان اعتبر الوجود العقلى يعتبر الترتيب بين الوجود والماهية فقط قوله ( والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ) هذا لا بد له من دليل على ان الشارح ساعد عليه ونقل اتفاق الكل على صدور الكل منه تعالى فان اراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه وان اراد اعم سواء كان بالذات او بوا سطة فهذا لا ينافى نسبة المعلولات الاخيرة الى التوسط ونسبتها الى العلية فلم يحصل الخلاص من تشييع اى البركات ولعل هناك سرا لم يريدوا التصريح به قوله ( من الواجب عليه ان يفصل عليه ) اى بين مصدر المعلولين هو الامكان والوجوب او عقل نفسه وعقل غيره وقوله فضلا وشرفا متعلق بقوله كفى للشيخ ثم ذكر ان الامكان والوجوب والوجود وغيرها من التعقلين لا يصلح للعلية اما ولا فلان الامكان والوجوب عديميان والمعدوم يستحيل ان يكون عللة للوجود واما ثانيا فلان الامكان معنى واحد مشترك بين الامكانيات كما ان الوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات فلو كان الامكان عللة لشيء كان كل امكان يصلح ان يكون عللة فاذا كان امكان العقل الاول عللة لفلان فليكن امكان ذلك الفلان عللة لنفسه فيكون ذلك الفلان

كون الآخر محلاله ايضا وضعه بالقياس الى الحال فيه واما قول صاحب المحاكات ولا شك ❀ موجودا ❀ ان مثل هذه الهيئة لا يعرض لما ليس بجسم وسمى امر الهيولى والصورة بجسم لراد ان الصورة مالم تنصرف جسما لم تحصل لها تلك الهيئة كما في هذا الفرض اذ حصول الجزء متقدم على حصول الكل ولما تأثر النفس في آلتها

وجسمها فيتوقف ايضا على قوى فاعمة بتلك الالة فيكون بالشاركة وضع بين تلك القوى والالة لما تقرر ان تأثير  
النفس لا يكون الا بالالة ولهذا قال الشارح لكن النفس انما جعلت خاصة بحسم بسبب ان فعلها من حيث  
هي نفس انما يكون ﴿ ٤١٧ ﴾ بذلك الجسم وفيه الخ وعلى ما قررنا ظهر صدق قول الشارح حيث

قال صلى الاطلاق فقد ظهر  
ان الصور انما تفعل بشاركة الوضع  
( قال المحاكات وحين ثبت ان علته  
ليست الجسم ولا النفس ) اقول  
لم يثبت فيمسم الا ان النفس لا يكون  
مطلولا او لا حتى تصدر عنه اول  
الاجسام بناء على ان فعله يتوقف  
على الجسم فيلزم الدور واما انها  
بعد ان يقارن بدنها وتعلق بها فلا  
يجوز ان يصدر عنها الجسم فلم يثبت  
فلا يصح قوله فاذا ثبت ان كل جسم  
لا تكون علته الا العقل ولعل مراده انه ثبت  
ان تأثير النفس انما يكون بشاركة وضع  
بين جسمها وبين ما يؤثر فيه فلو صدر  
عنها جسم وصدر الكل مسبوق  
بصدور اجزائه فيلزم صدور الصورة  
قبل صدور الجسم والصورة قبل  
الجسم لم يكن لها وضع بينهما وبين  
غيرها اصلا لكن لو كان مراده ذلك  
لينبغي ان يذكّر النفس مع العمورة  
والهولي وتقول ان هذا الدليل يدل  
على ان علته الجسم لا يجوز ان يكون  
الهولي ولا الصورة ولا النفس  
ولم تفعل كذلك بل ذكر النفس مع  
الجسم والواجب والامر فيه هين  
( قال المحاكات وهذا الكلام  
من الشارح تصريح بان في الخارج  
امر من ماهية وجود ) اقول  
معنى قول الشارح فهي من حيث  
الوجود تابعة لذلك الوجود ان

موجودا لذاته فلا يكون ممكنا وذلك في الوجود والوجوب واما ثانيا  
ولان العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم فيكون علم العقل بنفسه وعلم  
معلوله به متساويين فاستحال ان يكون علم العقل بنفسه علته للفلك وعلم معلوله به  
علته للعقل لاستحالة اختلاف الامور المتساوية في الاوازم واليه اشار بقوله  
وما يجري مجراه واما رابعه فلان علم الشيء بنفسه وبغيره زائد على ذاته  
فعلته ان كان هو المبدأ الاول فقد صدر عنه شيان وان كان هو العقل الاول  
كان فاعلا وقابلا وان كان غيره فهو معلوله واجاب الشارح عن الاول  
باننا لم نقل الامكان والوجوب علتان بل من شرائط العلة والعدمى صالح  
لذلك وعن الثاني بان اشتراك امكان الوجود ووجوب الوجود ليس على  
التساوي بل على التشكيك كما في الوجود والوجوب والجزا الاول ايضا وارد  
ههنا فان تساوي الآثار انما يلزم لو كان العلة هو الامكان وليس كذلك  
بل المبدأ العقل بشرطه والجواب عن الاخير ان علم الشيء بنفسه ليس  
زائدا كما هو وعلمه بغيره من المبدأ الاول بواسطته قوله ( ثم قال المعلوم  
الاول لا يجوز ان يكون متقوما ) هذا اعترض على قول الشيخ ولانه  
معلول فلا مانع من ان يكون متقوما من مختلفات وتقريره ان المعلول الاول  
لو كان متقوما من مختلفات فاما ان يكون المبدأ الاول علته لجميع اجزائه فقد  
صدر عنه اكثر من الواحد او يكون علته لبعض اجزائه فعلة الجزء الاخير  
ان كانت هي الجزء الاول فالصادر عن المبدأ الاول لا يكون الا بسيطا وقد  
فرضناه مر كبا هذا خلف وان كانت شيئا خارجا فهو من معلولات المعلول  
الاول فيستحيل ان يكون علته لبعض اجزائه والجواب ظ هر قوله ( ولو قلنا  
بمش هذه الكثرة ) توجيهه ان الكثرة التي اثبتوها في العقل  
ان كانت موجودة في الخارج فقد صدر عن المبدأ الاول اكثر من  
الواحد وان كانت اعتبارية فكل هذه الكثرة حاصلة للمبدأ  
الاول لكثرة ماله من السلب والاضافات فليكتف في صدور الكثرة عنه  
اجاب بان السلب والاضافة لا يعقل الا بعد ثبوت الغير ضرورة  
استدعاء السلب مساويا والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت الغير على السلب  
او الاضافة يلزم الدور وهذا الكلام كما ترى مزيف لان تعقل السلب  
والاضافة يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته في الخارج وثبوت الغير  
في الخارج يتوقف على نفس السلب او الاضافة فن ان يلزم الدور  
ور مما بوجه لجواب بان تعدد السلب والاضافات والاعتبارات اما في الخارج

الفعلية الماهية في نفس ﴿ ٥٣ ﴾ الامر بعد وجودها وان كان بحسب اعتبار العقل الامر بالمعكس  
اما الاول فلما تقرر في المشهور ان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه والثبوت هو الوجود فتكون  
الانسان انسانا متفرع على كونه موجودا في نفس الامر واما الثاني فلان عند اعتبار العقل كان الامر بالمعكس

لان العقل يتصور الماهية مقراة عن جميع ما يغيرها ثم يصفها بالصفات من الوجود وغيره وذلك لان الماهية من حيث هي ليست الا هي وهذا مذهب بعض من افاضل المتأخرين وكلام الشارح ظاهر الانطباق عليه وعلى هذا لا يرد ما اورد عليه لان القول بكون الشيء انسانا متأخر عن كونه موجودا بحسب ٤١٨ \* نفس الامر لا يقتضي مغارة

الانسانية للوجود في الخارج المعنى ولو كان المراد بالخارج الخارج العيني قول قد صرح الشيخ بتقديم الطبيعة لا بشرط شيء كالجنس على الطبيعة بشرط شيء كالنوع مع تيسر يحكم في مواضع باتحادهما خارجا وذلك على ان يكون التقدم الذاتي راجعا الى الاحقية وقد عرفت استفادة هذا المعنى من كلام الشيخ في هذا الكتاب اذ يجوز ان يكون وجود واحد وكان احد الطبيعتين به احق من الآخر والحاصل ان التغير بالا اعتبارا يكفي للتقدم الذاتي (قال المحاكات واما ان الامكان والوجوب معه في الثانية فغير مستقيم الخ) اقول ليس الامكان والوجوب كيفية نسبة الوجود الثابت للماهية بالفعل الى الماهية حتى يتأخر عن الوجود أي ثبوته للماهية وكذا الوجوب والحاصل ان ليس المراد كون مفهوم الامكان والوجوب مع الوجود حتى يقال انها متاخران عن الوجود فكيف كانا معه في المرتبة بل المراد اتصافه الماهية بهما لا وجودهما في العقل بدون كونهما صفة للماهية وكون ذلك متأخرا عن الاتصاف بالوجود غير ظاهر نعم يتوجه انهما بهذا الاعتبار متقدمان على الوجود واما الامكان فلما تقرر فيما سبق انه صفة الافتقار والافتقار متقدم

وهو محال لعدمها في الخارج وما في الدلم فلما ان تعدد في علم الله تعالى او في علم الغير لكن تعدد السواب والاعتبارات في علم الله تعالى يقتضي تكثرا في ذاته وهو محال على قاعدة القوم فيكون تعدد الاعتبارات بالقياس الى ذات الله تعالى موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف ذلك الغير على الاعتبار الذي لا يتحقق الا فيه يلزم الدور وهذا انما يتم لو توقف صدور الاشياء من الله تعالى على وجود السواب والاضافات وليس كذلك بل على انفسهما كما يتوقف وجود الاثر على عدم المانع نفسه على انه منقوض بالاستبارات التي في العقل واعلم ان غرضهم ليس ان تكثر الموجودات لم يحصل الامن هذه الجهة اذ لا يبرهان دال على ذلك بل المراد ان هذا الوجه يمكن ان يتصور فيه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة اخرى لانفائها الا ان هذا الوجه لو تحقق في الواقع لا يستلزم الكثرة وهذه الملازمة لا تتوقف تحققها على وجود الملزوم قوله (كان المبدع بالحقيقة هو ذلك لعمد فقط) لان الابداع هو الابداع بلا واسطة شيء وسائر العقول موجودة بتوسط عقل لكن فسر الابداع في النقط الخامس بايجاد شيء غير مسبوق بالعدم فلعل له معنيين احصى وهم الابداع الحقيقي وايم وهي المذكور في النقط الخامس قوله (ثم انه لم يؤيد دعواه بيينة) هذا كلام اشرح يعني نقل عن كلام الشيخ ان المؤثر في العقل الثاني هو العقل الاول كما توهم ابو البركات من كلامهم من استناد المراتب الاخيرة الى المتوسطة واستنادها الى العلية وليس كذلك فالشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقي وكذلك لو كان كل عقل صادرا مما فوقه بلا واسطة كان مبدعا ايضا بالحقيقة فقط ظهر ان المذهب ليس الا صدور الكل من الله تعالى بلا واسطة والباقي بتوسط وفيه نظر لانا لانسلم ان كل عقل لو صدر مما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط المبدأ الاول فانه لما كان وجوده موقوفا عليه كان ايجده ايضا موقوفا عليه بالضرورة قوله (اشارة) لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك شرع في ترتيب عالم الكون والفساد فلا جسام الموجودة في هذا العالم لما كانت متغيرة بتبدل الصور عليها واستحال ان يكون الثابت الذي هو العقل عللة تامة للتغير لامتناع التخالف فلا بد ان يكون في علتهما التامة نوع تغير واذا لم يكن هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجسام السماوية فقد سلم انهما دخلا في ايجادها لكن لا يجوز ان يكون عللا لوجودها فان الجسم

على الابداع المتقدم على الوجود واما للوجوب فلما تحقق انما شيء عالم يجب لم يوجد \* لا يوجد \* هذا واما توجيه جعل العقلين ثارة في ثالثة المراتب وثارة في ثانية المراتب فهو ان الصفات تنقسم الى قسمين احدهما ما يكون تابعاً لنفس الماهية ولا تقتضي ذواتها تابعيتها للوجود الامن جهة ان الماهية فرضت تابعة

لوجود والامكان والوجوب من هذا القبيل اذ لا توقف لهما على الوجوب بل انما توقفهما على الماهية الموصوفة  
بهما وثانيهما ما يكون نابعا للوجود وتابعيتهما للماهية لو كانت فانما هي على تقدير كون الوجود تابعا للماهية والتعقل والعلم  
من هذا القبيل فعلى ٤١٩ \* هذا تقدير جعل المرتبة الاولى للوجود مع التعقل مع نفس الماهية في المرتبة

الثانية والوجوب والامكان التابعان  
للماهية وقعا في المرتبة الثالثة وعلى  
تقدير جعل المرتبة الاولى للماهية كان  
الامر بالعكس هذا فان قلت التعقل  
صفة زائدة للماهية كانت متأخرة عنها  
بالضرورة قلت تعقل الذات عين الذات  
وليس صفة زائدة على الذات على ما مر  
وسيشير اليه الشارح واما تعقل الغير  
فيمكن ان يقال تعقل العقل المبدأ  
الاول بالعلم للحضوري فيمكن فيه حصول  
الواجب ووجود العقل وذلك  
لا توقف على ارتسام صورة حتى  
يتأخر عن الماهية الموصوفة بها  
والحاصل ان تعقل العقل المبدأ الاول  
لا توقف على امر متأخر عن وجود  
المبدأ ووجوده بل لا توقف له الا  
عليهما فلا يلزم تأخره عن المرتبة  
الثانية فان قلت الوجوب والامكان كما  
كان صفة للماهية كان صفة للوجود  
ايضا على ما صرح به الشارح فلا يبد  
من تأخرهما عنه ايضا قلت الكلام  
في الامكان والوجوب الذي من صفة  
الذات بالقياس الى الوجود او نقول  
لعل انصاف الوجود بهما يلزم  
وموصوفهما الحقيقي يعني الماهية  
وبما قررنا وحققنا يظهر لك التبر  
من الصحيح والفاسد كما ذكره  
صاحب المحاكات عند قوله والانصب  
فتأمل (قال المحاكات وليس كذلك  
بل على انفسها كما يتوقف وجود الاثر

لا يوجد الجسم فتمين ان يكون عللا معدة بمعنى انها بحر كاتها يحدث  
في هيولى عالم الكون والفساد استعدادات مختلفة هي شرائط لغيضان  
الصور عليها فقوله قابله لجميع انواع التغير اى يقبل توارده جميع انواع  
الصور وليس المراد توارده الاعراض فان الكلام في تغير وجوداتها  
اذ تلك الاجسام كون وبفساد بخلاف الافلاك فانها لا يكون ولا يفسد  
واما لاعراض فكما يتوارد على الاجسام الكثيرة يتوارد ايضا على الافلاك  
كالحرركات والارضائع وغيرها ولهذا قال وكان كل واحد منهما قابلا  
للتغير والحركة في حده اى حقيقته فان الهيولى اذا كانت متصورة بصورة  
كان لها حقيقة ثم اذا زال تلك الصورة وحصل صورة اخرى كان لها  
حقيقة اخرى واما الصورة فتغيرها هو زوال صورة وحدوث اخرى  
ولما كان الافلاك احوال مختلفة واحوال مشتركة فمن حيث اشتراكها  
في الطبيعة الخاصة ان يحصل الهيولى من العقل الفعّال ومن حيث  
اختلافها في الاحوال يحصل صور العناصر لا يقال لادخل الاجرام السماوية  
في هيولى عالم الكون والفساد لانها ثابتة يمكن استنادها الى مجرد العقل لانا  
نقول وتبين ان وجود الهيولى موقوف على الصورة ولما كان الاجرام  
السماوية مدخل في احداث الصور كان لها دخل في الهيولى لا على سبيل  
ايجادها بل في اعدادها للصور حتى يدوم ويتق قول ( ان ذلك ليس  
بشيء عند التفتيش ) فيد نظر لجواز ان يكون لذلك الجسم صورة اخرى  
نوعية ثم زوال تلك الصورة بواسطة اعداد الحركات السماوية وتحصل  
هذه الصور الاربع لكنهم ذهبوا الى قدم الاجسام العنصرية بنوعها  
وذلك الاحتمال مناف له قوله ( فتأمل حال الخلط ) فان الخلط  
وهو ازدياد البعد والمقدار بما يكون بهد الحرارة والحرارة بعد الصورة  
النوعية فهي سابقة على المنادير والاعداد قوله ( واما الامور المنبثقة  
من السماويات ) لما كانت الطبايع والصور والنفوس يصدر عنها افعالها  
في بعض الاوقات دون بعض ففعلها لا يكون الانحساب اعداد من الفلكيات  
فيفيض عليها استعدادات تصدر عنها بحسبها الافعال والتحريكات  
وهي المرادة من الامور المنبثقة عن السماويات وتحصل بحسبها بحسب  
ذلك بين الاجسام ممازجات كما ان القوى الغذائية يحصل جوهر الغذاء  
ويحركه وينفذه في خلل الاعضاء فيصير جزءا منها بدلا لما يتخلل

على عدم المنع نفسه على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل اقول لا ينبغي على احد ان توقف الشيء على الاضافة  
والنسبة اما باعتبار ان الخارج او نفس الامر ظرف نفسها باعتبار ان الخارج او نفس الامر طرف وجودها فعلى الثاني  
لا شك في توقفها على الطرفين ضرورة توقف وجود النسبة على وجود الطرفين وعلى الاول كان يتوقف على وجود

المنسوب اليه بالضرورة في طرف الاتصاف واما وجود المنسوب فيقتضيه ايضا ~~لكن~~ لا يلزم ان يكون في طرف الانصاف وهذا مما صرح به الشيخ في الهيات الشفاء عند بيان ان الخبر عنه لا يكون معدوما مطلقا فيقتضى وجود امر آخر غير المبدأ الاول مع ان حال ايجاد ٤٢٠ \* المصدر الاول لم يتحقق امر

غير الذات واما عدم المانع فالتوقف عليه باعتبار ان الخارج مثلا طرف نفسه وكون الخارج طرف نفس المعدم لا يقتضى كون شئ ما موجودا بهذا في الاضافة واما في السلب فقد ذكر بعض المحققين ان ليس مرادهم العدم المصروف والتي المحض لانه لا يوجب تكثرا في ذات الفاعل بل ما يكون عدم الملكة وحينئذ يقتضى وجود المسلوب بالقوة اى قوة الصادر الاول وحينئذ لم يوجد بعد شئ آخر سوى ذات المبدأ وذلك الصادر لاني الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان علم المبدأ عين الذات ولا تكثر في ذاته لا باعتبار الجزء ولا باعتبار الوصف واما الجواب عن التقصص بالا اعتبارات في العقل فهو وان صفات العقل ليست عين ذاته البتة فيمكن ان يكون طرف الاضافة موجودا في العقل لو وجود على وايضا يجوز ان يكون طرف الاضافة موجودا في الخارج على هذا التدبير وكان احدهما المبدأ الاول والاخر العقل بخلاف ما اذا كان الملة هي الواجب تعالى اذ لا تكثر حينئذ في الخارج اصلا ( قال المحاكات وفيه نظر لانا لانسلم ان كل عقل لو صدر عما فوقه الخ ) اقول الجواب عنه ظاهرا ان الملة البعيدة ليس له مدخلية وثأثير في المعلوم بوجه من الوجوه

قوله ( منها ان الاستعدادات المدركة ) اى الاستعدادات اما ان تكون موجودة في الخارج او معدومة فيه والقسمان باطلاق فالقول بالاستعداد باطل اما اذا كانت معدومة فلان المادة حينئذ حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها لانه فلا يكون لها رجحان واولوية بالقياس الى بعض الصور دون بعض واما اذا كانت موجودة فصدهورها عن السماويات تقتضى القول بان السماويات تصلح لان تكون عللا لمحوادث فبما صدور الصور عنها ولم يخرج استنادها الى العقل وان امتنع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية عللا لصور الاجسام فلا قل من امكان استناد جميع الكيفيات والاعراض اليها لكن القوم ينكرون ذلك ويستندونها الى الصور النوعية الاجسام والجواب ان القوى الفلكية جسمانية لا يؤثر الا بوضع مخصوص ولا كل اثر بل ما يناسبها فان الشمس مثلا لا يؤثر الا في ايجادها ولا يحصل منها الاضواء وبواسطته سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض من السماويات قوله ( بل انما يجوزونه في النفوس فقط ) هذا ممنوع فان العقول لا يتوقف جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس فنالجت توقف بعض افعال العقول على المادة واستعدادها واما المبدأ الاول فلا واسطة بينه وبين اول معلولاته والا لم يكن اول قوله ( صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير مخصصة ) فيه ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحد بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل ليس فاعلا بالذات وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا فوجب اشتراكه على حيثيات غير مخصصة فيه ممنوع فقد سبق ان الواجب الوجود مبدأ لكل وهو متعال عن حيثيات واثبت سلنا ذلك فلا نسلم انه يلزم ان يكون فاعل الصور جوهر من العقليات متأخر الوجود وعندهم ان كل عقل مستجمع لكمالات غير متناهية فبما ان يحصل من العقل الاول لاشتماله على صور علمية غير متناهية الهم الا ان يقولوا العقل الاول لا صورة علمية فيه وانما الصورة العلمية في العقل الفعالة والله اعلم بحقيقة الحال \* النمط السابع \* قوله ( كالصور المعدنية ) اول مراتب الوجود الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية لانها مركبة من الهيولى والصورة فهما متقدمتان عليها مرتبة المركبات فان العناصر اذا تركبت يحصل لها مزاج فاولها

والمتبر في الاندفاع نفي مدخلية غير الفاعل في تأثير الفاعل لانني مدخلية غير الفاعل في ايجاد \* المعدن \* الفاعل اقول نعم يمكن ان يقال قد مر ان ايجاد العقل الاول العقل الثاني بواسطة الوجود بالغير وتعلقه

لذات البدن الاول فلم يكن التأثير غير متوقف على غير الفاعل وهو المعبر في الاندفاع على مقتضى تفسيره اللهم  
الا ان يخص الغير بالموجود الخارجى فثا مل (قال الشارح فيجب ان يكون يفيض تلك الطبيعة تأثير في وجود  
المادة) اقول ازاد بمقتضى ٤٢١ \* تلك الطبيعة الحركة المستدرة على ما اشار اليه الشارح بقوله

مشاركة في الطبيعة المنتضية للحركة  
المستدرة وفيه اشارة الى ان اعانة  
السماءات في وجود المادة العنصرية  
من جهة حركاتها وصرح به  
الشارح في قوله يفيض عنه بمعاونة  
الحركات السماوية مادة وانما  
كان كذلك لان نفس الطبيعة الخاصة  
امر ثابت غير متجدد الا حوال  
الى امر ثابت غير متجدد كالعقل  
ثم لما كان علوم العقل علوما  
فعلية سببا لوجود معلوماتها  
في الخارج متناهية لها كان ارتسام  
صور العالم الاسفل في العقل على  
سبيل التفصيل كما ان ارتسام غير  
تلك الصور في المادة على ان يكون  
المادة متفعلة عنها (قال الشارح فلا  
تجب ان يخص به مادة دون مادة الا  
لامر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد)  
اقول هذا الكلام يقتضى ان يكون  
مصول الاستعدادات المختلفة للمادة  
سببا لاختلاف في تأثير المؤثر فيها  
بذكره سابقا عليه يقتضى عكسه فيدور  
وذلك حيث قال اذا خصصت المادة بآثار  
من التأثيرات السماوية بلا واسطة  
تأثير جسم عنصري او بواسطة منه  
فجعلها على استعداد خاص بعد العام  
والجواب ان قبل كل تأثير جديد  
استعداد وقبل كل استعداد حادث  
تأثير جديد وهكذا وهم يلتزمون  
مثل هذا التسلسل ليصح صدور

المعدن وصورة تحفظ من اجبه ثم مركب اخر ذو مزاج وصورة تحفظ  
المزاج من اجبه ويترك في جميع الجهات اى النمو وهو النبات ثم مركب  
آخر له مزاج وصورة وتحرك في الجهات وبالارادة والاحساس وهو  
الحيوان ثم مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو  
الانسان وله مراتب الى العقل المستفاد فالنفس الانسانية في آخر المراتب  
تصير عقلا لكن لا فعلا لا لكمالا بل عقلا منفعلا بحسب قبول  
الكمالات من العقل للفعال ولهذا يسمى عقلا مستفادا وظاهر ان الشرف  
مرتب في مراتب البدن ومرتبات العود على التسلسل  
الى الاشرف في مراتب البدن ومرتبات العود في مراتب العود ثم  
ان الشرف في مراتب البدن يتناقص الى الهوى كما ان الحسة في مراتب  
العود يتناقص الى العقل المستفاد وعلم من هذا الكلام ان هذه المراتب  
انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود فلا يظن ان المعدن  
اقدم وجودا من الانسان بل انما قدم في مراتب العود لانه اقل شرفا  
منه قوله (ولما كانت النفس الناطقة) يريد ان يستدل على بقاء النفس  
بعد الموت وتقريره انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل الصورة  
العقلية غير حالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل  
تعلقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا فسد البدن  
فقد فسد ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها مع ان العلة المؤثرة في وجود  
النفس باقية فيجب بقاءها بعد فساد البدن وفيه نظر لان الجوهر  
العقلى الموجد للنفس ان كان علة تامة لها لم يزل قدمها لقدمه وان كان  
علة فاعلية وتوقف وجودها على حدوث البدن فلم لم يتوقف بقاءها  
على بقاء النفس وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فجاز ان يكون  
تعلقها شرطا لبقائها فاذا انتفى انعدمت والحاصل ان البدن ما كان  
موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن والنفس ثم انعدم  
البدن فلا يخلو اما ان يكون للبدن دخل في وجود النفس اولا فان لم يكن  
له دخل في وجود النفس اصلا فلم يوجد النفس قبل وجود البدن  
وان كان له دخل في وجودها فلم لا يجوز ان يكون له دخل في بقاءها  
حتى اذا انعدم النفس انعدمت واعلم ان ما ذكرنا في تقرير الاستدلال لاهلها هو  
ما ذكره الامام وزاد الشارح في الاستدلال بجرد النفس عن المادة

الحادث عن القديم على ما مر مرارا (قال الشارح فصار من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها) اقول الفرق  
بين الاستعداد والاستحقاق ان الاستعداد لا يجتمع الوصول وهو الفعل بخلاف الاستحقاق فانه يجتمع الفصل

ويبقى معه وايضا الاستعداد جعلوه من اقسام الكيف وقالوا بوجوده في الخارج بخلاف الاستحقاق فتأمل  
( قال الشارح ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الموجود اولا للجسم الخ ) اقول  
فيه نظر اما اولا فلان ذلك منقوض بما مر حيث قال الشارح \* ٤٢٢ \* فاذن الفعل المذكور

هو الذي يقبض عنه بمعاونة الحركات  
السموية فان فيها ارتسم صور العالم  
الاسفل ان يفعل فان ذلك صريح  
في مدخلة الحركة السماوية في وجود  
المادة ولا بد من زمان لم تكن المادة  
موجودة لتقدم الحركة عليها  
فيلزم حدوث المادة وكذا  
ينقض بما مر من الشارح من ان  
اسخان الشمس وغيرها صار سببا  
لفيضان الصورة الذرية على المادة  
العنصرية ثم يحصل منها المركبات  
وذلك لان بعض المركبات كالانواع  
التوالدة التي لا يتحقق فرد منها الا  
من بنى نوعه قديم وقد صرحوا  
بذلك مع ان اسخان الشمس كان  
متقدما عليها بالزمان او اسخان  
الشمس انما كان بالتدرج لانه حركة  
للجسم العنصري من باب الكيف  
وكذا ينقض بالمزاج الحاصل في تلك  
المركبات لان المزاج انما يحصل  
بالحركة الكيفية على ماصرحوا به  
فهو متقدم على المركب فيقدم على  
الابداع التوالدة واما ثانيا فبالحل  
وهو ان اللازم مما ذكر خلو المادة  
عن كل صورة شخصية لخلوها  
عن جميع الصور والحاصل ان المادة  
في كل زمان متصورة بصورة مسبوقة  
بحركة مخصوصة وقبل تلك الحركة  
المخصوصة والصورة المعينة صورة  
اخرى وحركة كانت سببا لفيضان

في كالاتها الذاتية اي الكمالات اعارضة لذاتها كالصور المعقولة وذلك  
مع كونه غير منطبق على المتق مستدرك في الاستدلال فان المطلوب ليس  
الابقائها بعد الموت وتجردها في ذاتها كاف في ذلك وكذلك قوله اشار  
بقوله التي هي موضوع مالم صور المعقولة الى كالاتها الذاتية الباقية  
معها فان الحكم المذكور ليس الا عدم انطباعها في الجسم فذكر ذلك  
الوصف ليس الا ايماء الى سبب هذا الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم  
احتياجها في وجودها وكالاتها المذكورة الى الجسم فان عدم الاحتياج  
في الكمالات اليه غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم وهو ظاهر قوله  
( وليس بمناقض لاسناد حفظ المزاج ) ذكر في النقط الثلاث ان النفس حافظ  
للمزاج والمزاج كيفية متشابهة في الجسم لحفظ المزاج انما يتم بسبب الجسم  
فيكون الجسم ايضا حافظا ولكن بالعرض وايضا فساد المزاج انما  
يعرض من جهة اختلال حال الجسم فاستقامة حال الجسم حفظ ما  
للمزاج وهذا هو الذي ذكره الشارح قوله ( تبصرة ) التبصرة جعل  
الاعنى بصيرا كما ان التنبيه جعل النائم يقظا وانما عبر عن هذا الفصل  
بالتبصرة اشارة الى ان البحث المورد فيه اوضح من الابحاث في التنبيهات  
فان ما ينسب الغافل عنه الى العمى يكون اوضح لاحتالة مما ينسب الغافل  
عنه الى النوم وانما كان هذا البحث اوضح من البحث النبهي لانه بيان  
حال ذاته وهو بيان حال غيره ولا شبهة في ان حال ذاته اقرب ووضح  
بالنسبة اليه من حال غيره قال الامام لما بين بقاء النفس بعد الموت شرع  
في بيان بقاء تعلقها لمعقولاتها بعده لان القابل للصور المعقولة جوهر  
النفس والفاعل لها هو الجوهر العقلية وهما موجودان بعد فساد  
البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغيير اصلا  
وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك الفاعلة بعد الموت لكن ههنا سؤال  
وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس والفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز  
ان يكون تعلق النفس بالبدن شرطا لقبول تلك الصور من العقل ولدفع  
هذا السؤال ذكر الشيخ ادلة على ان النفس في تعلقها غير محتاجة  
الى شيء من الآلات البدنية وقال الشارح قد سلف في الفصل المتقدم ان  
النفس باقية بعد خراب البدن فلان قد كرر ذلك وزاد عليه ان كالاتها  
الذاتية باقية ايضا فان فقدت الآلات بعد حصول ملكة الاتصال

تلك الصورة وهكذا وكذا في الامثلة فتأمل (قال المحاكات ان لافرق عندهم بين المبدأ الأول \* بالعقل \*  
وبين العقول المجردة في نفي العقل بتوسط الآلة والمادة عنهما ) اقول نفي للعقل عنهما بتوسط الآلة  
كالبدن بالقياس الى النفس ظاهر عنهما فلا دليل عليه ونفي توقف فعل العقل على المادة على ما ذكر وا

في الفرق بين النفس والعقل بهذا أي بمعنى ان فعل العقل لا يتوقف على الآلة الا ان فعله لا يكون موقوفا على المادة اصلا كيف وفيضان جميع الصور على المواد بل فيضان اكثر الا عراض على الموضوعات انما هو من العقل عندهم ولهذا سموه ﴿ ٤٢٣ ﴾ بواهب الصور ومن المعلوم ان العقل في هذا التأثير كان علة فاعلية كانت

المادة علة فاعلية وقد مر ذلك في هذا البحث بعينه وبما قررنا ظهران ما ذكره الامام في الجواب من ان فعله تعالى ليس بالمادة محل نظر نعم كونه ليس بالآلة مسلم والحاصل انه فرق بين كون المادة آلة للفعل وواسطة في وصول تأثير الفاعل الى منفعله وبين كونها علة فاعلية محلا للتأثير والمنفي عن الواجب والعقل هو الاول والمثبت في السؤال هو الثاني فلا منافاة (قال المحاكات هذا ممنوع فان العقول لا يتوقف جمع افعالها على المادة بخلاف النفوس) اقول قد مر ما نفى به بدفع ذلك فلا يفيد محصوا ان النفس قد تعمل لا بسبب الآلة وجعلوا كثيرا من المجزئات والكرامات من هذا القبيل وايضا يظهر تأثير النفوس المجردة عن الابدان كما يشاهد اهل الرياضات وزيارات المقابر وذوات النفوس القدسية ومعلوم ان في ذلك ليس باستعانة الآلة والبدن بل النفس اكثر افعالها بالآلة بخلاف العقل وايضا ذكر الشيخ في المقالة الثانية من الهيات الشياء في التفسير الى العقل والنفس كلاما بهذه العبارة وان كان مفارقا ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف مافي الاجسام بالتحريك ويسمى نفسا او يكون منزها عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام

بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها وفي بقاء كالاتها الذاتية اما الاول فلبقاء صلتها ووجوب بقاء المعلول بقاء العلة واما الثاني فلو جود الفاعل والقابل فكأنه لا يقول هب ان الفاعل والقابل موجودان لكن لم لا يجوز ان يكون الآلات المفقودة آلات لها وحينئذ يلزم من فقدان الآلات انعدام الكمالات اجاب بانها ليست آلات لها بل غيرها كما علمت في النمط الثالث انها تعمل بذاتها ثم زاد في الايضاح باراد اربع حجج واقول بناء عدم مضرة فقدان الآلات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفعال يدل على ان المطلوب ليس الابقاء للتعقيلات ببقاء القابل والفاعل فان بقاء النفس ليس منوطا بملكة الاتصال وانما المنوط به بقاء التعقيلات فالفصل الاول في بقاء النفس والثاني ليس الا في بقاء عاقبتها كما ذكره الامام اما الخط الشارح في كل فصل من الفصلين احدهما بالآخر فغير صواب قوله وفائدة هذا الاستشهاد بجودة الشاعلية اما بحسب الترن او بحسب التجربة او بحسب القوة اما الترن فكما اذا احس شيء مرات متكررة حصلت للحس هيئة تمرنية يدرك بسببها ذلك الجزئي ومعانيه سريريا واما التجربة فكما اذا كان لشيء واحد جزئيات متعددة وحصل للحس تلك الجزئيات شعور وتكرر احساس فكل جزئي منها عرض عليه كان اجود احسا سابه واما بحسب القوة فظاهر لان القوة كلما يكون اقوى يكون فعلها اجود فراد الشيخ بالخلال ههنا الاختلال في قوة العقل عند اختلال البدن لا الاختلال في الهيئات العقلية التمرنية والتجريبية والالم يختل في سن الانحطاط والاشتداد بقوى الحس والحركة يدل على ذلك فان القوة الحساسة يختل في سن الانحطاط حيث لا يكون الشيخ احد بصرا او سمعا والاختلال للهيئات الحسية بالترن والتجربة فحني الكلام ان تعقل النفس او كان بالآلة لضعف قدرة النفس على التعقل عند ضعف الآلة كما يضعف قوة الاحساس في سن الانحطاط ط حيث يضعف بصره وسمعه لضعف البنية وليس المراد ان تعقلها لو كان بالآلة لم يبق نجار بها وتمرنها فان الاحساس بالآلة والتجارب والترنات الحسية باقية قوله (المنخل بنى وهم يمكن ان يعرض ههنا) وهوان الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وبنته ص عقله فقد اختلف قوة التعقل باختلال الآلة فيكون التعقل بالآلة والجواب اننا لو قلنا لو كان التعقل بالآلة لا يختل باختلال الآلة واستثناء نقض التالي وهو يتج

يدل على ان العقل لا يتوقف ذاته ولا فعله على المادة اصلا بل الجواب الحق في الفرق بين كون المادة آلة وبين كونها قابلة اقول وكذا يرد على قوله واما المبدأ الاول فلا واسطة بينه وبين الاول معلولاته والالم يمكن اول اذ ليس كلام الامام في المصادر الاول بل قال ان ما ينسبونها الى العقل لم يكن منسوبا الى الواجب تعالى

بسبب اختلاف القوابل واستعداداتها فاذا ذكره ذهول عن مقصود الامام اقول بل الجواب عنه ما قد حققه الشارح من ان ليس مرادهم ان العقل هو الفاعل الحقيقي بل الفاعل بالحقيقة هو الله تعالى وما سواه من قبيل الشرط الا ان يقل مقصود السائل ان لا حاجة الى وساطة العقل ~~اصلا~~ بل يكفي **﴿ ٤٢٤ ﴾** الواجب مع تلك القوابل

المختلفة الاستعدادات في وجود الصور والقوى فتأمل ( قال المحاكات وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا الخ ) اقول يمكن ان يقال اختلاف نفس القوابل لا يقتضي اختلاف المقبولات الصادرة من ذلك الواحد ما لم يكن تلك لقوابل سببا لاختلاف حيثيات متكررة في الفاعل فان الفاعل من حيث مقارنته للقابل المعين مغاير لنفس مقارنته للقابل المعين الآخر هذا وانت خبير بان ذلك يعطى تغاير الحيات الاعتبارية ومثل هذه الحيات غير منعة على الله تعالى واما ما عترضه الآخر فجوابه ان الشيخ لم يحكم حكم الجزم بان صدور تلك الصور عن العقل الاخر بل ذكر ذلك على سبيل الاولى والاخلق وقد مر نظره مرارا والله اعلم ( قال المحاكات اي الاشرف في مراتب البدو وازاء الاخس في مراتب العود ) اقول ما ذكره واركان بلا يمه لفظ البدو والعود بناء على ان ابتداء البدو من الاشرف وابتداء العود من الاخس وكذا بلا يمه قول الشارح فيما بعد لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود ولكن لا بلا يمه قول الشارح ههنا حيث قال منه من الجسائين الى الهوى فانه يقتضي ان يكون الاشرف من مراتب البدو في مقابل الاشرف

لنفرض المقدم وانتم استثنيتم عين التالي وهو لا ينتج اصلا ثم ان الانسان في آخر العمر ربما يمنع عن تعقله اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وذلك لا يدل على ان لا تعقل له في نفسه اما اذا وجد له تعقل مع كلال في الآلة دل ذلك على ان له تعقلا في نفسه واعلم ان الوهم لا شك انه معارضة في الدليل المذكور ولعل الشيخ قررهما بان تعقل النفس لو كان بالآلة لاختل قوة التعقل باختلال البدن لكن قوة التعقل لا تختل في آخر العمر فيكون التعقل بالآلة وحينئذ يتوجه ان يجاب بان استثناء عين التالي لا ينتج لكن قوله فليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها يدل على ان تقرير الوهم ان يقال لو عرض لقوة التعقل اختلال مع اختلال الآلة وجب ان يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم حق **﴿ كما في آخر سن الانحطاط فاللازم مثله وحينئذ لا يتوجه حله المذكور بل وجهه منع الملازمة بناء على ان اختلال فعل الشيء في صورة لا يدل على ان لا فعل له في نفسه وتقرير كلام الشارح ههنا ان يقال حاصل كلامكم ان التعقل ليس بالآلة لانه لا يختل باختلال الآلة فنحن نعارضه ونقول التعقل بالآلة لانه لا يختل باختلال الآلة ومن البين انه لا يمكن جوابها لعدم انتاج استثناء عين التالي فهو شرح لا يطابق المتن قوله ( قال الفاضل الشارح ) اعترضه اننا لانسلم انه لو كان تعقل النفس بالآلة لزم من كلال الآلة كلال في التعقل وانما يلزم ان لو لم يكن ما هو المعتبر في كمال التعقل من الاعتدال باقيا الى سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز ان يكون المعتبر في بقاء التعقل حدا معيناً من اعتدال الآلة وذلك الحد يكون باقيا في سن الانحطاط والنقص انما يرد على الزائد على ذلك القدر ثم اذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سن الانحطاط اختل التعقل وهذا كالقوة الحيوانية اعني قوة الحس والحركة في الاعضاء فانها باقية من اول العمر الى آخره والمعتبر في بقائها من حدود الاعتدال باقيا والزيادة والنقص انما يرد على الزائد ولو ورد النقص على ذلك الحد المعتبر لا يبقى القوة الحيوانية فان قيل بقاء الحد المعتبر من الاعتدال لا يوجب البقاء القوة العقلية على حالها لكننا نرى انها تزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فن ان يحصل ذلك انكسار حال اختلال البدن فان القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة**

من مراتب العود ولا يخفى عليك ارب كل واحد من الاعتبارين جائز ( قال المحاكات وذلك **﴿ فلهذا ﴾** مع كونه غير مطبق على المتن مستدرك في الاستدلال ) اقول نسخ المتن ههنا بخلافه في اكثر النسخ وقع هكذا بل يكون باقيا لما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وظاهر ان المراد به الكمالات الذاتية

اي الصور المعقولة ومدار الشرح على هذه النسخة على ما يظهر من نقلها حيث قال واتم مقصوده بقوله بل يكون  
باقيا بما ومستفيد الوجود من الجواهر الباقية وفي بعضها هكذا بل يكون باقيا بما ومبدأ الوجود من الجواهر العقلية  
واظهار مدار ٤٢٥ شرح لامام علي عليه السلام النسخة والاصل صاحب المحاكمات نظر على هذه النسخة على

ما اشار اليها حكم بعدم انطباق  
الشرح على المتن وبلاستدراك والا فلي  
يكن على النسخة الاولى على ما وقعت  
في نسخة الشارح ونقلها مخالفة للمتن  
والاستدراك اصلا وما قوله فان عدم  
الاحتياج في الكمالات الذاتية يفهم  
من كونها ذات آفة في الجسم فان  
الكمالات الذاتية ما لم تكن بالآفة فاذا  
كان النفس ذات آفة في الجبر  
وعلايقها من حيث ان آفة قائمة به  
ففي الكمالات التي لا يحتاج فيها  
الى الآلة لا يحتاج الى الجسم وهو ظاهر  
( قال المحاكمات وقال الشارح  
قد سلف في الفصل المتقدم ان النفس  
باقية بعد خراب البدن فالآن  
كرر ذلك ) اقول ما سلف  
في الفصل المتقدم ان النفس باقية  
بعد خراب البدن مع تعقلاتها على  
ما يدل عليه النسخة التي نقلها  
الشارح على ما بينا لا بمجرد بقاء النفس  
على ما يدل عليه النسخة الاخرى  
والذي كرره الآن بعض ما سلف وهو  
بقاء التعقلات واراد بزيادة القادة  
ان بقاء التعقلات قد مر فيما هلف  
بمجرد ان النفس في التعقل غير محتاجة  
الى الآلة وهما قد كرر ذلك وزاد  
عليه ان النفس قد استفادت تلك  
الاتصالات باعقل فلا يضرها  
فقد ان الآلات ولا يخفى ان كلام  
الشارح ظاهر الانطباق على ما قرناه  
وحينئذ لا رد عليه ما ذكره بقوله اقول

فهذا صارت في هذه الحالة أكل والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله  
ثم انه حل الازدياد في الكهولة الخ ومحصل هذا الاعتراض نقصان  
تفصيلي واجالي اما التفصيلي فهو منسج الملازمة واما الاجالي فهو  
ان بقاء القوة الحيوانية بدنية فلو لم من كون القوة العقلية بدنية  
اختلالها باختلال البدن لزم ايضا من اختلال البدن اختلال القوة  
الحيوانية وليس كذلك لبقيتها الى آخر العهرو تقرير جواب الشارح  
موقوف على مقدمة وهي انك قد سمعت ان كمال النوع ما يحصل له  
بالفعل ثم لا يخلو اما ان لا يتم ذلك النوع الا به اولا يكون كذلك والاول  
هو الكمال الاول كالقوى وما يترتب من الكمالات على الكمالات  
الاول هي الكمالات الثابتة اذا تقرر هذا فنقول القوة الحيوانية  
تطلق تارة على الكمال الاول وهو القوة التي بها يستمد الاعضاء  
للحس والحركة وتارة على الكمال الثاني اي استعداد الحس والحركة  
وحركة النبض والنفس الى غير ذلك مما يستند الى القوة الحيوانية والصحة  
اعني اعتدال المزاج لها عرض يتحدد بطرفي افراط وتفریط ومزاج  
البدن يمكن ان يكون على حدود ذلك الاعتدال وبواسطة ذلك يزيد  
الاعتدال وينقص اي يكون على حد هو اقرب الى الاعتدال الحقيقي  
من غيره او بعد ولا شك ان الكمالات الثانية يزداد وينقص بحسب  
اشتداد الاعتدال ونقصه بخلاف الكمال الاول فانه ثابت لا يتغير  
فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتا لان تغير الشرط يوجب  
تغير المشروط فلا تعتبر فيه الا الحد الواحد من الصحة الذي لا يقبل  
الزيادة والنقصان واما الكمالات الثانية فلما كانت تختلف بالزيادة  
والنقصان فشرطها لا يمكن ان يكون حدا واحدا من الاعتدال  
والالاختلاف بالزيادة والنقصان بل يكون شرطها الصحة القابلة للزيادة  
والنقصان والقوة الحيوانية التي تنقص بها الامام ان كان المراد بها  
المعنى الاول فليس النقص واردا لان الكلام في الكمالات الثانية وان كان  
المراد المعنى الثاني فلا ورود ايضا لان الكمالات الثانية تختلف باختلاف  
احوال الآلات كما ان آلات الحواس اذا كانت في الصحة كان ادراكاتها  
كايدي وان كانت في النقصان كان ادراكاتها كذلك هذا هو الجواب  
عن النقص الاجالي واما عن النقص التفصيلي فاشار اليه بقوله فظاهر

الخ واصل الباعث له على ٥٤ ما حل كلام الشارح على انه جعل الدعوى بقاء النفس مع التعقلات  
قول الشارح لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كالاتها الداتية وهذا وهم من كالمه لان هذا انما ذكر  
في ذيل قول الشارح القائدة الرامة ولو كان الامر كما زعمه ينبغي ان يذكر في ذيل قوله تكرار لما سلف فالوجه

ان هذا الكلام من الشارح وقع استطراداً وتوطئة لبقاء الكمالات والقرينة على ما ذكرنا انه لم يتعرض له في الاستدلال بل انما استدل على بقاء الكمالات فقط فتأمل (قال المحاكات لكن قوله وليس اذا كان يعرض لها الخ) اقول معنى كلام الشيخ هذا انه لا يدل كون قوة النقل ﴿ ٤٢٦ ﴾ تخلف باختلال الآلة على

ان يكون التعقل لا بنفسها بل بالآلة والحاصل ان استثناء عين التالى وهو ان قوة التعقل تخلف باختلال الآلة على ما قررره صاحب المحاكات نفسه وقد عبر عنه الشيخ بقوله يعرض لها مع كمال الآلة كلال لا ينتج ولا يستلزم عين المقدم وهو كون التعقل بالآلة وقد عبر عنه الشيخ تعقله لا يكون لها فعل بنفسها فهذا الكلام راجع الى ما ذكره الاستثناء عين التالى لا ينتج عين المقدم وكلام الشارح ناظر الى هذا القول ولو كان التقرير بتقريره فان حاصل قوله لو كان عدم كلال النفس في تعقلها الخ انه لو كان استثناء عين التالى متنجساً لنقض المقدم كان استثناء عين التالى متنجساً عين المقدم وكان الجواب الجواب بعينه وبما ذكرنا ظهر اندفاع الاضطراب عن كلام الشيخ وعدم الانطباق على المتن من كلام الشارح على ان كلام الشارح لما كان موافقاً لقوله وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال تحت ان لا يكون لها فعل بنفسها وان كان هذا القول غير ملائم للقول الآخر من المتن فلا وجه للايراد عليه بان كلامه غير منطبق على المتن مطلقاً فتأمل (قال المحاكات لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني الخ) اقول ليس المراد بالقوى الحيوانية القوى القسمة

اذها لو كانت مقتضية اى التعقلات كالات ثابته وقد بين ان الكمالات الثانية البدنية تختلف باختلاف احوال البدن فلو كانت التعقلات بالآلة البدنية فكما كانت الآلة اعدل واصح كانت التعقلات اكثر واقوم ويناقض بحسب تناقض الاعتدال وليس كذلك ولما كان هذا الجواب مبنياً على مقدمة مذكورة في جواب النقض الاجمالى فلهذا اخره والى لكان الترتيب يقتضى تقديمه واما سؤال زيادة التعقل في زمان الكهولة فظاهر الورود لانه لما اعتبر في التعقل حد واحد لا يتغير فوجب ان لا يتغير التعقل الى الزيادة كما وجب ان لا يتغير الى النقصان واما حمله على اجتماع العاوم فقير واقع لان الكلام في زيادة قوة التعقل لافى زيادة الهيئة القرنية كما مر هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر اما اولا فلان قوله والاول لا يحتمل الزيادة والنقصان ليس بشئ لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني وهو دائم في التحلل والتزايد فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة واما ثانياً فلان النقض باق لان غاية ما في جوابه ان الكلام في الكمالات الثانية لافى الكمالات الاولى الى مبادئ الكمالات الثانية وهذا لا يدفع النقض فان للامام ان يقول ما ذكرتم في الكمالات الاولى هو قائم في الكمالات الثانية فانه لما جاز ان يكون المنعبر في الكمالات الاولى حداً واحداً فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمالات الثانية قولهم (لا على ما يستعمل في الخطابة) لما كان الاقناعى قد يطلق على الخطابة ذكران المراد من كون هذه الحجية اقناعية ليس ذلك لان الخطابة لا تستعمل في الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا يحكم بها الا المسترشد الذى يلاحظ تصوراتها بعين الانصاف والتحقيق واما المجادل فربما يمكنه المنع والحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح لا تتركب الامن اليقينيات ويغيب اليقين قولهم (واما القياس فلان تلك الافاعيل) اعلم ان المراد بالفعل في هذه الفصول ليس هو التأثير بل ماهو اعم منه فكانه هو ممتناه اللغوى فانه قد اطلق الفعل على الادراك وهو انفصال لافعل وتقرير الكلام ههنا ان افعال القوى البدنية لا تخلو عن انفعالي اما القوى المدركة فلان فعلها الاحساس وهو التأثر من المحسوسات واما القوى المحركة فلان تحريكها لاغير لا يتم الا بتحرك الاعضاء والتحرك انفصال والانفصال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفصل فيوهنه واما قوله والفعل

بالارواح من المدركة والحركة لانها كالات ثابته وقد فسرها الشارح بالكمال الاول بل المراد ﴿ وان ﴾ بها الفصل القوم للحيوان واما هو مبدأ فصله من حيث هو مبدأ فصله وليس شئ منهما يعرض بل كان جوهره داخلاً في حقيقة الحيوان وقد تقرر في موضعه ان الجزء لا يكون مختلف الحصول بالزيادة والنقصان وغيرهما بالقياس الى ما هو جزؤه.

وقد يخص الدعوى بالجزء المحمول فيقال الذاتي ليس مفعولا بالتشكيك (قال المحاكات فلم لا يتجاوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني) اقول الكمال الاول لما لم يختلف بالزيادة والنقصان كالمتغير فيه حدا واحدا لا يختلف ايضا واما الكمال الثاني فلما كان يختلف ﴿ ٤٢٧ ﴾ زيادة ونقصانا كان المتغير فيه مختلفا لان وحدة المعلوم واختلافه

تابع لوحدة العلة واختلافها وبالجملة القوة الحادثة في الجسم تابعة له في الزيادة والنقصان وفي الشدة والضعف نعم قد لا يحس بالضعف لقلته واما انها لم يصف بضعف الجسم فغير معقول فليتأمل (قال المحاكات واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية) اقول فيه نظر لان هذا ايضا لازم من الحجة لان المراد من الآلة المنفية عن النفس في تعقلها هي الجسمانية والآلة في التعقل اذا كانت جسمانية ويحصل بها الكلال بتكرر الافاعيل يحصل ضعف وفقر في التعقل لا محالة وان كان القابل مجردا والى مثل ذلك اشار الشارح حيث قال لان العاقلة اذا كانت تعقلها بمعونة من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد يصف عن التعقل لاذاتها اكن يصف معا ونها (قال المحاكات والمطلوب ليس الا ان تعقلها في الجملة بلا واسطة الآلة) اقول فيه بحث اما اول فلان الغرض من اثبات كون التعقل ليس بالآلة الجسمانية بقاء التعقلات النفس حين التجرد عن البدن والآلة وليس المقصود بقاء بعض تعقلات النفس بل المقصود ان جميع الكمالات الذاتية لها باقية معها ولهذا قال الشارح في صدر النمط يرد ان يبين في هذا النمط وجوب

وان كان مقتضى الطبيعة فهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون الانفعال ههنا عن قاهر يقهر المنفعل والانفعال انما هو من القوى والقوى الحادثة في الجسم لانكون قاهرة له ضرورة ان الحال في الشيء لا ينافيه اجاب بان تلك الافاعيل وان كانت مقتضى القوى لكنها ليست بمقتضى طبائع العناصر التي تلتم منها الموضوعات كالعين والاذن والجلد فان العناصر موصورة على الاحتماع فتكون منافية لاجتماعها ولما تافئت اجتمعها نافيت وجود القوة الذي هو موقوف على الاجتماع فضلا عن فطرها فيكون بين القوى وطبائع العناصر تنازع دائما فيكون موجبا للوهن في الموضوعات والقوى ايضا والضعف المارض للقوى لا يدرك الراححة الضعيفة بمد ادراك الراححة القوية والصوت الضعيف بمد سماع الرعد والنور الضعيف بمد النظر في قرص الشمس فان الحس بطل بالضعف والوهن واعلم ان المدعى الذي قصد اثباته هو ان تعقل النفس ليس بالآلة واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية ومن البين انه لا يلزم منه ان تعقلها ليس بالآلة فاهو المطلوب غير لازم قوله (هذه حجة ثالثة) خاصها ان القوة العاقلة يدرك نفسها وادراكاتها وآلاتها وكل قوة لا يدرك الا بالآلة لا يدرك انفسها ولا ادراكاتها ولا آلاتها لامتناع ان يتوسط الآلة بين الشيء ونفسه وبين الشيء وادراكاته وبينه وبين آله ينتج ان القوة العاقلة ليست قوة لا تدرك الا بالآلة ويمكن ان يوحه بقياس استثنائي فيقال لو كانت القوة العاقلة لا تدرك الا بالآلة لما عقلت نفسها ولا ادراكاتها ولا آلاتها ولكنها تعقل نفسها بادراكاتها وجميع ما يظن انه آلتها كالقلب والدماغ قال الامام ههنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية والاخر ان تعقلها ليس يتوقف على تعقلها بالجسم والحجة المذكورة لا يفيد شيئا منهما اما الاول فلان من الجائز ان يكون القوة العاقلة عرضا حالا في البدن ويكون متعلقا بنفسه وبسائر المعلومات ونعني بهذا التعلق النسبة الخاصة المسموعة بالشعور والادراك فلا يجب ان يكون القوة العاقلة التي تعقل نفسها وآلتها بلا واسطة الآلة غير جسمانية واما الثاني فلانا وان سلمنا ان القوة العاقلة مجردة لكن لم لا يتجاوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالمعلوم والتعقلات تعقلها بالبدن وما ذكره لا يطله واقول قد تبين مما هي

بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وقال الشيخ بل يكون باقيا بما هو يستفيد الوجود من الجوهر الباقي فان كلمة ما في الموضعين يورث العموم فان قلت اذا ثبت ان بعض تعقلاتها ليس بالآلة ثبت ان الكل ليس بها اذ يعلم بالوجود ان خدم الفرق بين تعقل وتعقل في ذلك قلت بعد تسليم صحة ما ذكرت

كان هذا تقرير آخر في الجواب واما ثانيا فلان خلاصة اعتراض الامام لم يندفع بهذا اصلا لانه لم يجعل الجسم آلة في تعقل النفس بل جعله شرطا في تعقلها وحينئذ يمكن ان يقال على تقدير كون النفس مجردة يجوز ان يكون تعقلها مشروطا بتعلقها بالبدن لاعلى ان يكون آلة حقيقة حتى ❖ ٤٢٨ ❖ يتوجه ان الآلة لا يصير

واعطة بين المدركة وبين نفسها او ادراكا لها او بين المدرك ونفس المدرك بل على ان يكون تعقلها بنفسها مثلا مشروطا بتعلقها بالبدن لا بد من ذلك من دليل قائل ( قال المحاكات قوله او لا يحتمل التعقل مستدرك لا دخله في الاستدراك ) اقول يمكن ان يقال بمجرد ابطال القسم الثالث وهو ان يكون التعقل قديكون وقد لا يكون وان ظهر صحة الشرطية وكانت ترتب المنفصلة المركبة من الجزئين على المقدم الان ذكر كون التعقل حينئذ بصورة المستمرة الى آخره الى قوله او لا يحتمل التعقل لبيان كيفية ترتب لتالى المذكور على المقدم وتفصيله ان اى جزء من حزمى المنفصلة المذكورة كيف يتحقق على اى تقدير يقع وانت اذا تأملت علمت ان هذا الكلام من الشيخ في تقريره ايضا لا يكون الا كذلك ( قال المحاكات هذا هو المنطق على متن الكتاب ) اقول هذا غير منطبق على المتن ومشتبه على الاستدراك ايضا اما الاول فلان الشيخ اثبت التغاير بين الصورتين بان احدهما مجردة والاخرى مستمرة والتغاير بينهما في هذا التوجيه ومع احدهما التزديد وكان مفروضا لا مبنيا بالدليل واما الثانى فلان على هذا التوجيه كان قول الشيخ فان استأنفت

ان الاول ليس بمطلوب ههنا فان الكلام في مجرد النفس سبق في النقط الثالث واما الثانى فالجبة ظاهرة الدلالة عليه غاية ما في الباب انها لا تدل على ان جميع التعقلات ليس بالآلة وهو غير مطلوب والمطلوب ليس الا ان تعقلها في الجلة بلا واسطة الآلة وقد دلت الجبة عليه والشارح اعرض عن السؤال الثانى واجاب عن الاول بان القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان تعقلها بواسطة الجسم دائما ضرورة ان وجودها لما توقف على الجسم كان تعقلها ايضا موقوفا عليه وقد ثبت ان تعقلها بلا واسطة آلة قوله ( وهذه حجة رابعة ) قدم الشارح لبيانها اربع مقدمات وذكر في المقدمة الرابعة اربعة اقسام لاحاجة في تلك الجبة الا الى قسم واحد منها وهو ان تعدد اشخاص النوع بحسب تعدد المواد فبما في الاقسام مستدرك واما قوله وما يجرى مجراها فهي العوارض المادية فان النفوس بعد المفارقة عن الابدان تبقى مع انها محددة بالنوع الا انها لما اكتسبت من البدن عوارض مادية يتميز النفوس بها هكذا سمعته فقلت الدليل على وجوب تعدد المواد هو انه يجب ان يكون ثم شئ يقبل تأثير الفاعل قائم ههنا فقيل لا تأثير ههنا فانه باق والباقي لا يحتاج الى تأثير مجرد وفيه نظر ظاهر لان مطلق التأثير هو الذى يحتاج الى قابلية التأثير على الابداء والصواب ان يقال المراد بالمادة الجسمانية وما يجرى مجراها المجردات لاشخاص العلوم ثم حررت الجبة بان القوة العقلية لو كانت حادثة في جسم لكانت اما دائمة التعقل له او دائمة اللاتعقل له وانتالي بقسميه باطل واما باطلان التالى فلان الانسان يتعقل اعضاءه في وقت دون وقت ههنا بيان الشرطية ولانها على ذلك التقدير او تعقلت في بعض الاوقات كان تعقلها لذلك الجسم بمحصل صورته وذلك الصورة تكون في ذلك الجسم لان ادراك تلك لقوة بواسطة ذلك الجسم فتكون آية للادراك والادراك بالآلة يكون بمحصل الصورة في الآلة فيلزم اجتماع المثليين احدهما ذلك الجسم والاخر صورته المعقولة وهو محال لاستحالة تعدد الاشخاص النوعية من غير تعدد المواد وهذا القدر كاف في الاستدلال لان الاقسام لما انحصرت في الثلاثة على تقدير كون القوة العقلية جسمانية اما ان يكون الجسم معلوما دائما او غير معلوم دائما او معلوما في وقت دون وقت واذا بطل القسم الثالث كان احد القسمين لازما

الى قوله فهو غير الصورة التى لم تزل له في مادته لمادته بالعدد مستدركا فالرجوع الى الحق خير ❖ لا ❖ فليأمل فيه ( قال المحاكات اللهم الابعث اية اخرى وذلك محل الجسم على الصورة الجسمانية ) اقول فيه نظر بعد اما ولا فلجواز ان يكون محل القوة العاقلة هو الجسم المركب من المادة والصورة فعلى تقدير تعقل الصورة

الجسمية انما يلزم حلول احدى صورتين وهى العقلية فى المجموع المركب فى الاخرى والمادة فلا يجتمعان فى محل واحد وامانا فلان احدى الصورتين موجودة بوجود ظلى والاخرى موجودة بوجود عيني فيحصل الامتياز واجتماع المثلين انما يستحيل ٤٢٩ ﴿ لفقدان الامتياز بين الاثنين فاذا حصل الامتياز فلا استحالة فيه فتأمل

(قال المحاكات واما قوله على ان السماء المعقولة فهو جواب سؤال اقول لا يتحقق على العارف بصناعة الكلام ان ذكر الملاوة بعد الجواب عن الايراد اشارة الى جواب آخر وحله على جواب سؤال مقدر لا يحتمل اسلوب الكلام اقول والحق انه جواب آخر تقر به ان يقال للصورة العقلية اعتباران من حيث انه صورة حالة فى النفس وبهذا الاعتبار يكون علما وعرضا وثانيهما من حيث هى لا بشرط شئ وبهذا الاعتبار يكون معلوما وجوها ومعلوم انها مأخوذة بالاعتبار الاول مغايرة بالماهية لنفسها مأخوذة بالاعتبار الثانى كما ان البناء من حيث انه بناء له حقيقة هى الانسان مع وصف البناءية مقارنة لحقيقته من حيث انه انسان فالصورة العقلية من حيث انها عرض مغايرة بالحقيقة لنفسها من حيث انها جوهر وكما انها باعتبار الاول موجود فى العقل فلا شك انها بالاعتبار الثانى موجودة فيه ايضا فيلزم اجتماع المثلين مع تسليم ان العرض يخالف للجوهر من حيث هما جوهر وعرض بالماهية وهذا هو المراد من قولهم على مذهب التحقيق وهو حصول الاشياء لماهيتها فى العقل كان التباين بين العلم والمعلوم بالاعتبار الان العلم من حيث انه علم وعرض متحد بالماهية مع المعلوم الذى هو جوهر من حيث انه معلوم فتأمل جيدا

لا محالة وحينئذ يكون قول الشيخ فاذن هذه الصورة التى بها يصير القوة العقلية المتعقلة متعقلة لاكتها الى قوله اولا يحتمل التعقل اصلا مستدركا لادخله فى الاستدلال ولكن توجيه كلام الشيخ ليس ما ذكره بل ان يقال لو كانت القوة العقلية منطبعة فى الجسم كانت دائمة التعقل له اودائمة اللاتعقل له لان القوة العقلية انما يتعقل ذلك الجسم بحصول صورته لها فاما ان يكون تلك الصورة هى عين الصورة المستمرة الحاصلة بها وصورته اخرى متجددة لاسبيل الى الثانى والازم اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقلها بحصول صورة ذلك الجسم المستمرة لها وحينئذ ان اوجب تعقلها يكون دائمة التعقل واللاتعقل دائمة اللاتعقل لاستحالة تجدد صورة اخرى هذا هو المنطبق على متن الكتاب ولا استدراك فيه اصلا وليس المراد بصورة الجسم الاحقيقته المتمثلة عند القوة العاقلة فقدم فى الخط الثالث ان الادراك هو ان يكون حقيقة الشئ متمثلة عند المدرك وتلك الحقيقة هى نفس المدرك ان كان المدرك ذات المدرك او ملاقباله وان كان خارجا عن ذات المدرك فتلك الحقيقة المتمثلة هى صورة من المدرك فليس الكلام الا ان تعقل القوة العاقلة للجسم اما بحسب حقيقته المستمرة الحصول لها او بحسب صورة اخرى يحصل لها والثانى يستلزم حصول ماهيتين شئ واحد لها وهو محال فاذن تعقلها حصول ذلك الجسم لها فان كفى فى تعقلها كانت دائمة التعقل والا كانت لادائمة التعقل نعم على قوله فيكون قد حصل فى مادة واحدة مكفوفة باعراض باعيانها صورتان لشئ واحد شك فان التعقل ههنا اما الجسم او صورته او مادته فان كان التعقل الجسم لم يلزم ان يكون صورتان فى مادة واحدة بل اللازم حلول الصورة العقلية من الجسم فى الجسم واركان التعقل الصورة لم يستقم قوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة التعقل من ان مادته موجودة فى مادته ولا قوله فهو غير الصورة التى لم تنزل له فى مادته لمادته بالعدد وان كان التعقل المادة فلا يلزم الا حصول صورة المادة فى المادة ولا يلزم حصول صورتين فى مادة واحدة ويمكن ان يجاب عنه بان التعقل ههنا هو الجسم والمراد من اجتماع صورتين فى مادة واحدة حصول صورتين اعنى الصورة العقلية والصورة المحققة للجسم بمادة واحدة وهو محال لانه لا بد فى تعدد

فانه من غوامض الشرح (قال المحاكات لكن ههنا شئ آخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة فى محل القوة الصاقلة بل هى محلها على ما ذكره الامام) اقول كلام الشارح المحقق منى على ان يحصل المعقول الصورة الجسمية حتى يلزم اجتماع المثلين فى محل واحد على ما ذكره صاحب المحاكات ولهذا عبر عنها بلفظ

الصورة ولو كان المعقول هو الجسم المركب من الهيولى والصورة يبرهنه بالجسم لا بالصورة واما ان هذا لم يطابق ما ذكره الامام فنقول اوأما الشارح في هذا الى تحطئة الامام في جعل المعقول هو الجسم فهذا منه يعتبر للامام حيث لم يجعل المعقول هو الصورة الجمعية بل جعله الجسم على ٤٣٠ ﴿ ما هو الظاهر من كلامه

اذا الظاهر ان محل القوة العاقلة هو الجسم دون الصورة الجمعية وحيث لا يلزم حلول المثليين في محل بل حلول احد المثليين في الآخر فنقول قد صرح الشارح بان المراد بالحلول ههنا المقارنة فلا شك في ان الصورة الحالة في القوة العاقلة الحالة في الصورة الجمعية الحالة في الهيولى حالة في الهيولى والصورة الاخرى ايضا حالة فيها فيلزم اجتماع المثليين في محل واحد اقول نعم يرد على كلام الشارح ان ما ثبت امتناعه هو حلول مثليين في محل واحد حقيقة لا مجرد مقارنتها لثالث اذ بمجرد مقارنتها لثالث لا يرتفع الا ثنائية بالكلية كيف لاوقه تغايرا باعتبار المحل القريب وذلك يكفي للامتناع ولو سلم ان المراد بالحلول مجرد المقارنة فلا شك ان مقارنة الصورة العقلية للقوة العاقلة مقارنة قريبة ولمحل الصورة الاخرى مقارنة بعيدة ومقارنته الصورة الاخرى لمحلها مقارنة قريبة وبهذا القدر يتحقق الامتناع فان المقارن القريب لاحد الصورتين غير المقارن القريب للآخرى (قال المحسكات والحال في الحال حال بالضرورة) اقول هذا انما يصح اذا اريد بالمحل ما هو اعم من المحل الحقيقي والمحل بالعرض فان محل المحل ليس محلا للحال حقيقة بل انما يقال له محل بعيدة ومحل بالعرض له

الاشتمال من تعدد المواد لكن في المارة مساهلة ما وفيه نظر لان الجسم الخارجي كما اشتمل على الماهية الخارجية كذلك صورة العقلية مشتملة على المادة العقلية فيكون تعدد الشخصيات بتعدد الماهيات ولو حملنا المتعل على الصورة الجمعية حتى يكون المتعل من مادته والصورة التي المادة هي الجمعية لانها مأخوذة من المادة وصورة المادة اندفع النظر وظهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة لكن لا يثبت لزوم احد الامرين اما دوام تعقل الجسم الذي هو محل القوة العاقلة او دوام لا تعقله اللهم الا بعبثية اخرى لا يقال الا لزم من هذه الحجة ليس الا ان القوة العاقلة غير جسمانية والمطلوب ان تعقلها ليس بالالة وهو غير لازم لاننا نقول الحجة مطردة فيه لان النفس لو لم تعقل الا بالالة كانت اما دائمة التعقل لها او دائمة اللاتعقل لها الى آخر الحجة قوله (اعاد الاعتراض) تقريره انا لا نسلم ان القوة الجمعية لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع صورتين متماثلتين وانما يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام الماهية الامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس والامر الخارجي جوهر قائم بذاته ومن المحال المساواة في تمام الماهية بين العرض والجوهر هذا توجيه كلامه واما حديث المناسبة فقياس فقهي وتحرير جواب الشارح ان ماهية الشئ هي صورته العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية فالصورة العقلية مجردة والخارجية مقارنته فقله المعقول من السماء ليس بمساو لها ان اراد به هذا الافتراق بينهما بالجرد والمقارنة فهو كذلك الا انه لا يفتي تماثلها وان اراد به عدم اشتراكها في مفهوم السماء وهي حقيقة التي السماء بها هي فليس كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء بل ضير والحاق السواد والبياض بهما غير صحيح فانهما نوعان متضادان تحت جنسين والسماء المعقولة والمحسوسة فردان من نوع واحد ولا شك ان المناسبة بينهما اتم واقوى واما قوله على ان السماء المعقولة فهو جواب سؤال يمكن ان يورد ويقال الصورة المعقولة من السماء لو كانت ماهية السماء لكان العرض هاهية الجوهر وانه محال فاجاب بان المعقول من السماء اعتبار ان احدهما انه قائم بالنفس والاخر انه صورة مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول عرض وبالاختبار الثاني

الا يرى ان السرعة الحسالة في الحركة الحسالة في الجسم ليست حالة حقيقة في الجسم ﴿ ما هيبة اوليست نقاله حقيقة بل انما هي ذمت للعرض ولا شك ان الكلام فيها هو محل شيء حقيقة اذ لو كان المحل محل احدهما حقيقة دون الاخر فيحصل الامتناع في هذا الكلام من الشارح وهو ان المراد من الحلول خيئت

هو الحالة المفارقة. اشارة منه الى ان الصورة العقلية ليست لها حلول وقيام بالنسبة الى الذهن بل هي حاصلة فيه  
لاقائمة به ووفق ما بين القيام بالشيء والحصول فيه واهذا لم يتصف الذهني بالا شياء المتعقلة له فتأمل (قال المحاكيات  
واجيب بان الدائم هو العلم ٤٣١) بها الاملا حظتها) اقول حاصله انه فرق ما بين العلم والملاحظة

بمعنى الالتفاتات من النفس الى ذلك  
الشيء فان الامور المذ هول عنها  
المخزونة صورها في الخزانة معلومة  
وموجودة في الذهن مع ان النفس  
لم يكن ملتفتا اليها هذا لكن الظاهر  
ان الشيء مالم يحصل في القوة المدركة  
لم يتحقق العلم به بالفعل نعم عند هذا  
كان العلم بالقوة لكن اذا حصل  
في القوة المدركة تحققت العلم وان  
لم يتحقق الالتفاتات من النفس اليه  
هذا في العلم بالحصول واما في العلم  
الحضوري فيمكن فيه حضور المعلوم  
عند العالم ووجوده عنده وبعضهم  
اشتراط الالتفاتات من النفس اليه  
وحل النظر الذي اوردته صاحب  
المحاكيات ناظر اليه (قال المحاكيات  
وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه  
كما صرح به الامام) اقول ظاهرة انه  
ايراد علي الشارح حيث قال ان هذا  
مابتداء احتجاجه وجوابه ان مراد  
الشارح ان هذا هو ابتداء احتجاجه  
الذي ذكره في مقام احادة اكمال الكلام  
علي ما ذكره فان قوله علم من هذا  
ان الجوهر العاقل مثله لن يقول  
بذاته نتيجة للتحقق المذكورة وليس  
ابتداء هذه الحجة فابتداء الحجة التي  
عاد اليها في بيان المطالب من قوله  
ولانه اصل فلن يكون مراد الخ  
وليس مراده ان هذا ابتداء الاحتجاج  
علي الاطلاق كيف وهو قد صرح

ماهية السماء والحق في الجواب ان الجوهرية والعرضية بحسب الفجود  
الخارجي فان الجوهر كما تقر ما او وجد في الخارج كان لافي موضوع  
وكذلك العرض مالم وجد في الخارج كان في موضوع فصورة السماء  
وان كانت قائمة بالنفس الا انها بحيث وجدت في الخارج كانت لافي موضوع  
فيكون جوهرها لا عرضا ولهذا صرح القوم بان صور الجواهر جواهر  
قوله (ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة) اي واثنا سلمنا انه يلزم من  
تعقل القوة الجسمانية محلها اجتماع مثلين ولكن لان سلم ان اجتماع المثليين  
محال وانما يكون محالا ولم يكن احدهما من رعا عن الآخر وليس كذلك فان  
احدهما حال في القوة العاقلة والاخر محل لها اجاب الشارح اولا بما مر وهو  
ان الصورة لا بد ان يكون حالة في محل القوة العاقلة لان محلها آلة الادراكها وثانيا  
بان الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة فان لم يكن حالة في محلها لم يكن  
العاقلة فاعلة بمشاركة المحل وكل قوة جسمانية فاعلة بمشاركة المحل فالعاقلة  
لا تكون جسمانية وان حلت في محلها اجتمع المثلان من غير فرق وهذا الجواب  
بالحقيقة تفصيل لما مر قوله (فان قيل الفرق بين الصورتين باق  
لان احدهما حال في العاقلة وفي محلها معا) لقائل ان يقول هذا الفرق  
ممتنع لان الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة وفي محلها  
يلزم ان يكون الشيء الواحد حال في محلين مختلفين وانه محال ويمكن  
ان يجاب بان المراد بالحلول الافتراض فاذا كانت الصورة لعقلية مقارنة  
لاحد المقارنين اعني القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها وهو  
المقارن الاخر فيكون مقارنة لهما معا لكن ههنا شيء آخر وهو ان  
الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة بل هي محلها علي  
ما ذكره الامام وتقرير جواب الشارح ان هذا النوع من الحلول افتراض  
ما فيكون الصورة الاخرى لما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة كانت  
مقارنة للقوة العاقلة كما ان الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة ومحلها  
فلا فرق وايضا اذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة وهي  
مقارنة لمحل الصورة الاخرى ومقارن المقارن مقارن فتجتمع الصورتان  
في محل واحد وانه محال وهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا من الابتداء  
لسؤال الامام بان يقال لو كانت الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة  
وهي في محلها والحال في الحال حال بالضرورة يلزم اجتماع صورتين

في اول الفصل بانه قد سبق الحجة عليه (قال المحاكيات الثاني ان قوة الفساد وفعلية البقاء لامرين مختلفين)  
اقول لا يخفى عليك ان اختلاف المحل والموضوع لا يلزم من مجرد المغايرة بين الامرين بل انما يلزم من التقابل  
بين الامرين فلا يشع التفرع المذكور في الشرح بقوله فان ههنا الامرين مختلفين ولم يزم لزوم هذا الايراد

اللازم على جعل الفاء للتفريع عدل صاحب المحاكات عن الظاهر وخلها على مجرد التعقيب وأشار إليه بلفظ الثاني وصرح عليه بأن لم يذكر عليه دليلا اذ لو كان متفرعا على ما سبقه لكان دليلا مذكورا ( قال المحاكات ورعا يستدل عليه بان محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد ) ﴿ ٤٣٢ ﴾ اقول فيه بحث اذ سيأتي

في جواب السؤال الذي بذكره ان محل قوة فساد الصور والاعراض هو المواد والموضوعات وذلك لان المراد من الفساد هو زوال الوجود عن الغير الذي هو المادة لازوال وجوده في نفسه ( قال المحاكات وفيه نظر لانا لانسلم ان الثاني الخ ) اقول هذا النظر وارد على هذا التقدير وما سيجي في جواب السؤال الذي يذكره بنا في هذا وهو كون محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد اذ قد تحقق هناك ان محل قوة الفساد الصور والاعراض المواد والموضوعات دون نفسها الموصوفة بالفساد والصواب ان يقال في تقرير كون محل قوة الفساد مغايرا لمحل البقاء ان حدوث الفساد والعدم كحدوث الوجود مسبق بالامكان والمراد بالامكان الامكان الاستعدادي فلم يكن قائما بنفسه ذلك الشيء الفاسد فلا بد ان يكون قائما بما يتعلق بذلك الشيء وهو مادته وحينئذ يندفع جميع ما ذكره في الكلام في ثبوت هذا الامكان قائما ( قال المحاكات لانا نقول قيام النفس بالذات من الضروريات ولا يمكن منعه ) اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان السؤال المذكور لم يندفع بهذا لان السؤال المذكور اراد على الدليل الذي سبق من الشارح

مماثلتين في مادة واحدة وانه محال ونحن نقول لما كانت الصورة الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم ههنا الا اجتماع ممثليتين وهو حلول الصورة المعقولة من الجسم في الجسم لا حلولها في مادة والمحال هذا لاذك فان قيل الامتياز بينهما ليس بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان اليجاد في الملزوم ملزوم اليجاد في اللوازم ولا بحسب العوارض فان كل عارض يعرض لاحدهما يكون نسبة الاخر اليه كنسبته اليه اذ لا تمايز بينهما فلا ثنائية فتقول نسبة العارض الى المحل مقارنة للحال للمحل ونسبته الى الصورة العقلية مقارنة احد الحالين في محل الآخر فظهر التمايز قوله ( والنفس مدركة للصنف الاول دائما الخ ) ههنا سؤالان احدهما انه لو وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لها لزم من العلم بالشيء العلم بالعلم به لان العلم بالشيء صفة حاصلة للنفس والتقدير ان صفات النفس معلومة لها ما دامت حاصلة لها ثم ان العلم بالعلم ايضا صفة حاصلة بالنفس فهو معلوم ايضا وهم جراحتي يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية وانه محال وجوابه ان العلم بالعلم ليس امرا اذا عليه فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وذلك لانه لو كان امرا اذا لكان مساويا له فيلزم اجتماع مثليتين في محل واحد وهو محال وتوضيحه ان العلم بالشيء صورته العقلية فلو كان العلم بهما بحسب حصول صورة اخرى لها والصورة العلمية مساوية للعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين ممثليتين في النفس وبهذا البيان بين ان العلم بالنفس او بغيرها مما لا يباينها ليس امرا اذا عليها فلا يلزم من العلم بها العلم بالعلم بها فضلا عن علوم غير متناهية لا يقال هب انه لا يلزم من العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية الا انه يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشيء العلم بالعلم به ومن المعلوم بالضرورة انه ربما علمنا شيئا وغفلنا عن العلم به لانا نقول الذهول عن التصديق بالعلم لاعن تصوره والكلام فيه الثاني ان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره واجيب بان الدائم هو العلم بها لا ملاحظتها والعلم بالعلم بهما وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس قوله ( هذا ابتداء احتجاجة على بقاء النفس ) اقول بعد الفراع عن بيان بقاء النفس بعدموت البدن وبقاء تعقلها لمعقولاتها عاد الى بيان المطاوع الاول بحجة اخرى وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الامام ولهذا سمي الفصل بالتمكية قوله فاذا همسا لامر بن مخلفين ههنا شأن الاول

وأشار اليه بقوله بما مر وما ذكره دليل آخر مستقل فتأمل ( قال المحاكات لانا نقول ان لا نسلم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان الهوى لا يقوم إلا بما يحل فيه وحينئذ لا يلزم ان يكون نفسيا ) اقول فيه نظر لان القيام بالذات المتعبر في النفس ان لا يكون قائما بمحل اصلا او يكون قائما

بمحل جسماني لا ان لا يتقوم بشيء اصلا كيف والممكن لا بد ان يتقوم بالعلة لا محالة بل نقول لانه في النفس الاجوهر مجرد عن المادة ذاتا متغير اليها فعلا وهذا هو المعنى المستفاد من تقسيم الجوهر الى اقسامه ولم يوجد حيثن في تعريفه عدم قياسه بالمحل ٤٣٣ \* مطلقا وان كان مجردا ولا انه غير متقوم بالحال اصلا بل يكفي كونه غير جسم

ولا جسماني وان كان في الواقع كذلك (قال المحاكات فلواقضى قبول الفساد والتركيب لا متع فسادها) اقول قد على الشارح مؤاخذة تقريره ان الاصل في المشهور بمعنى البسيط على ما يشعر به قول الشيخ ههنا فان اخذت لاعلى انها اصل بل كالركب الخ ولم يقل بل كالركب او الحال فالحق ان يحمل عليه موافقا للمشهور ومطابقا لمتن الكتاب حتى يتوجه النقص بالصور والا عراض على ما اورده الشيخ وعلى ما قرره الشارح لا وجه لورود النقص اصلا نعم تقرير الدليل بعد جواب النقص ما ذكره الشارح (قال المحاكات واما انه متحرك فمتحركها في الكيف) اقول تخصيص الحركة بالحركة في الكيف مع ان الكلام في زوال الصورة وحدث صورة اخرى سهو اللهم الا ان يقال عند زوال الصورة وحدث زوال كيفية ونحدث كيفية اخرى وهو المراد بالحركة في الكيف (قال المحاكات ولما قل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد الصورة المقيمة بمحلها) اقول لا يقال الكلام على فرض زوال صورة وفسادها فاذا كانت مقيمة بمحلها يلزم فساد محلها لكن محلها اصل لا يقبل الفساد على ما نشته لانا نقول عند زوال الصورة وحدث صورة اخرى بدلها وقوام الهيولى المجردة باحدى صورة من هذه الصور كما في الصور الجسمية والهيولى

ان قوة الفساد معاصرة للبقاء بالفعل لانها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسدا بالقوة وبالعكس وليس كذلك اشا في ان قوة الفساد وفعلية البقاء امرين مختلفين اى موضوع قوة الفساد غير موضوع البقاء حتى لا يمكن عروضهما لشيء واحد ولم يذكر عليه دليلا وربما يستدل عليه بان محل قوتنا فساد هو بعينه موصوف بالفساد ولا شيء من محل البقاء هو بعينه موصوف بالفساد الباقى لو قبل الفساد لان والقابل يجمع مع لمقبل فلزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو محال والحاصل ان الباقي لا يبقى مع الفساد والموصوف بالفساد يبقى مع الفساد فلا يكون الباقي موصوفا بالفساد فلا يثبت له قوة الفساد وفيه نظر لانا لا نعلم ان الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه فان معنى قول الشيء العدم او الفساد ليس ان ذلك الشيء يتحقق ويحل فيه الفساد بل معناه انه يعدم في الخارج فاذا حصل في العقل وتصور العقل العدم الخ رجي كان العدم الخارجى قائما به في العقل واما في الخارج فليس هناك شيء وقول عدم قوله (فالنفس وان كان اصلا) لا يخلو اما ان يكون النفس بسيطا غير حال ولا يمكن قبول الفساد لاستدعاء قبول الفساد التركيب واما ان يكون حالا ومركبا لا سبيل الى الاول لما ثبت ان النفس غير منطبعة في شيء لا يقل ان اثبات الدلائل السابقة انها ليست قوة حالة في جسم وهذا لا يلزم انه لا يكون حالة في شيء اصلا لم لا يجوز ان يكون حالة في مقارن لانا نقول قيام النفس بالذات من الضروريات لا يمكن منعه ولو كان مركبا فاما ان يكون من بسائط كلها غير حالة او يكون شيء منها حالا كالصورة والاخر محالا كالهوى واياما كان يوجد بسيط غير حال والبسيط الغير الحال ليس يقابل الفساد فلا يكون النفس قابلة للفساد والاعتراض اننا لانسلم انه اذا وجد بسيط غير حال يلزم ان لا يكون النفس قابلة للفساد وانما يكون كذلك لو كان البسيط الغير الحال هو النفس وليس كذلك بل المفروض انه جزء النفس وغاية ما في السبب ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم منه ان لا يقبل النفس الفساد لجواز انعدام الجزء الاخر لا يقال نحن نقول من الابتداء النفس لا بد ان يكون بسيطا غير حال والا لكان اما حالا او مركبا وكلاهما باطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يلزم وجود بسيط غير حال من اجزائه فيكون قائما بذاته مجردا غير جسم ولا جسماني عاقلا لذاته ولغيره متعلقا

اقول لو ثبت ان محل قوة ٥٥ \* الفساد لا يكون الا جسم او جسمانيا لكن في دفع كلام الامام بل يكفي في اصل الدعوى ولا حاجة الى الترييدات التي ذكرها وابطال الشقوق المذكورة فيها والصواب ان يدفع الاعتراض الامام بما اشترنا اليه وهو انه لو كانت النفس مركبة من حال ومحل يكون ذلك المحل عاقلا لانه قائم بنفسه اى لا يحمله وقد ثبت في النمط الثالث ان كل جوهر مجرد غير قائم بمحل عاقل وظاهره ان العقل لان كالاته موقوفة على البدن

فيكون نفسا وقد فرض جزئتها هذا خلف ولا حاجة الى ابطال ان تقوم وجوده بالحال لايات كونه نفسا لان القيام بالذات اللازم من كون المجرى عاقلا عدم قيامه بالحال لعدم تقومه بالغير مطلقا ضرورة تقوم الممكن بالهـ فأنمل ( قال المحاكيات انما هو الى قدم النفس لاجل ٤٣٤ ) انهم مافرقوا بين امكان

الحدوث وامكان العدم الخ ) اقول هذا الكلام يدل على ان اندفاع دليلهم والجواب عنه على ما يذكر على الفرق بين امكان الحدوث وامكان الفساد في ان امكان الحدوث يستدعي المادة وامكان الفساد لا يستدعيها وذلك كما ترى كيف ومدار الدليل للمذكور على عدم فساد النفس على ما مر على ان امكان الفساد كما يمكن الحدوث يستدعي المادة بل الجواب المطابق لاصولهم ان يقال البدن جاز ان يكون محل امكان فسادها على ما ذكره الشارح مشروحا واما انه على تقدير حدوث النفس يكون النفس ذات مادة فجوابه انه لا محذور في كون النفس ذات مادة غير قائمة بها لاحاجته فيها بل لها علاقة معها علاقة التدبير والتصرف فحاشا قولهم فعدم النفس على ما قررنا توهمهم ان امكان الحدوث لا بد ان يقوم بما هو مادة الحادث كما ان امكان الفساد كذلك ولما لم تكن للنفس مادة يقوم بها امكان فسادها كذلك لا يجوز ان يكون لها مادة يقوم بها امكان حدوثها والجواب ان للنفس مادة بالمعنى الاعم وتلك المادة وان لم يصح ان يكون محل امكان الفساد لانها بهذا الاعتبار كانت متباينة اجنبيا عنها لكن لم لا يصح ان يكون محل امكان الحدوث على ما قرره الشارح ( قال المحاكيات

بالبدن وهو النفس وقد كان جزأ للنفس هذا خلف لا يقول لان لم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان يكون الهوى لا تقوم الا بما يحل فيه وحينئذ لا يلزم ان يكون نفسا واما سؤال الاعتراض فهو نقض على الدليل ونقريه ان كثيرا من الاعتراض والصورة بسائط وقابلة للفساد فلو اقتضى قبول الفساد التركيب لامتنع فسادها اجاب بالفرق بان محل قوة فسادها هو موضوعاتها ومرادها وذلك لا في بساطتها في نفسها بخلاف النفس فان محل قوة فسادها لا يجوز ان يكون خارجا لان الخارج اماماني او ملاقي والاول باطل ولاملاقي افسا اذ لا محل للنفس فلا بد ان يكون محل قوة الفساد داخلا في النفس فيلزم التركيب فان قلت لو كانت الهوى محل قوة الفساد كانت موصوفة بالفساد فيلزم فسادها فنقول ليس المراد بالفساد فساد نفسها بل ان يفسد فيها شيء فان الهوى من شأنها ان يفسد فيها الصورة كان من شأنها ان يحدث فيها الصورة يتي قوله ( اي اذ ثبت ان النفس اما اصل او ذات اصل ) لم يكن مما يقبل الفساد وعدم قبول النفس على تقدير انها اصل ظاهر واما على تقدير انها ذات اصل اي مركبة من بسائط لا يكون كلها حلا حتى يتحقق منها بسيط غير حال غير ظاهر بل اللازم عدم قبول جزء النفس له مادومدار اعتراض الامام على هذا الاحتمال اعني ان يكون النفس مركبة واحتمال تركيبها من حال ومحل فانها على تقدير تركيبها من جواهر غير حالة يكون كل منها قائما بذاته عاقلا لذاته فيكون كل منها نفسا فيلزم ان يكون النفس الواحدة في سماء متعددة وانه محال فلهذا فرض الامام تركيبها من حال ومحل وانها متخالفان لهوى الجسم من بقاء المحل بقاء النفس كما لا يلزم من بقاء الهوى بقاء الجسم واما هولة وحينئذ يجوز ان لا يكون كما لانها الذاتية باقية فقد تم الاعتراض بدونه ولا دخل له في الاعتراض الا انه زيادة زائدها لنا كيد بطلان كلام لقوم في هذا الباب فانهم لما اثبتوا بقاء النفس قاتوا انها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولتها موصوفة بالاخلاقي التي اكتسبتها حال تعلقها بالبدن ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيء من هذه الجواز ان يكون اتصاف النفس بهذه الكم لا مشروطا بوجود الجزء الحال فاذا اتفقت ثم ان الشارح

راعى وهو لا يستلزم احتياج تعلقها في زمان البقاء الى البدن ) اقول فان قلت لو سلم احتياجها في زمان البقاء الى البدن لم ينعقلها ليس بالآلة بمعنى البقاء الى البدن في تعلقها لم يكن فيه فساد اذ معنى كون النفس عاقلة لذاتها ان تعلقها ليس بالآلة بمعنى الصورة المعقولة يرسم فيها الافق واما ان وجودها مشروط بامر ذي مادة وكذا بقائها ومن هذه الجهة

يتوقف تعقلها عليها ايضا فمما لا لعل على نفيه قلت قد مر ان النفس بعد التجريد عن البدن تبقى بذاتها  
وتعقلاتها فلا بد من القول بالف في بين سلة الحدوث وعلة البقاء على ما ذكره فتأمل (قال المحاكات فهذا كما ترى  
خطاء في خطأ الخ) \* ٤٣٥ \* اقول هذه اللفظة يقرؤ مشددة على ان يكون اسم مفعول من التصيير

اذلا شبهة في ان التصيير نصب الاسمين  
الواقعين في خبره وكان معنى قوله  
صير الله زيدا عالما في قوة قولهم  
جعل الله زيدا عالما فاما ان يقال انه  
بمعنى الجعل المتعدي الى المفعولين  
او يقال ان اصله صار زيدا عالما  
فبضعيف العين صار متعديا فالمنصوب  
الثاني كان خبره والمنصوب الاول  
كان اسمه صار مفعوله حينئذ قال ابن  
ارنا وندي \* كم عاقل ما قل اعيت  
مذاهبه \* وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا  
\* هذا الذي ترك الاوهام حائرة \* وصير  
العالم الحرير زنديقا \* فالصير ههنا  
اسم مفعول استند الى مفعوله الذي كان  
اسمه وهو الصائر واياه خبره او مفعوله  
الثاني وهو المصير اليه والمصير في هذا  
المقام اذا وقع صفة الاول كما في قوله  
فقد بطل كون الاول بالعرض ثانيا  
ومصيرا اياه كان وصفا بحاله وان وقع  
صفة للثاني كما في قول الشيخ ان كان  
المعدوم ثانيا ومصيرا اياه كان وصفا  
بحال المتعلق اذ يصدق على الثاني  
انه مما يصير الاول اياه والعبارة  
التي تدل عبارة الشيخ عليها من هذا  
القبيل فان الصائر الذي هو الاول  
وقع صفة للثاني وبعدهما قررنا ظهرا  
انعكاس تشبيهه على الشارح والشيخ  
ويظهر ايضا ان ما اورده بقوله فان قلت  
المفروض ان الاول الخ مندفع ولا حاجة  
في دفعه الى التكلف الذي ارتكبه

راعى ههنا طريقة البحث وهي انه اذا منع مقدمة وذكر لمعها سند  
لا يلتفت اليه ويستدل على المقدمة وهي ههنا ان النفس لو كانت مركبة  
لم يقبل الفساد فكأنه قال لو كانت النفس مركبة فاما من بسائط غير  
حالة وهو محال لما ذكر او من حال ومحال فالجزء الذي هو المحل اما  
ان يكون ذا وضع وهو ايضا محال او غير ذي وضع فاما ان يكون قائما  
على انفراده فيكون نفسا او لا يكون قائما على انفراده فاما ان يكون قائما  
بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة انه اذا توقف قيامها على  
البدن يتوقف فعلها عليه بالطريق الاولى فلا يكون عاقلة لذاتها  
واما ان لا يكون قائما بالبدن بل بالجزء الآخر المحال وهو لا يجوز ان يفسد  
وبغيره فيكون النفس باقية لبقية جزئيه جميع ثم انه بين ذلك بقوله لان  
الغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك وتقريره ان التغير هو زوال  
صفة وحدوث اخرى وقدر ان الحدوث او العدم الطاري يحتاج  
الى مادة لا بد لها من صورة فلا بد في التغير من الجسم واما انه  
متحرك فلحركاتها في الكيف لانه كان متحركا بكيفية ثم باخرى هذه سمعته  
واقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد الصورة المقيمة بمحلها  
ولا نسلم احتياج قوة الفساد الى مادة جمعية بل هو اول المسئلة وايضا  
الحركة غير لازمة فالحدوث صورة وزوال اخرى كون وفساد لا حركة  
في الكيف ويمكن ان يقال المراد من الحركة مطلق التغير كما اشرنا اليه  
في موضوع الطبيعى الا ان السؤال الاول باق لا يقال المفارق يمنع  
ان يقارر المفارق لانا نقول اذا جاز ان يحدث في المفارق فلم لا يجوز  
ان ينعدم عنه قوله (ثم قال الفساد والحدوث ماى كما احتاج امكان  
الفساد الى محل احتاج امكان الحدوث الى محل لكن محل امكان حدوث  
النفس البدن فلم لا يجوز ان يكون محل امكان فسادها البدن وتوجيهه  
انا لان لم ان النفس لو قامت الفساد كانت مركبة من محل امكان الفساد  
ومحل وجود الثبات وانما يلزم التركيب لو كان محل امكان الفساد  
داخل في النفس فلم لا يجوز ان يكون خارجا عن النفس مبينا وهو  
البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن اجاب بان امكان  
حدوث النفس او فسادها لا يجوز ان يقوم بالبدن لان البدن مبين له  
ومن المحال ان يكون مبين الشيء مستعدا لحصول مبين له او فساده عنه

فاستقيم كما امرت (قال المحاكات ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني) اقول هذا الكلام  
منه يدل على ان العلم المتعلق بالوجود الخارجى منحصر في الفعلى والانفعالى كذا لان اذا عمل احد شيئا سبقه  
احد لكونه لم يره ولم يسمه والجمال انه لم يوجد منه فلا شك في انه يحصل له العلم بهذا العمل فهو ليس بفعلى ولا انفعالى

فان قلت بل هو فعلي بالنسبة الى هذا العمل الجزئي الصادر عنه قلت بعد الاغراض عن عدم ملائحته للكلام الشارح  
حيث قال علاخرها لم يسبقه احد الى ذلك وعن ان هذا العلم علم تعقلي متعلق بمهية هذا العلم وليس به فعلي والانفعال  
بالنسبة الى ماهيتها وحقيقتها انافرض انه ادراك هذا العمل من غير ﴿ ٤٣٦ ﴾ اخذه من غيره ولم يعمل

والعلم به ضروري ولانه اوجاز ذلك لجاز ان يكون امكان وجود النفس  
او عدمه قائما بالحجر او غير ذلك وجاز ان يكون امكان وجود من هو  
في المشرق قائما بمادة في المغرب والكل محال الا ان المركبات لمزادات  
استعداداتها وتصاصدت الى مرتبة ماهية لصورة نوعية انسانية  
فاستعداد المركب للصورة النوعية الانسانية انما يكون بحسب حالة  
وهيئة مخصوصة يحصل اذ لك المركب فذلك المركب مع تلك الهيئة  
المخصوصة اذا استمد حدوث الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث  
النفس لان النفس من مبادئ تلك الصورة النوعية والشيء اذا كان مستعدا  
لحصول الصورة كان مستعدا لحصول جميع علاها بالضرورة فيستعد البدن  
مع تلك الهيئة المخصوصة بحدوث النفس لان حيث انه موجود مجرد  
بل من حيث انه علة لتلك الصورة النوعية ومربطة بالبدن ارتباطا  
تديريا وهذه هي جهة مقارنة البدن للنفس اذ ليس معنى مقارنة  
النفس لا فاضتها على البدن الصورة النوعية وتديرها له بواسطة تلك  
الصورة فاما حدوث النفس قائم بالبدن لان جهة انه مبين بل من جهة  
انه مقارن ثم اذا حدث النفس وحصل الصورة النوعية زالى تلك الهيئة  
المخصوصة وزال امكان حدوث النفس وتلك الصورة النوعية يمكن فسادها  
لان قوة فسادها قائمة باس كافي لاعتراض بخلاف النفس لان امكان فسادها  
يحتاج ان يقوم بالبدن لانه مبين ولا بما كان امكان حدوث النفس قائما به  
لانقائه فلا يمكن فساد النفس فان قيل اذا جاز ان يكون استعداد البدن  
للاصورة النوعية موجبا لاستعداده بحدوث النفس فلم لا يجوز ان يكون  
استعدادا لبدن لانعدام الصورة النوعية موجبا لاستعداد لانعدام النفس  
اجاب بان استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول  
جميع علمه لان الشيء لا يحصل الا بآثاره بخلاف عدم الصورة فانه لا يستدعي  
لانعدام النفس لجواز ان يكون لآثاره شرطها فان قلت هب ان عدم الصورة  
لا يستلزم انعدام النفس الا انه يجوز ان ينعدم النفس بحسب عدم الصورة  
فجاز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية لانتهاء الصورة محلا  
لامكان فساد النفس فنقول لا يجوز ايضا لان جهة انتفاء الصورة ليس  
جهة مقارنة النفس للبدن بل من جهة زيادة المباشرة فلا يجوز ان يكون  
البدن من هذه الجهة موضوعا لامكان فساد بخلاف جهة وجود

به فهذا العلم ليس بفعل ولا انفعالي  
سواء فرض ان من سبقه عمل بشئ  
اولا ثم لا يتحقق عليك ان علم العقول  
انما يكون فعليا بالقياس الى ما تحتها  
من الامور المستندة اليها لا مطلقا  
وحينئذ لا يكون فرقا بينهم وبيننا  
في ان بعض علومهم وعلومنا فعلي  
وبعضها انفعالي الا ان الفعلي منهم  
اكثر من الانفعالي وفيها بالعكس فتأمل  
(قال المحاكات وغير عبارة الايجاب  
الى الاقتضا) اقول لا يتحقق ان عبارة  
الايجاب والاقتضاء متساويان  
في ان ظاهرها العلية ولا يصح  
في الصورة التي ذكرها وفي انه يمكن  
تأويلها بمعنى الاستلزام فتغير العبارة  
ليس لذلك (قال المحاكات لكن  
لولا يمنع كون الله تعالى عالما بذاته  
مبنى جميع الوجوه) اقول كونه تعالى  
عالما بذاته من جميع الوجوه وكذا  
بالعقول المتعارفة كذلك يمكن اثباته  
بعدمه ان كل مجرد يمكن ان يكون  
معقولا وذلك لان صفات المبدأ  
ووجوه اعتباراته وكذا صفات العقول  
واعتباراتها امور مجردة عن المادة  
فيمكن ان يكون معقولا وقد ثبت  
ان ما يمكن للواجب يحصله بالفعل  
فيلزم شمول علمه بها هذا على تقدير  
تسليم ان مراد الشارح من العلم  
النام بالعلة التامة العلم بذات العلة  
بخصوصها اذ لا شك ان بمجرد العلم

بآثاره بعنوان انها عنصر لا يلزم العلم بآثارها من الاضائة والاحراق ففقد التام في العلم ﴿ الصورة ﴾  
بالعلة التامة لازم كآثاره الشارح لا يكفي بايراد قيد التمام في وصف العلة كما فعله صاحب المحاكات ثم نقول  
بناء على ان العلم اذا تعلق بذات العلة التامة بخصوصها كان مستلزما للعلم بآثارها وصف لازم لها

وهو كونها مستلزمة للمعلول بخصوصها فيستلزم العلم بخصوصية المعلول واما المعلول فلما لم يستلزم بخصوصية العلة فالوصف اللازم له الذي لا بد في تعقله من تعقله هو كونه مستلزما لعلته ما اظهرنا ان العلم بخصوصية المعلوم العلم بخصوصية العلة ﴿ ٤٣٧ ﴾ وما هيته وليس مراده بكون العلم بالعلّة لا يتم الا اذا علم كونها

مستلزمة ان هذا العلم داخل في العلم التام بالعلّة على ما توضحه العبارة بل ان هذا العلم من روافده فكأنه من تنمته فان اطلاق التتمته على الرديف والمتابع متعارف والتفصيل انه لو كان العلّة باعتبار الماهية فالعلم بماهية العلّة بخصوصها يستلزم العلم بمعالها بهذا الاعتبار وان كان بحسب الوجود الخارج جى فالعلم بماهية العلّة من حيث انها موجودة في الخارج مستلزمة للعلم بماهية المعلول في الخارج وكذا في الذهن ( قال المحاكات والفهم السليم يقتضى انها راجعة الى العقل ) اقول ليس كذلك اما اولاً فلهذا المرجع على هذا التوجيه وقربه على توجيه الشارح واما ثانياً فلانه على هذا التوجيه كان ينبغي ان يقول الشيخ ولما بعدها ومع ذلك فعمل هذا كان حال ادراك العقول انفسها مهملاً في الكلام غير مبين بخلاف توجيه الشارح اذ ما بعد الاول يتناول نفسها والامام لما تعرض في شرح كلام الشيخ لجديت كون العقول عالمة بذواتها لكن جعله من ذواتها لا من ذوات المبدأ علم انه جعل ضمير ما بعده للمبدأ موافقاً للشرح وضمير منه للعقل ففيه تفكيك الضمير ثم الباعث له على ذلك الائمة الى ما قرره من ان العقول شرايط والات وليست عللاً حقيقية

الصورة فانه جهة مقارنة النفس من حيث الارتباط والتدبير فجاز هذا دون ذلك هذا غاية توجيه الكلام ههنا واعلم ان افلاطون واتباعه انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم ما فرقوا بين امكان الحدوث وامكان العدم في استدعاء المادة وعلموا ان النفس غير مادية فقطعوا بانها قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يمكن عدّها فذلك ولان النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون امكان وجودها في مادة والالتوقف وجود النفس على المادة فلا تغفل بذاتها واذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها في مادة لم يمكن ان يكون فسادها في مادة والالكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية فان قلت لو كان النفس قديمة فهي قبل حدوث البدن ان كانت متعلقة ببدن آخر يلزم التناسخ وان لم يكن متعلقة ببدن آخر وهي مستعدة للاذراكات والافعال كانت معطلة قلنا هؤلاء لا يتحاشون عن اثبات التناسخ على ان من الجائز ان يكون النفس قديمة من آثار العقول الا ان ادراكها وتصرفها يتوقف على حدوث الآلات وامتناع التعطيل ممنوع والجواب عن الدليل الاول الفرق بين امكان الحدوث وامكان العدم بما مر وعن الثاني ان ذلك التوقف في الحدوث لاقى البقاء فالنفس في الحدوث يحتاج الى البدن وهو لا يستلزم احتياج تعقلها في زمان البقاء الى البدن ومثل ذلك بان اخذ الطائر يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاء الاخذ على الشبكة قوله ( فليفرض الجوهر العاقل ) الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول اما ان يكون هو الذي كان قبل الاتحاد او لم يكن هو الذي كان فان كان هو الذي كان قبله فلا فرق بين تعقله ولا تعقله وان لم يكن هو الذي كان بل زال شئ فالزائل اما ذات الجوهر العاقل او حاله فان كان ذات العاقل فهو انعدام له لا اتحاد وان كان حالاً من احواله فهو استحالة لا اتحاد ومع ذلك فلا بد ان يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه لان النفس اذا بطلت او تغيرت يحتاج الى مادة واما قول الشارح واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الخ فهو نقي لما ذكره الامام ان الشيخ اختار في كتاب المبدأ والمعاد ان النفس اذا عقلت شيئاً اتحدت بالمعقول فانه صنف ذلك الكتاب تقرراً لمذهبهم لا لبان

هي ذات المبدأ تعالى وتقدس وقد تحفّض ان العلم التام ما يكون من جانب العلة فاراد ان يجعل علوم العقول من هذا القسم فاشار الى انها من الاول اذ المراد ان الاول يفيض العلوم على ذواتهم نبي على ان المفيض يتجصر في ذاته تعالى اذ لا مفيض ولا جواد غيره وبما قررنا ظهر ان توجيهه اولى وبالعقول اخرى فاستقم

كما امرت (قال المحاكات يزعم الشارح ان علوم الله تعالى عين معلولاته) اقول ههنا نظر لانه اذا كان علم الواجب تعالى عين معلولاته كان العلم بالمعلوم الاول عين معلوله الاول لان علمه به عبارة عن حضوره عنده ووجوده به فلم يكن علمه تعالى متقدما على ايجاده وقد قال صاحب المحاكات آنفا ﴿ ٤٣٨ ﴾ في توجيه كلام

الشارح في رده على الشيخ ان العلم مقدم على الابداع حيث قال والعلم مقدم على الابداع فبالمعلول الاول اولا لم يوجد وهل هذا الاتناقض ثم اقول قد تقرر ان فعل الواجب انما هو بالاختيار وقد مر مرارا في الشرح والمحاكات وقد صرح بذلك الشيخ والشيخ ابو نصر وعلى ما حققه الشارح يلزم كونه فاعلا موجبا وذلك لان في صورة الفعل بالاختيار لا بد من تقسيم العلم على الابداع وعلى تحقيق الشارح لا يكون مرتبة العلم سابقا على الابداع بل الابداع كان سابقا على العلم كما انه سابق على وجود المعلول اذ على هذا التحقيق العلم بالمعلول عين وجود المعلول عنده فان التزام ذلك به على انه لا يلزم من كونه تعالى فاعلا موجبا بالنسبة الى المعلول الاول بقى الاختيار عنه تعالى لجواز كونه فاعلا بالاختيار بالقياس الى ما بعد المعلول الاول والعلم السابق على الابداع اللازم في الفعل بالاختيار باعتبار ان صور سائر المعلومات مرتبة في المعلول الاول فنقول على المذهب المشهور من الحكماء وهو ان حصر عملية الواجب عملية قريبة في المعلول الاول ازم في الاختيار عنه تعالى عن ذلك مع ان هذا تعسف ظاهر فتأمل (قال المحاكات ولا يحتاج في ادراك

ما يختاره قوله (وقالوا واتصنا بها بالعقل الفعال) هو ان يصير النفس العقل الفعال لان النفس انما طقة اذا عقلت شيئا يصير العقل المستفاد والعقل الفعال يتحد بالعقل المستفاد فيكون النفس يتحد بالعقل الفعال وهو ملزوم لاحد المحالين لان اتحاد النفس اما بجزءه من العقل الفعال اوبه من حيث هو والاول يستلزم تجزئة العقل والثاني علم النفس بجميع المعلومات على ان المحال المذكور في اتحاد النفس بالمعقول قائم في اتحاد النفس بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالمعقول ثم ههنا يلزم محال آخر وهو اتحاد الذوات العاقلة لاتحاد كل منهما بالعقل الفعال كالمزج بينهما المعقولات المختلفة قال الامام واما الحكاية التي ذكرها فالقصور منها ان القائل بهذا الاتحاد وهو فرغوريوس وله كتاب في تقرير هذا المذهب ولا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب لا يكون الا فاسادا قوله (ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي) اعلم ان صيرورة الشيء شيئا آخر يطلق على ثلاثة معان انتقل شيء من صفة الى صفة كما يقال صار الماء هواء والاسود الابيض وانتقل الشيء الى ما يترك منه ومن غيره كما يقال صار الخشب سريرا وهذان المعنيان معقولان وكون الشيء عين شيء آخر وهو غير معقول هذا يحصل كلامه لكن في عبارته خطأ فاحش وهو انه قد اخترع لاصار اسم مفعول وهو المصير ونصبه اياه والفعل الناقص ليس بمتعد ولا يقع على شيء وخبره ليس بمفعول بل انما هو لتقرير الفاعل على صفة ولو فرضنا فرض محال ان له مفعولا فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر يقال صرت الى فلان مصيريا قال الله تعالى والى الله المصير ولو فرضنا انه اسم مفعول فكيف يكون له مفعول فلا يقال زيد ضارب عمرا وعمرو مضروب زيدا بل مضروب زيدا ومضروب زيد فهذه كما ترى خطأ في خطأ في خطأ وكأنه انما وقع فيه لما وجد في المتن ان كان المعلوم ثابتا ومصيرا اياه واظن ان الشيخ قال وصار اياه لان الكلام في صيرورة الاول ثانيا فهو صار اياه فطغى فيه فلم يناسخ قوله (وتقريره ان ههنا امرين) لا بد لفهم هذا الكلام ان يفرض المصير اسم مفعول ناصبا اياه فنقول على هذا الفرض اذا اتحد شيئين فصارا شيئا واحدا فههنا امران ما قبل الاتحاد وهو شيئين وما بعده وهو شيء واحد فالامر ان

تلك الصور الصادرة) اقول لما ذكر ان هذا البيان خطابي لا يجدى المناقشة بان الصور انما تستفيض من واهب الصور لامنا وان كثيرا من الافعال الصادرة كالحركات وما يلزمها انما يدركها بصور عقلية مقابلة بغيرها والجاصل ان علمنا بها علم حصول لاعلم حضوري (قال المحاكات كانت جميع صور الموجودات

الكلية والجزئية على ما عليه الخ) اقول اثبت اولاً الواجب علماً حضورياً بمعلولاته وهو عبارة عن وجوداتها عنده ولاشك انه اتم واكمل من الحصول الذي كان يارتسام الصورة من المعلول لان انكشاف الشيء بحصول نفسه وعينه عند العاقل ٤٣٩ \* اتم واكمل من انكشافه بحصول صورته عنده ولاشك ان هذا العلم

مخصص بالموجودات حين وجوداتها ولا يتعلق بالمعدومات التي لم يتحقق اصلاً ولا بالموجودات قبل وجوداتها ولا بعد عدمها ثم اثبت علماً آخر من جهة ان صور الجميع مرتسمة في العقل بل في جميع الجواهر المجردة العقلية وكان هذه الجواهر حاصلة عنده مع ما يرتسم فيها كرايا يرتسم فيها صور كثيرة يحضره احد منا وهذا العلم وان كان ادون من الاول لانه كان محضور عينه وهذا الحصول صورته المرتسمة فيما يحضره وهذا العلم نوع من العلم الحصولي ان كان الانكشاف يارتسام الصورة لكنه لافي العاقل بل فيما يحضر عنده فعلمه بتلك الصور وان كان حضورياً كعلمنا بالصور الحالية فينا لكن علمنا به في بذرات الصور كان بسبب تلك الصور كعلمنا بالاشياء المرتسمة صورها فينا ولا فرق الا بان تلك الصور فينا مرتسمة في انفسنا وفي شأنه تعالى مقتضى لذاته لكن لاشك انه استعمل لان العلم بالمعدومات وبالموجودات قبل وجودها وبعد عدمها لا يتصور الا بهذا الطريق لا يجري ايضا اطراق الذي اختاره الشيخ واصل الشيخ لهذا المذهب الى العلم الحضورى في ذاته تعالى حتى يحيط علمه بالموجود والمعدوم (قال المحاكمات

ان كانا موجودين او معدومين فلا اتحاد قطعار ان كان احدهما موجوداً والاخر معدوماً فان كان المعدوم هو الثاني فلم يحصل من الاتحاد شيء وهو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد وان كان المعدوم الاول امتنع ان يكون ثانياً لانه موجود ومن الممتنع ان يصير المعدوم عين الموجود وهذا معنى قوله فقد بطل كون الاول بافرض ثانياً ومصيراً اياه فان قلت المفروض ان الاول صائر ثانياً لا مصيراً اياه فكيف يبطل كونه مصيراً اياه امكنه ان يقول لما صار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا وكل منهما صائر ومصير ومن ثمة قال معنى الاتحاد هو كون الصائر ابعينه صائر ثانياً مصيراً اياه ويرد على هذا التوجيه بعدم امر ان قوله سواء حدث بعد عدمه شيء آخر اولم يحدث حشو في الكلام لا طائل تحته فلس يخاو هذا الكلام عن اختلال كاذب كره الامام قوله (الصورة العقلية) قد يجوز بوجه ما ان يستفاد العلم اما ان يكون مستفاداً من الامر الخارجى وهو الانفعال والامر الخارجى مستفاد منه وهو العقلى اولاً وهذا ولا ذاك كالعالم بالمتعانت فقوله ويجب ان يكون ما يفعله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى منظور فيه لان انتفاء الوجه الاول لا يدل على تحقق الثانى والجواب ان المراد علم الله تعالى بالموجودات الخارجية ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثانى وحاصله من ذاته لا من غيره لما مر من امتناع احتياجه الى الغير في الصفات الحقيقية قوله (اشارة الى احاطته بجميع الموجودات) المطلوب ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات وذلك لانه عالم بذاته وذاته علمه بجميع الموجودات والعلم بالعلم يقتضى العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلم بها من جميع الوجوه ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم وذلك يتضمن العلم باللازم فيكون الله تعالى عالماً بجميع الاشياء لانها معلولة لازمة له اما طرلاً كالمعلولات المترتبة المنتهية اليه واما عرضاً كسلسلة الحوادث فانها لا تنتهى اليه في الطول اذ قبل كل حادث حادث لا الى اول بل في العرض لان كل واحد من الحوادث لا مكانه مستند اليه بالوسائط واعلم ان استدلال القوم على هذا المطلوب هو ان الله تعالى عالم بذاته وذاته علمه لجميع الاشياء والعلم بالعلم يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالماً بجميع الاشياء فورد عليه انه ان اريد ان العلم بالعلم من حيث ذاتها مخصوصة بوجب

فهذا الكلام من الشارح ينساقض ما صرح به القوم في تحقيق علم الواجب ( اقول هذا اعتراض سيورده الشارح على الشيخ والحق ان هذا وارد على ما حققه الشيخ وليس له اختصاص بتوجيه الشارح كلامه بيان ذلك ان الشيخ ذهب الى ان علم الواجب بمعلولاته علم حصولي يحصل بارتسام صورة المعلوم في العالم وقد يتحقق

فما سبق ان تعقل الجزئيات المادية لا يكون الا بتجزئتها عن المادة وتوابعها من الاعراض المخصصة لامتناع ارتسام الصورة الجزئية الحالية في المادة الشخصية في المجرد وحينئذ لا يبقى الا الماهية الوعية الكلية وهذا كما انه مناقض لما حققه من ان العلم التام بالعلة موجب للعلم بالمعلول لان هذه الجزئيات ٤٤٠ من حيث خصوصياتها

الشخصية تن علمه تعالى عن ذلك فان قلت الواجب كما يعلم طبائع الجزئيات يعلم طبائع تلك الاعراض والخصوصيات فلم يفوت عن علمه شيء ولم يلزم تناقض قلت طبيعة تلك الاعراض امور كلية وكذا طبيعة الجزئيات المفروضة ومن قاعدتهم ان ضم الكلي الى الكلي لا بعينه شخصية فلا بد من الانتهاء الى جزئي حقيقي لم يستدرج تحت ماهية كلية ولا شك ان ذلك الجزئي في الماديات مادي فكيف تعقله المجرد الصرف كالواجب تعالى بالعلم الارتسامي ولهذا قال الشارح انما يصير بتلك الطبيعة لا يدركها العقل ولا يتأ ولها البرهان والحد بسبب اتصاف معنى الاشارة لو ما يجري الحسية اليها مجرى الحس والتخييل والتوهم نعم لو قيل في تعقل الجزئي لاحاجة الى حذف العوارض التابعة للمادة والشخص لا يستل على امر زائد على الطبيعة النوعية يسمى بالشخص والفرق بين زيد والانسان مثلا بل ان الاول ادرك بالادراك الاحساسى والثاني ادرك بالادراك التعقلى وان الفرق بين الجزئي والكلي بنحو الادراك لا بدخول امر يسمى تشخصا كان جزءا عقليا بشخص منبه الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع

العلم بالمعلول فهو منوع ولا دلالة عليه وان اردنا ان العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول موجب للعلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول فامتنع ان يكون موجبا له وعلة ففسر الشارح العلم بالعلة بالعلم التام وغير عبارة الايجاب الى الاقتضاء تفاديا من ورود الاشكال لكن لو لم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من اراد المنع في غيره مع ان تلك المساعدة مستعملة عند القوم في سائر المواد فلا يتم كلامهم فيها اصلا والصواب هو ان كلامهم ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة يوجب العلم بهذه المقدمة ضرورى ولا يشك عاقل في ان من علم جميع علل وجود شيء علم وجوده من علم جميع علل عدم شيء علة عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول الاول لم يمتنع من العلم بها العلم به ثم انه مع الله تعالى علة تامة لغيره فيستلزم علمه تعالى به ايضا وهكذا لما كان الله تعالى عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا وسيجيء لهذا زيادة تقرير وتوضيح وقوله واما اختلافه بالقياس الى المدرك اذا كان المدرك ماديا توقف العلم به على الاحساس وانتزاع صورته فيكون المجرد عن المادة اتم في المدركة قوله (ثم عقلت مادون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول) اما اول فلان تعقلها من الاول انفعالى وعلم الاول فعلى واما ثانيا فلان الاول لما كان منقطع العاليق عن المادة لا تشوبه شاغل ولا يحجب عن غيره حاجب كان ادراكه اتم اذ قوة الادراك وضعفه بحسب التجرد عن المادة وعدمه فما كان اقوى تجردا كان اقوى ادراكا واما العقول فلما كان وجوداتها مقترنة بالماهيات والماهيات كالمادة ففيها شائبة من العلاقة فلا جرم يكون ادراكها ادون مرتبة من ادراك الاول واعلم ان كلام الشارح ان ادراك العقول الاول باسراق الاول لانه معقول لذاته والعقول عاقلة لذاتها فهي تعقله باسراق الاول واما ادراك مادون الاول فمن الاول ايضا لكنه دون ادراك الاول اياه وهذا لانه توهم ان الضمائر في قوله ولما بعده منه في ذاته يعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام ان ادراك العقول لما بعده الاول من الاول من ذاته فقوله من ذاته بدل من قوله منه والفهم السليم يقتضى انها راجعة الى العقل اى ادراك العقل لما بعده العقل وهو معلول لاه من ذاته بخلاف ادراكه

ولا بدخول الاعراض المعينة في هوية الجزئي دون الكلي كان الامر كذلك لكن هذا يخالف الاول للشيخ حيث صرح بان العلم التعقلى لا يتعلق بالماديات الجزئية الا بحذف الواضح وكذا هذا اى كون الواجب عالما باعتبار الجزئية مع خصوصياتها على الوجه الجزئي يتحقق في التصوير الذى ذكره الشارح من ان علمه

تعالى بمطلوباته علم حضورى اذ حيث لا يلزم انقسام المادى في الجرد ولا يلزم التغير في صفته تعالى لان العلم بهذا التحقيق كان عين المعلوم وليس صفة للمالم نم يحصل للعالم من جهة وصف اضافى اعتبارى وهو كونه مبدء الثلاث الاشياء ومنكشف اعليه ﴿ ٤٤١ ﴾ هذه ولا يحصل من جهة وصف حقيقى للعالم فعلى هذا التحقيق يسهل

تعاقب العلم من الواجب تعالى بالجزئيات المادية المتغيرة الى الوجه الجزئى ولا يلزم محذور اصلا وكذا اقول على ان يكون صور جميع الجزئيات المادية مرتفعة في بعض القوى كالغنى المنطبعة الفلكية الى الوجه الجزئى وتلك القوى مع تلك الصور حاضرة عنده تعالى فمع هذا الوجه ايضا يمكن له ادراك الجزئيات المادية والمغفرة من غير لزوم كونه تعالى محل رقسام الصور المادية من غير لزوم لتغير في صفاته الحقيقية لار هذه لصور صفات تلك القوى المادية والتغير فيها جائز هكذا بذنى تحقيق لمقام ( قال المحاكات والحق انه يحل الذى لا يشوبه الخ ) اقول فيه بحث ذلا يهتد من الالهم اطلاق العلم بالوجه الجزئى على العلم باشئى من حيث انه متعلق بزمار مخصوص من حيث انه حال او ماض او مستقبلى واوقف طع النظر عن ذلك فبدر هاهنا آتفان الشرح قار بارقسام الصور من المعلوم فى الواجب ورتسام الصور للمادية الشخصية وارتسامها كانت محرومة عن خصوصية الحلية والاستقبالية الماضوية في الجرد محال عند الشرح وسأونحنه في اذ طاهران بمجرد حذف تلك الاوصاف الثلاثة لا يخرج عن الجزئية والشخصية المانعة لارتسام صورها في الجرد لما قل نعم لو كان المانع من تعقل الجزئيات المتغيرة مجرد لزوم التغير في صفته تعالى

الاول فانه ليس من ذاته بل باشراف الاول وهو علته قال الامام في شرح هذا الفصل من اتب العلوم ثلاثة اولها علم الاول فالعلم بذاته وبغيره من ذاته لما من ان علمه بذاته علة لعلمه بغيره ثم علم العقول بعلاها ومطلوباتها لكن علمها بعلاها ليس لها من ذواتها بل من قبل علها وعلمها بمطلوباتها من ذواتها لانهم زعموا ان العلم بالعلم يوجب العلم بالمعلوم والعلم بالمعلوم لا يوجب العلم بالعلم والفرق ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلوم المخصوص ففى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلوم واما للمعلوم فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل لا مكانه والامكان لا يوجب الى علة مخصصة بل الى علة ما لا لا تفكر كل معلول الى تلك العلة فلم لم يكن تعيين العلة من لوازم ذاته لم يلزم من علم بنفسه العلم بعلمه المصينة فالحقول عاتقة بذواتها من ذواتها لانها مجردة ولما لم يوجب العلم بالمعلوم العلم بالعلم فهى لا يعلم علها من جهة ذواتها بخلاف معلولاتها لان العلم بذواتها موجب للعلم بها ثم علم النفس فاه حادث يحصل من قبض القول بحسب استمدارات مختلفة هذا كلام الامام وهو موضح بما ذكرنا وابت شرعى اذا فسد العلم بالتمام كيف يفرق بين القضيتين فان العلم بالمعلوم من جميع الوجوه يقتضى العلم بالعلم كما ان العلم بالعلم من جميع الوجوه يقتضى العلم بالمعلوم قوله ( و قوله يكون الاول موصوفا بالصفات غير ضافية ولا سلبية ) وقد اجمع الحكماء على امتناع اتصافه تعالى بصفات غير اضافية ولا سلبية والالزم ان يكون فاعلا قاطلا وقول بان المعلوم الاول غير مباين لذاته لان علم الله تعالى لما كان هو حصول الصورة فيه والعلم مقدم على اليجاد فيعلم العقل الاول او لا يتم بوجده فيكون صورة العقل الاول مستندة الى الله تعالى ثم العقل الاول فالمعلوم الاول لا يكون معلولا ولا فهو مقارن لامباين له قوله ( اقول العاقل زعم لشارح ان علوه الله تعالى غير مطلوباته ) ولما كان المطلب دقيق يستبعد ارباب التحصيل فى باى النظر وكان طريق التعليم ان تقدم قياس الشر ثم الخطابة ثم الجدل ثم البرهان ولم يكذب ينظم قياس الشر هناك لبعده المقام عن حد التخييل وكان قسم من المقدمات ما يمكن ان يجادل به شرع فى اثبات مطلبه بتقديم مقدمات خطابية يحصل الظن ثم تدرج الى البرهان حتى يحصل اليقين اما لدليل الجدلى فبان يقال بناء على الدرس السابق ان علم الله تعالى بغيره يجب ان يكون

لا مكر توجيهه بما ذكره ﴿ ٥٦ ﴾ صاحب المحاكات لكن الكلام فى انه كيف يرسم صور الجزئيات المادية فى الجرد الصريح فها قول على هذا المقام انه لو كان المانع من تعقل الواجب الجزئيات المتغيرة لزوم التفسير فى صفته تعالى لم يلزم لعدم تعقله لبعض الكلمات المتغيرة فان انواع المركبات المتولدة بعضها حادث بلا شبهة

فلا يلزم قدّم تعقله تعالى له فان قيل بل تعقله لامن حيث انه متغير قلت فكذلك الجزئيات المتغيرة فلا معنى  
 لقولهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة دون الكليات اللهم الا ان يقال لما كان هذا الحكم اى التغير في الجزئيات  
 اشمل واطهر قالوا هكذا والا فالمراد انه لا يعلم المتغيرات من حيث **﴿ ٤٤٢ ﴾** التغير هذا نهاية التحقيق

في هذا المقام والتكلمان على التوفيق  
 ( قال الشارح فان العالم يكون زيد  
 في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار  
 الخ ) اقول هذا حق وان قيل ان العلم  
 كالقدرة صفة واحدة ذات اضافات  
 مختلفة كالقدرة بالتغير لا يقع الا في اضافات  
 لافيه نفسه ( قال المحاكات لكن ظاهر  
 كلام الامام التنضخ الخ ) اقول يمكن  
 الجواب عن هذا التنضخ بان الاضافات  
 المحضة ليست كمالات متدابها  
 لاصوغاتها لا فتقارها في نفسها  
 الى غير موصوفها وذلك لا يزبل كونها  
 وجودية ولهذا قال في بحث الفنى  
 التام ان الافتقار من جهة الصفة  
 الاضافية لا يوجب الفقر ولا ينافي  
 الفنى التام واما الجواب بالآخر للشارح  
 ففيه بحث اذا الاضافات وان لم يكن  
 موجودة عند الشارح لكن عند  
 الحكماء الاضافات موجودة في الخارج  
 على ما هو المشهور وحل الوجودى  
 على غير هذا المعنى بعيد جداً بل  
 فهذا الجواب لا يطابق اصولهم  
 ويمكن الجواب بانهم لم يقولوا بوجوده  
 جميع الاضافات بل بعضها في الجملة  
 ( قال المحاكات والجواب انا لا نسلم  
 ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل  
 المختار ) اقول لم يرض الامام انهم  
 وان قالوا في اللفظ انه تعالى فاعل مختار

نفس غيره لان علم الله تعالى اما ان يكون ثابتاً او لا يكون والثاني مذهب  
 القدماء والاول اما ان يكون نفس الله تعالى او غير معاوله ولا هذا  
 ولا ذاك ومحال ان يكون نفس الله تعالى لتعدد العلوم بتعدد المعلومات  
 فان العلم لا يد مفاير للعلم بعمره بالضرورة فلو كان علم الله تعالى عين ذاته  
 لزم تعدد ذاته واتحاد امور مختلفة والثالث ايضا باطل لانه اما ان يكون  
 قائماً بالله تعالى فيلزم الكثرة في ذاته وانه قابل وفاعل اوقائماً بنفسه  
 فيلزم المثل الا فلا طونية اوقائماً بمطولاته يلزم ان يكون علم الله تعالى  
 متأخراً عن معاولاته وانه محال واما الطريق الخطابي فهو ان ادراك الذات  
 ليس بحصول صورة فانه لو كان بحصول صورة وجب ان يكون بين  
 الذات والصورة امتياز لكن لا امتياز بالمهية لاتحادهما فيها ولا بالمعارض  
 لان الصورة لما تحققت في الذات فجميع عوارضها عوارضها واذالم يخرج  
 العاقل في ادراك ذاته الى صورة لم يخرج في ادراك ما يصدر من ذاته الى  
 صورة واعتبر من نفسك قائم اذا تعقلت شيئاً حصل لك صورة المعقول  
 بمشاركة من المعقول ولا يحتاج في ادراك تلك الصورة الصادرة منك  
 بالمشاركة الى حصول صورة اخرى عندك بل تلك الصورة كافية في تعقلها  
 فبالاولى ان ما يصدر عن العاقل بالذات لا يحتاج في تعقله الى صورة ثم  
 اورد عليه سؤالين ربما يفتطن المتعلم لهما احدهما ان الصورة العقلية  
 انما يكنى في تعقلها لكونها حالة في النفس وامتناع حصول صورة  
 اخرى معها مساوية لها وهذا بخلاف ما يصدر عن العاقل فانه ليس  
 بمحال فيه الثاني ان الصورة العقلية ليست حاصلة عن النفس بل النفس قائلة  
 لها واما حصلت الصورة عن المعقول الفعالة واجاب عن الاول بان كون  
 الصورة حالة في النفس ليس شرطاً للتعقل والالم يكف نفس ذاتنا  
 في تعقل ذاتنا بل حلول الصورة في النفس شرط لحصول الصورة لها الذي  
 هو تعقلها حتى ان حصلت الصورة لها بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل  
 وعن الثاني بان حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل فيكون  
 حصولاً لتغير ذلك الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول شيء  
 للمجرد وحصول الشيء للفاعل اذ لا معنى له في كونه حصولاً لتغير من حصول  
 الشيء للفاعل واذا كان الثاني كافياً في التعقل كفى الاول بطريق الاول  
 والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء الخ

ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن المشبهة واجبة وهدم المشبهة متممة فهذا يرجع  
 الى الايجاب وبالجملة اذا كانت المشبهة واجبة بلا اختيار فيها قطعاً للتسلسل وتند تحققها وجب صدور  
 الفعل لانه جره اخيراً للصلة الثابتة وعند الحكماء امتنع تخلف المعلول عن علته اليقينة فلا مجال لهذا السؤال

فاذا قيل لم فعل ذلك قيل لتعلق المشية به وان قيل لم تعلق المشية به قلنا ليس له اختيار في ذلك بل هذا مقتضى ذاته فينقطع السؤال واما عند المتكلمين الذين فسروا الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك فيتوجه هذه الشبهة ان في كل مرتبة ٤٤٣ من المراتب يمكن الترك فيتوجه انه لما امكن له الترك وكان اولى بالنسبة الى كل

مطلوبات فلم اخسار الفعل (قال المحاكات فينبه ان يقال الله تعالى كامل بالذات خبير بالذات فكيف يوجد منه الشر والنفاقص) اقول للامام ان يقول هذه المقدمة مقدمة خطاية غير مسموعة في المقام البرهاني فان استدل عليها بانه لا بد من المناسبة بين الفاعل وآثاره فله ان يمنع تحقق المناسبة من كمال الوجوه فان فاعل المادى قد يكون مجردا وفاعل الحادث يكون قديما وفاعل الممكن يكون واجبا الى غير ذلك بل الوجه في توجيه الاشكال ماصورناه وهو موقوف على كونه تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الذى ذهب اليه المليون وعلى كون افعاله تعالى متصفة بالحسن العقلي على ما ذكره الامام (قال الشارح الاول مالا شرفيه اصلا) اقول لا شك ان الكلام في الشر بالعرض لان الكلام في الوجود وهو شر بالعرض وبحيث نقول استند الحوادث مثل القطع والوباء وامثالهما الى العقل الفعال كان القول شر بالعرض ومشتلا على الشر في الجملة اللهم الا ان يقال المواد بالشهر ههنا ما كان سببا لذاته لما هو شر بالذات والعقل لا يفعل القطع لذاته بل انما يفعل ما ترتب عليه ذلك من الشر على العقل بالعرض وقس عليه (قال المحاكات ولا خفا في ان اندفاع الشبهة يتوقف على التغير جنعا)

ثم لما استحصل ظن المتعلم بمطلوبه بهذه المقدمات الخطائية برهن على المطلوب بانه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول العلوم نفس تعلقه فانه لما كان العلمان مقصدين يلزم ان يكون المعلولان مقصدين لاحالة وكما ان تغاير العلتين ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير المعلولين فجميع الحكايات والجزئيات حيث صدرت من الله تعالى والصدور عين التعلل يلزم ان يكون الله تعالى عالما بهما من غير كثرة في ذاته واما الجواهر العقلية فلها صفات من التعلل احدهما علمها بمعلولاتها وهو عين معلولاتها والاخر علمها بماعداء معلولاتها كعلمها بالله تعالى وعلمها بالمدومات فان هذه العلوم يكون بحصول صور فيها على طريق الاشراق من المبدأ الاول فالعلم ان علم الله تعالى هو حضور سائر معلولاته عند الله تعالى ومثل المدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكثير في ذاته ونقول ايضا علم الله تعالى بالاشياء هو تميز الاشياء عند الله تعالى وتميز الاشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه واذا نسب التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس في الخارج الا ذات الله تعالى وذوات الاشياء فالعلم اما ان يقال نفس الله تعالى بمعنى تميز الاشياء عنده او نفس الاشياء بمعنى تميز الاشياء واعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جداواته وان فرضنا عدم تمامه في الاستدلال قوى متين في دفع الاشكال قوله (يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات) حاصل كلامه ان الجزئيات طبائع مخصوصة بمخصصات فلها اعتبار ان من حيث هي طبائع ومن حيث هي مخصصة بالمخصصات فتعلقها من حيث هي طبائع تعلقها على وجه كلي وتعلقها من حيث هي مخصصة تعلقها على وجه جزئي واحكامها بالحقيقة الاولى لا تغير بخلافها بالحقيقة الثانية ونحن نقول الجزئيات من حيث انها مخصصة بمخصصات معلولات الواجب وقد تقرر عندهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحقيقة فلو كانت مغيرة من تلك الحقيقة يلزم تغير علم الله تعالى وانه محال فهذا الكلام من الشارح شافض ماصرح به القوم بل ماصرح به في تحقيق

اقول ليس كذلك بل الشارح سلك طريقا آخر لتوجيه كلام الشيخ علم يتوقف هذا التقرير على كونه تعالى فاعلا بالاختيار ولا على كون الا فاعلا متصفة بالحسن والقيح العقليين وتقريره كما يدل عليه عبارته ان الشيخ ليس يفرضه ان ههنا سؤالا متوجها وكان في صدد بيان جوابه بل ان الفلاسفة لما بحثوا عن افعاله تعالى ووجدوا في افعاله

ما يكون شرا في الجملة يهتوا من كيفية صدور الشر عنه تعالى مع انه كان خيرا بالذات ويمكن ان يكون قوه بما هو خير بالذات بحسب الفائدة وكان المراد انه يتوجه ههنا سؤال وان كان خطايا وهوانه كيف يتصور و يعقل صدور الشر من الخير بالذات مع ان المناسبة بين المؤثر واثره يقتضيه كنهها خيرات ولا يخفى ﴿ ٢٤٤ ﴾ ان شئنا من التقريرين

لا يتوقف على منع مقدمة واحدة مما ذكره لاما مفضلان توقفه على منع المتقدمين جميعا (قال المحككات واما قول الشارح انما الهلاك السرمد ضرب من الجهل والارذيلة فليس ينطبق على الحق) اقول الرذيلة المذكورة في الشرح ليس هو المذكور في المتن لذكر الشارح هذا بعد الجهل اشارة الى ان الجهل الكال انما يوجب الهلاك السرمد لكونه رذيلة عظيمة لان عند الفلاسفة التساوية من جهة الرذائل فهذا كما تفسر للجهل فاعلم ولا تخبط (قال المحككات اجابوا بار الله تعالى بكاعلم ووجود المعصية الخ) اقول الاظهر في الجواب ما قالوا ان العلم تابع للمعلوم دون العكس فليس العلم بالمعصية سببا للمعصية حتى يجب المعصية بوجوب فعله تعالى بمعصية فريد لانه سيمضي لان زيدا يعصى لانه قد علم الله تعالى معصيته ومي العلم ان وحوث الشيء المقارن اللازم لفعل لا يحمل ذلك اضطراريا بحيث يفجع العقل التكليف به والالزام ان لا يحسن التكليف والالزام استنفع البتة ولا يحسن ان يتعلق بغيره ومن المعلوم انه ليس كذلك وههنا اشكال قوي في ما قلنا من ان العلم بالحسن والقبح العقلي هو الذي قال بان افعال العباد مخلوقة له تعالى ومخلوقة لنفسه بانه انما لا تنقر ان اختلف عن الله التامة محال سواء

علم لواجب وحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه مطلق لا يتغير وقد تبين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة ولا يتغير العلم بها بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلوم من العلة التامة ليس بزمانى اذ لا تعلق له بالزمان اصلا وتوضيح ذلك ان الممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده وجب وجوده واذا وجد اسباب عدمه امتنع وجوده وكل عاقل عالم يعقل اسباب وجوده واسباب عدمه يكون مترددا في وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فانه اذا عرف اسباب وجوده عرف انه يجب ان يوجد واذا عرف اسباب عدمه عرف انه يمتنع ولا يكون عنده امكان لوجود او امكان العدم واذا عرف اكثر اسباب وجوده ظن وجوده وبالعقل ذلك الظن بحسب ما فان كثرة الاسباب مثاله ان وجد ان الكثر زيد يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فاذا عرفنا ان زيدا سيمشي الى زاوية وعرفنا ان ماعلى رأس الكثر من الخشبة وغيرها يتكسر بحركة زيد لم يعرض لنا شك في انه يجد الكثر فقد علمنا وجوب وجدان الكثر بحسب معرفة الاسباب وهكذا حال النجم يحكم بحوادث حين يعرف اسبابها ولما لم يعرف جميع اسبابها بل بعضها فلهذا يعرض له الغلط في بعض الاحكام والله تعالى لما كان محيطا بجميع اسباب كل ممكن فلا بد ان يكون محيطا بجميع الممكنات وبامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها فلا يمكن ان يعلم الله تعالى لانه مزه عن التردد والشك قاله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وامتتها الواقعة هي فيها لامن حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحقيقة يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابدا الدهر ومثاله ان النجم اذا علم ان القمر متحرك في كل يوم كذلك الشمس متحرك ايضا في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولهما الى نقطة الحمل مثلا في وقت معين وهذا العلم

كان دلة موحدة او مختارا اذ عند جميع ما يتوقف عليه الفعل لوجاز تخلف الفعل وجاز وجوده فرضنا ثابت

وقوعه معه تارة وعدمه معه اخرى فليزج ترجيح وقوعه في زمان الوقوع على وقوعه في زمان العدم بلا مرجح فان قيل لعل في زمان الوقوع يحصل امر آخر هو المرجح قلنا فلم يكن ما فرضنا جميع الموقوف عليه هذا خالف واذا ثبت هذا

فَقُولَ الْاِغْثَالَ الصَّادِرَةَ عَنْ الْعَبْدِ ظَاهِرًا اِنْ كَانَ فاعله هو الله تعالى فلا يحسن العتاب والعذاب في شأن المباد وان كان فاعله المبد فان كان لا بالاختبار فكذلك فنقول قيل لارادته المتعلقة بذلك التعقل الذي هو الجزء الاخير للعلة الناعمة لم يجب ﴿ ٤١٥ ﴾ العقل ويعدا يجب فان كان صدورها عن الله تعالى فيتوجه السؤال

المذكور اذ ما لم يتحقق ذلك الجزء من العلة لم يتحقق ذلك الفعل ووقوعه ليس بفعل العبد وان كان صدورها عن العبد فان كان بالاختبار فلا بد لصدور الارادة من ارادة اخرى وينقل الكلام اليها حتى يتسلسل والقول بانها اختيارية محضة ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الانتساب خلاف البدئية على ما صرح به بعض الافاضل وايضا اذا رجعنا انفسنا لم نجد ارادة اخرى فينا تعلقت بتلك الارادة وان كان بالاختبار فيتوجه السؤال المذكور اذ يقع عند العقل عقاب احد بفعل يصدر عنه بسبب امر صدر عنه بلا اختبار وبعد صدوره عنه بلا اختيار وجب صدور ذلك الفعل عنه كما اذا سقط شخص من علو جبل الى رأس شخص فكسره ولا يخفى ان هذا الاشكال بالنظر الذي ذكرنا قوى جدا لا يندفع بالوجوه المذكورة في المتن والشرح والمحاكمات ثم اقول هذا الاشكال وارد على المعتزلة دون الاشاعرة لانهم لم يقولوا قاعداً الحسين والتفج العقلي بل الحسن ما يحسنه الله تعالى اما بقوله او بفعله وكذا القول ما يقبحه ولما كان هؤلاء نفوا تفج الحسين والتفج العقلي لم يتوجه انه لا يذنب له تعالى عذابهم وعقابهم بقتل لم يكر لهم اختيار فيسه بالمعنى الذي قررنا لان هذا راجع الى ان هذا قبيح عند العمل وقد عرفت بطلانه عندهم بل ما يقوله الله تعالى هو عين الحسن عندهم ولا يرد على الحكماء الثافين لاختياره تعالى بمعنى هذه الفعل والتك اذ على تقدير القول بتحقيق الاختيار بالمعنى المذكور الذي ذهب اليه الحكماء كان المحقق في العبد هو الاختيار المشوب بالايجاب

ثابت له حال المقارنة وقبلها وبعدها واما اذا علم ان اليوم يحصل المقارنة فاذا مضى اليوم فان سلم بذلك كان جهلا والا يلزم التغير والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكان ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكان ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا يذنب ان يحقق هذا المقام ويحتزعا تسرع اليه الاوهام قوله ( اي منسوبة الى مبدأ طبيعته التوعية موجودة في شخصه ) يعني كما اذا اخذ الجزئيات من حيث انها طبائع كذلك اخذ الاسباب من حيث هي طبائع فالعلم بالجزئيات من حيث انها طبائع يجب باسباب مأخوذة كذلك لا يتغير وقوله وانما نسبها الى مبدأ كذلك اي انما قال منسوبة ولم يقل معلومة لمبدأ نوعه في شخصه لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يمكن ان يستند الى الطبيعة من حيث هي بل الى صفة جزئية واقول لو كان الكلام في الجزئيات من حيث انها طبائع فن الجائر استنادها الى الطبائع فمعلوم من ذلك ان الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية والوجه في ذلك انه اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية المعينة غير لازم في العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئي يتوقف على العلم بكون القمر في عقدة معينة في وقت معين وكون القمر في تلك العقدة في ذلك الوقت امر كلي وان انحصر نوعه في شخصه قوله ( هذا الفصل يشمل على قسمه الصفات ) الصفة اما اضافة محضة كالابوة والبنوة واما حقيقية والحقيقية اما حقيقية محضة كالسواد والبياض واما حقيقية ذات اضافة وهي اما ان يتغير بتغير الاضافة كالعلم فانه صفة حقيقية توجب تغير اضافاته لغيره ولا يتغير كالقدرة على ما ذكر وتقرر اعتراض الامام على ما فهمه الشارح ان الاضافات التي للقدرة احوال لذات الله تعالى فاذا جاز تغيرها فلم لا يجوز تغير جميع احوال ذاته تعالى حتى صفاته الحقيقية وتحرير جوابه انا لانسلم ان الاضافات احوال ذات الله تعالى بالحقيقة بل بالمرض فان العارض لذاته هذا الامر الكلي الذي لا يتغير واما الجزئيات فداخلة تحت ذلك الامر الكلي وتابعة له سلماء لكن الاضافات لا وجود لها في الاعيان وتغير الاعتبارات العقلية لا يضر واث خير من الجواب الاول انما يتوجه لذلك التضمن باضافات

قررنا لان هذا راجع الى ان هذا قبيح عند العمل وقد عرفت بطلانه عندهم بل ما يقوله الله تعالى هو عين الحسن عندهم ولا يرد على الحكماء الثافين لاختياره تعالى بمعنى هذه الفعل والتك اذ على تقدير القول بتحقيق الاختيار بالمعنى المذكور الذي ذهب اليه الحكماء كان المحقق في العبد هو الاختيار المشوب بالايجاب

ولا يخفى ان ما ذكرنا في البذل جار في العصبية شأنه تعالى فعندهم المتهقق في شأنه تعالى ايضا هو الاختيار المشوب بالايجاب فاذا قال العبد صدور العصبية هي بغير اختيار صرف فلم يوافقني فله تعالى ان يقول صدور العقاب والامذاب مني ايضا لهذا الوجه بعينه فليس لك السؤال عنه والذي ﴿ ٤٤٦ ﴾ يدل عليه الاصول

الحاصلة بانظر والاستدلال ان لا معنى للاختيار الا بهذا الوجه دون الوجه الذي ذكره المتكلمون وحيث لا يتمتع بالتخلف وكان الاختيار مشوبا بالايجاب فاذا لم يقل بنى القاعدة المذكورة كما اختاره الاشاعرة فيحصر الجواب فيما قررنا فلا بد للمترلة ان يلتزموا ان الاختيار في شأن البذل وفي شأنه تعالى كان مشوبا بالايجاب ونقصوا عن الاشكال المذكورة بما قررنا فالخلاص من هذا الاشكال لا يتصور الا بالقول بشائية الايجاب في شأنه تعالى وقد قال به بعض المتكلمين ايضا او بالقول بنى الحسن والقبح العقلي والعمرى ان تحقيق هذا البحث على هذا الوجه مما لم يحكم احد حوله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله اعلم بحقيقة الحال وحقيقة المآل (قال المحاكمات فنقول نحن لا نلتذ بتخيل بل اللذة في تخيل لا يمكن انكار تحقيق اللذة في تخيل المحبوب نعم ليس مثل اللذة التي في وصاله فالاصوب ان يقال ان لم يحصل النيل بالقياس الى ذات المحبوب لكن يحصل نيل صورته الخيالية وهذه الصورة ايضا محبوب مطلوب من حيث انها صورته لكن لا نيل عنه وبهذا القدر من المحبوبة يحصل اللذة فأمل (قال المحاكمات لكن النيل وهو وجدانه يتوقف على وجوده) اقول فيه بحث لان حصول اللذة في العلوم بالنيل الى الصور العلية الى مطلوما نها

القدرة لكن ظهر كلام الامام انتقض الاصطفاة لمحضة كقبليسة الله تعالى ومعينه وبعديته بالقياس الى حاش ما فانها لو كانت امورا موجودة في الخارج وجار تغيرها ان يحدث في ذات الله تعالى صفة بعد عدمها او يزول عنها صفة بعد وجودها واذا جاء ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية وحيث تدبر الجواب الثاني لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تقر بها في ذاته عندهم فلولم يضر تغير الاعتبارات فلم لا يجوز تغيرها لاننا نقول تغير تلك الصفات سلبها عن الله تعالى في بعض الاوقات وانه محال بخلاف تغير الاضافات فان سلبها في بعض الاوقات ليس بمحال قوله (واعلم ان هذه السبابة تشبه سبابة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام) هذا سؤال وارد على ما فهمه لاعلى ما حققناه فان العلم الجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية فممنوع انما هو بالقياس اليها بالنسبة الى الواجب عن اسمه قوله (واقول في تقريره لما كان صور جميع العقولات) قد بان من الاصول المتقدمة ان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية من حيث هي معقولة حاصلة في العالم العقلي واما لم يقل في ذات الله تعالى ليستقيم على مذهب المصنف والشارح وهذا معنى القضاء اعني وجود الموجودات في العالم العقلي ثم لما كان للمواد في العالم العقلي صور مباينة استحال ان يفيض دفعة على المواد والاجتمع المباينات اولا يفيض اصلا فانه حط للمادة عن درجة الوجود اذ لا وجود لها الا بالصورة كان من لطيف حكمة الله تعالى خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف احوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف حر كانه فيرد صورة صورة على المادة بحسب استعداد استعداد وهذا هو القدر اعني وجود الموجودات في الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة وهو تفصيل ما كان مجتمع الموجودات في الازل والشارح انما قسم هذه المقدمة لتحقيق ماهية القضاء والقدر والجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها في الازل ولكن باعتبارى الاجال والتفصيل واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيهما مرتين مرة في الازل بجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة واما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام

والترتيب ﴿ ٤٤٧ ﴾ بل انما يشترط النيل الى مطلوما نها فيما اذا تعلق اللذة بمطلوما نها مثلا فرقى بين ان يلتذ لا بمحبوب وبين ان يلتذ بتصوره ففي حصول اللذة الاولى وهي اكل من الثمانية النيل الى ذات المحبوب وفي حصول اللذة الثانية

يكني حصول صورته في الخيال والنيل اليها بل في أكثر العقولات لا يهتق الالذة بالنيل الى نفسها وعينها بل  
 النفس انما يلتذ بان تدرك ان نفسه من تسمية بالصور المعقولة على ما ينبغي فبصير طالما مضاهيا للعالم فايدرك  
 ههنا هو حصول ٤٤٧ تلك الصور من حيث انها مطابقة ولا بد من ان ينال اليها لا الى معلوماتها

بل قد لا يحصل الالذة بالنيل الى  
 معلوما تها لكونها امورا مخالفة  
 لمصلحة اوضحير ملائمة لطبعه ولكن  
 في نفس العلم به كمال يلتذ في الدنيا  
 بجهله لا يدرك الشيء الغير المطابق  
 من حيث انه مطابق ومن هذه الخيبة  
 كالخير والاعند فيلذ به واما بعد  
 الموت فيظهر عدم مطابقته فلم يكن  
 حيث لذ مدركا للشيء من حيث كان  
 الادراك تخيرا وكالاله لزوال اعتقاده  
 كونه مطابقا وحيث لذ فالحق في الجواب  
 ان يقال هذا به للندامة والحسرة  
 على ما اكتسبه في الحياة وصرف  
 عمره فيه مثله كمثل من اشترى خنزرا يذ  
 في الظلمة وبعد ظهور الحل عند  
 حصول الضوء حصل له الندامة  
 ولم يزل عنه المأثم بناء على فرض ان  
 البائع قد حاسب عنه وعلى هذا  
 الفرض هذا الشخص قبل حصول  
 الضوء كان ملتذا بمعاملته وهو حال  
 حياة صاحب الجهل المركب ومجهد  
 ظهور الحال بحصول الضوء كان  
 متألما لما دأب عليه من اعداءه  
 في الفرض المذكور وهو حال موت  
 صاحب الجهل المركب هذا ما ينسرى  
 في نقد شرح الشرح وبيان ما وقع  
 من الجرح بتفصيل مجلات ما  
 في الشرح من التحقيق والوضوح  
 مر موزات ما فاض فيهما من التدقيق  
 والجد لله على الانعام والصلوة

والترتيب وعلى ما يجب ان يكون لكل موجود من الالات بحيث ترتب  
 الكمالات المطلوبة منها عليها والفرق بينهما وبين القضاء ان في مفهوم  
 العناية تخصيصا وهو تعاق العلم بالوجه الاصلح والنظام الايق بخلاف  
 القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة واعلم ان الافعال الصادرة  
 مننا انما تصدر بحسب ارادة وقصد يحدث لنا فيوجه الى تحصيل الفعل  
 ثم عزم على ذلك له وتحريك لل قوة الحركة الى ان يحصل ذلك الفعل  
 واما البدأ الاول فمنايته اعني علمه بالموجودات على النظام الايق  
 كاف في افاضة الموجودات ولا يحتاج الى ارادة وعزم وقصد كافي افعالا  
 فانه تعالى مر يد قادر عالم من غير كثرة الا في الاعتبار فهو عالم باعتبار  
 انه حصل له الموجودات وصور المعقولات في العالم العقلي وقادر باعتبار  
 ان له ان يفعل وان لا يفعل فلا شك في ان كونه بهذه الحالة امر اعتباري  
 وله ارادة وعناية باعتبار انه عالم بالموجودات على الترتيب الايق  
 بها فهذه الصفات انما يخترعها العقل في الله تعالى باعتبار آثاره  
 وليس شيء موجود في الخارج بل ليس في الخارج الا ذات مجردة ومعلومات  
 مترتبة بعضها لازمة لذاته وبعضها حادثة غير لازمة هكذا يجب  
 ان يحقق قوله (وامور لا يمكن ان يكون فاضلة) فضيلتها يكون  
 بحيث يعرض منها شر ما عند ازدهامات الحركات وصادمات التهركات  
 كالنار فانها تقتضي الصعود من الارض واذا تصعدت من الارض الى  
 حيزها لم يكن بد من خرق اجسام معترضة في وسط مسافتها ففضيلة النار  
 وهي غاية الحرارة لا يحصل الا باقضاء ما يصادمها فهي ان اقتضت الشيء  
 في بعض الاوقات لان وجودها نافع في المركبات ونفعها قوله (وكذلك  
 الاجسام الحيوانية) لا يمكن فضيلتها كما لا يكون فضيلتها الا اذا كان بحيث  
 يمكن ان يتأدى حركتها في الغذاء الى احالته وتشبيهه بالبدن حتى يحصل  
 لها نشو ونماء ولا شك ان فيه خلع صور واكتساء صور وذلك انما يكون  
 بحركات الحيوان مثل اخذ الغذاء وابعاده عن البدن واحوال الحمار  
 القريزي الذي هو مثل النار اي تصرفاته في الغذاء هكذا سمعته وليس  
 بمطبق على المتن كمال الانطباق لان هذه الحركات وان تأدت الى انقلاء  
 الصورة الذي هو فقد ان كمال وشر الا انها ليست منادية الى اجتماعات  
 وصادمات مؤذية ومعنى الكلام في المتن ان احوال الحيوانات في حركاتها

والسلام على من هو افضل الانام وعلى آله الكرام والسلام والاکرام على من اتبع الهدى ولم ينبع القوى

وسكناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا ان في الجركات والسكنات  
يتأدى الى اجتماعات ومصاكات مؤذية فالصواب ان يقال اما تأدى  
حركات الحيوانات وسكناتها الى الاجتماعات ومصاكات المؤذية فظاهر  
واما تأدى حركات مثل النار وسكناتها وهو الحار الغريزي اليها فكما  
اذا اورد الدواء الحار البدن ويؤذيه بحسب حرارته قوله ( فاذا  
فد حصل من ذلك ) لما حصل مما تقدم ان الشر قد يطلق على هدم شيء  
من حيث هو غير مؤثر وهو فقدان كمال الشيء و اذا اطلق على امر وجودي  
مانع عن الكمال فالشر بالحقيقة هو فقدان الكمال ايضا فقد حصل مفهوم  
الشر وهو هدم وجود من حيث هو غير لايق به او نقول عدم كمال لموجود  
من حيث هو غير لايق به او نقول من حيث هو غير مؤثر وليس هذه الاعتبارات  
مختلفة عن معنى واحد وهو مفهوم اشر وهو هذا من تنوع استعمال الجمهور  
لفظ الشر في موارد قوله ( قال ) في هذا المبحث ساقط عن  
الفلاسفة ) لانه لا يستقيم الامع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن  
والقبح العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه لا بد  
من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم يوجد الشر في افعال الله تعالى  
انما يتوجه اذا كان الله تعالى مختارا يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل  
هذا دون ذلك واما اذا كان موجبا لذاته لم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون ذلك  
لانه لما وجدت هذه الافعال لان ذاته كانت موجبة لها استغنى في العقل عدم  
صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات او شرورا واما انه لا بد من القول  
بالحسن والقبح العقليين لانها لو لم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله تعالى  
على ما هو قول الاشعرية فلا يمكن ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشرور  
ويجب ان يكون قاصلا للخير فهذا المبحث انما يستقيم على قول المعتزلة في هذين  
الاصليين وهم المعتزلة واما الذين ينكرون فيها وهم الفلاسفة او احدهما وهم  
الاشاعرة فيكون المبحث ساقطا عنهم فيكون خوضهم فيه من الفضول  
والجواب اننا لانسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاصل المختار بل هم قائلون به  
كامر فامكن ان يقال لم اختار هذا دون ذلك وايضا لانسلم انهم  
لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح يطلقان على ما لا يمت  
الطبع ومناقبه وعلى كون الشيء صفة كمال او صفة نقصان وعلى  
كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولا نزاع في الاولين  
انما النزاع في المعنى الاخير فيجوز ان يقال ان الله تعالى كمال بالذات خير

بالذات فكيف يوجد منه الشر والثنا قص واليه اشار بقوله انما يبحثون  
عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات ولا خفياً في ان اندفاع  
الشبهة يتوقف على المميزين جيبا وانما اختصر على المنع الثاني تعويلا  
على ما سبق منه في تحقيق الاختيار ثم قال يجب ان يتصور الخير والشر  
في هذه المسئلة ثم يبحث عنهما والمشهور فينا بين الفلاسفة ان الخير هو  
الوجود والشر هو العدم وربما استدلوا عليه ببعض الامثلة كما قالوا  
انا نحكم بان التعقل شر واذا تصورنا ما فيه من الامور الوجودية  
والعدمية وجدنا الشر من العدميات فاما اذا نظرنا الى كون السكين  
قاطعا فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون  
المضوء قابلا للقطع كان ذلك ايضا خيرا لانه لو كان جامدا لا يتأثر عن  
السكين كان ذلك شرا واما اذا نظرنا الى قوة حيوة المقتول والى تفريق  
اتصال بدنه وجدناه شرا فعلنا ان الوجود هو الخير والعدم هو الشر  
وهذا الاستدلال ليس بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم الخير وجود والشر  
عدم تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم فلا حاجة لهم في ذلك  
الى الاستدلال لان لكل احد ان يفسر اى لفظ شاء باى معنى شاء وان  
ارادوا التصديق بذلك فهو انما يتأتى بعد تصوير معنى الخير والشر  
والكلام الان فيه ويتقيد التزول عن هذا المقام وهو مجرد تمثيل  
فلا يقيد اليقين والجواب ان المراد بتصوير الخير والشر والتمثل ليس  
باستدلال بل تعيين لمعنيهما من المعاني الواقعة في موارد استعمال الجمهور  
لخيرها لهما من غيرهما حتى يتحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون  
به فقد ان كمال او عدم شر قوله (لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه)  
انما ان الشر هو الالم وحده فقد تبين ان الشر عدم شئ من حيث هو  
غير مؤثر والالم وان كان شرا بالقياس الى فقد ان اتصال الاله جزئى واحد  
من الشر فان الظلم والنا والموت والجهل وغيرها ضرور وليست بالالم  
واما ان كثرة الآلام يقضى غلبة الشر فقد مر ان الوجود الحقيقي هو  
وجود الشئ والوجود الاعمى وهو كونه سببا لوجود آخر اكثر من  
العدم الاضافى الذى هو الشر اى كونه سببا لعدم آخر واما ان الفلاسفة  
لا يخلصهم من هذه المضائق اى تصوير الشر ويسان قلته الابنى تحليل  
الشر فقد بان ارتفاع تلك المضائق ونحن نعرض هذه المسئلة من الابد

تلخيصا لها من الزوائد التي لا طائل مجتهدا فتقول لما بين القضاء والقدر  
 والفرق بينهما وبين العناية اراد ان يبين كيفية وقوع الشرور في قضاءه  
 تعالى فان لسائل ان يسأل ويقول في الوجود شرور كثيرة من الزلازل  
 والصواعق والحيوانات المؤذية من السباع والهوام والقوى الشهوانية  
 والغضبية التي يستلزم الشرور الكثيرة الى غير ذلك والله تعالى خير  
 محض وكذلك العقول والنفوس السماوية فكيف صدر عن الموجودات التي  
 هي خيرات محضة موجودات هي شرور وجواب هذا موقوف على  
 تحقيق ماهية الخير والشر فالخير هو الوجود من حيث انه مؤثر والشر  
 هو العدم من حيث انه غير مؤثر وكل وجود خير في نفسه وليس في  
 الوجود شر اصلا نعم يطلق على الموجودات الشر لا باعتبار انها في انفسها  
 شرور بل باعتبار انها تستتبع شرورا هي اعدام الكمالات الغير كذلك  
 يطلق الخير على الموجودات باعتبار انها تستتبع خيرات اي يكون مصدرا  
 لكمالات الغير فذلك الوجود يكون شرا وخيرا بالاضافة والعرض  
 وهذا كالشمس فانها سبب لتضيح المركبات وللحرارات والاضواء وغير  
 ذلك من الكمالات الا انها ربما تصدع بواسطة التبخير والشمس يكون شرا  
 بالاضافة الى التصديع الذي هو عدم الصحة والشر وان اطلق على الوجود  
 لكنه اذا قش يكون مشتملا على عدم لا يطلق الشر عليه الا باعتبار  
 ذلك العدم فالشر بالحقيقة هو ذلك العدم والامثلة التي ذكرها الحكماء  
 ليست براهين بل كانهما جواب لسؤال وهو انكم قلتم ان ماهية الخير الوجود  
 وماهية الشر العدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون  
 التعريف صحيحا فاجابوا بان الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض  
 والاضافة وتقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة انما هو بهذا الاعتبار  
 اي الخير والشر بالاضافة والافليس الوجود شرا اصلا ثم حاصل الجواب  
 ان الموجود الشر انما يقع في القضاء الالهي لان كل موجود يفرض  
 وفيه شر فلا بد ان يكون جهات خيريه اكثر من جهات شريره  
 ولا يجوز ان يترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير هذا هو خلاصة  
 البحث في هذا المقام قوله (لما كان قوي الايمان) تلخيص السؤال  
 ان للانسان قوى ثلثا والثالثا عليهم بحسب القوة النطقية الجهل  
 وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور

لأنها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا في نوع الانسان  
وتقرر الجواب ان يقال كما ان للبدن في الصحة والجمال اقساماً ثلاثة  
ما في غاية الصحة والجمال وما في غاية المرض والفج وما بينهما وهو الغالب  
كذلك النفس في العلم والخلق ثلاثة اقسام من في كمال العلم وحسن الخلق  
ومن في غاية الجهل وفج الخلق ومن بينهما وهو غالب اذا التادر هو  
الجهل المركب دون البسيط فاذا انضم الى الطرف الافضل يكون  
الغلبة لاهل النجاة فان قلت الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان الانسان  
كمال العلم فلما كان هو العام الفاشي يكون الشر اكثر فنقول الكلام  
في الموجود الذي هو الشر والجهل ليس بموجود والانسان ليس  
بشر بالاضافة اليه لانه ليس سبيلا قوله (لأنقض عندك) هذا تنبيه  
على توهمات في الباب باطلة احدها ان السعادة نوع واحد لا ينال الا بكمال  
العلم فمن لا يكون له علم اولا يكمل علمه في شقاوة فيكون الشر غالبا واجاب  
بالمع عن ذلك وثانيها ان مرتكبي الخطايا اكثر من غيرهم ولا يكون لهم  
نجاة من العذاب فغلب الشر والجواب ان الفساد اما في الاعتقاد فلا يوجب  
الهلاك السرمد الا الجهل المركب واما في الخلق فليس كل خلق ردى  
موجبا للعذاب بل ما تمكن في النفس تمكننا بالغا والموجب للعذاب لا يوجب  
الاعذابا محدودا منقطعا فيزول العذاب ويحصل السعادة واذا قوبل  
ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية الحاصلة بعمده يغلب السعادة  
قطعا هذا هو المطابق للمتن واما قول الشارح وقوله اعما يهلك الهلاك  
السرمد ضرب من الجهل والرذيلة فليس بمنطبق على المتن لانه  
لم يثبت الهلاك السرمد في الرذيلة بل العذاب المحدود وثالثها ان الناجي  
ليس الامن عرف الحق بالبراهين وكان نقيما من الآثام كما بقوله المسترلة  
فيكون اهل النجاة في غاية القلة اجاب بان رحمة الله واسعة ليست وفقا  
على عدد قوله (فدكان يجب ان يكون الخوف موجودا في الاسباب)  
اي الاسباب التي نظام العالم مربوط بها مثلاً ادراك المربيات من جملة  
نظام العالم فلو لا البصر لما حصل هذا الجزء من النظام فلما وجد الله  
تعالى البصر والسمع واللمس وغيرها تم النظام فكذلك وجد الخوف  
لان صدور الافعال الجميلة من الصبر يتوقف عليه قوله (والصدق  
تأكيد للخوف) اي الوفاء بالخوف تأكيد للخوف وانما يعلم هذا

الوفاء لاخبار صادق به اولاًقامة في الدنيا كالحود قوله ( ولتمثلها  
مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ) وجوب صدور الفعل عن العبد مع  
القول بأنه قادر مختار على مايقوله الحكماء لايجتمعان لانه حينئذ يمتنع  
الترك فيمتنع ملزوم الترك وهو مشية الترك في تحديد القدرة ان شاء ترك  
فلاقدرة اصلاً وجوابه ان الملازمة ثبت بين المتشعنين مع ان الامتناع  
ليس بالذات بل مشية الترك بالنسبة الى العبد ممكنة واستمرار عدم الممكن  
لاينافي امكانه ومحصل تقرير السؤال ان الافعال الصادرة من العبد  
ان وجب ان يكون مطابقة للعالم العقلي وهذا هو القدر فلم يعاقبون على  
ذلك وفي جوابه طرائق الطريقة الاولى طريقة الحكماء وهي ان العقاب  
لازم من لوازم افعالهم ففعلهم هو سبب له وهذا كالمريض فان الانسان  
لما احتاج الى تناول الغذاء ويبقى عند كل هضم لطخة من الفضلات  
يجتمع في بدن الانسان لطخات فضلات الهضوم مادة كثيرة  
ردية حتى اذا آثرت الحرارة الغربية فيها اشتعلت وحدثت الحمى  
او انصبت الى عضوتورم الى غير ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان  
اذا فعل افعالا ردية تنعش في النفس بحسب كل فعل ملكة ردية  
ويجتمع على ما مرور الايام ملكات متعددة لكن مادامت متعلقة  
بالبدن كانها ذاهلة عنها حتى اذا فارقت البدن تأذت بها تأذيا عظيما  
فالعقاب انما هو لازم الافعال المذمومة وارد على النفس منها لامن خارج  
وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة واما العقاب الوارد من خارج  
كما انبأ عنه الكتب الالهية فان اول رجوع الى الاول وان لم يأول توقف  
القول به على اثبات المعاد الجسماني وحينئذ لو سئل وقيل لم يعاقب  
فان اريد ان غرض الله تعالى من العقاب اى شئ هو سقط السؤال لان افعاله  
تعالى منزهة عن الاغراض وان كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه  
ظهر وهو لما ارتكب الافعال المنهية عاقبه الله تعالى على عصيانه نعم  
رد السؤال على وجه وجيه وهو ان الله تعالى خير محض بالذات  
والعقوبة شر محض فكيف صدرت من الله تعالى وجواب الشيخ عن هذا  
الوجه ونحير جوابه ان يقال لما كانت النفس الانسانية في علم الباري  
قابلة للكمالات وكانت الحكمة العالية اقتضت افاضة تلك الكمالات  
لكن بحسب استعدادات تحصل لها من افعالها وكان فيها قوى

تمنعها من تلك الافاعيل الى افعال تضادها قدر تكليفا وتخويفا يكون  
 من اسباب ارادته الافاعيل الجلية ولما كان الوفاء بذلك التخويف ايضا  
 من اسباب ذلك مؤكدا والوفاء بالتخويف العقوبة لاجرم صار العقوبة  
 حبيبا من اسباب ارادة الافاعيل الجلية غاية ما في الباب ان العقوبة يكون  
 شرا بالقياس الى الشخص المذهب لكنها لما كانت سببا لكمالات سائر  
 النفوس لم يلتفت الى ذلك فان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر  
 كثير ثم لما لم يكن بد من ان يكون لذلك التكليف شارع وحافظ بعث  
 الانبياء والرسل لذلك فهذه كلها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس  
 الانسانية وهذا كما ان الهوى لما كانت مستعدة للصور في العلم الازلي  
 خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف حال الهوى بحسب اختلاف  
 حركاته واوضاعه فيفيض من المبدأ الفياض صورة صورة فحال النفس  
 الانسانية هكذا الطريقة الثانية طريقة المعتزلة وهي ان الله تعالى  
 كلف العباد لان صلاح حالهم في التكليف ووعدهم على الطاعة  
 وواعدهم على المعصية لان ذلك الوعد والايعاد لطف من الله  
 تعالى يفر بهم الى الطاعة ويجنبهم عن المعصية ثم انه يجب عليه الاتابة  
 على الطاعات اذا اخلل به قبح ظلم واما العقاب فحسن ايضا لارتكابهم  
 المعاصي فاذا قيل لهم لم يذنبون قالوا لانهم ارتكبوا المعاصي واذا قيل  
 لهم لم ارتكبوا المعاصي قالوا لاراد منهم ذلك وانهم مختارون واذا قيل لهم  
 اليس يجب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم الله تعالى اجابوا  
 بل الله تعالى كما علم وجود المعصية علم ان المعصية صدرت عنهم باختيارهم  
 وارادتهم فعلم الله تعالى لا ينافي اختبارهم الطريقة الثالثة طريقة  
 الاشاعرة فانهم لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات  
 الممكنة من الله تعالى وهو سبب الكل فان قيل فلم العقاب قالوا ان كان  
 المراد الغرض من العقاب فلا غرض وان كان المراد سببه فهو الله تعالى  
 ولا يستل عما يفعل فالتقدير على مذهبهم خلق الله تعالى جميع الاشياء  
 وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات فيملاء لا يزال للصور الموجودة  
 في العالم العقلي ولا يد لجميع المسلمين وليسائر الطوائف الاقرار  
 بما ذهبوا اليه من معنى التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على ان الله  
 تعالى عالم بجميع الموجودات من الازل الى الابد وهو القضاء

والى ان كل ما يوجد في عالم الحدوث هو على وفق علمه والالزم جهه تعالى  
 منه وهو القدر وهذا ما ذكره الشارح في مقدمة الجواب عن السؤال  
 الاول من ان القدر على مذهب الحكماء غير القدر على مذهب الاشاعرة  
 وانما قدم هذه المقدمة ليظهر ان الاسباب مقدره على مذهب الحكماء  
 كما ان المسببات مقدره ثم بعد تمهيدها اشار الى امرين احدهما الجواب  
 عن السؤال الاول وهو ان فعل العبد صادر عنه وسببه قدرة العبد وارادته  
 ومن اسباب ارادته فعل الخير والتخويف والعقاب فهما من الاسباب المقدره  
 لنظام العالم كما ان فعل الخير مقدر فاذا قيل لما كان فعل العبد مقدر افلم العقاب  
 اولم التخويف قلنا لانهما من اسباب فعل الخير الصادر عن العبد وقد تبين  
 ان التخويف متقدم في التقدير على العقاب ولا محذور منه اصلا والاخر  
 ابطال جواب الامام فان القول ببطلان تعليل القدر انما يصح على  
 مذهب الاشاعره اذ لا علة عندهم الا الله تعالى لاعلى مذهب الحكماء  
 فان كل موجود في القدر له علة حتى ينتهي الى منتهى العلل والله اعلم  
 ﴿النمط الثامن﴾ في البهجة قوله (ان اللذات القوية المستعيلة) لما كان  
 اللذة ادراك الملائم والادراك اما حسي او عقلي كان اللذة ايضا قسيتين حسية  
 وعقلية واللذة الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق  
 بالوهم والخيال كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضبية فاللذات  
 ثلث مراتب مرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر  
 عند العقلاء ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى منهما جميعا فان اللذة  
 يتفاوت بحسب تفاوت الادراك وتفاوت المدرك وتفاوت القوى المدركة  
 فان القوى المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم  
 كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك  
 الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راي معشوقه  
 من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان  
 اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته  
 اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي  
 منقسمة في المادة وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى  
 الحسية بالآلات ومدركات العقل اقوى لانها كليات فمن مدركات القوى  
 وهي جزئيات لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات فان قيل

نحن لا نلتذ بالمعقولات ولا نتألم من الجهالات فلو كانت اللذة العقلية اقوى  
وجب ان يكون التذاذنا بالمعقولات فوق مانلتذ بالمحسوسات وليس كذلك  
بل قد لا نجد لذة اصلا فالجواب ان اللذة ليست نفس ادراك الملايم بل حالة  
تابعة لادراك الملايم فن البين اننا اذا اذركنا ملايما حصل لانفسنا حالة اخرى  
بحسبه هي اللذة فادراك الملايم او المنافي وان اقتضى اللذة او الالم الان  
هذا الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة عند الادراك دائما فربما يتوقف  
حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع ولا شك ان للنفس الفسا  
بالمحسوسات والشهوات واتصافا بالاخلاق الذميمة فلعل ذلك مانع  
من وجدان اللذة بالمعقولات كما ان المريض الممرور الذي يغلب عليه مرة  
الصفراء لا يلتذ بالخلاوى بل يعافها ويكرهها لا يقال اثبتوا لله تعالى  
لذة عقلية فلو كان اللذة حالة زائدة على الادراك لزم وجود امر زائد  
في ذاته تعالى وانه محال لاننا نقول اللذة فينا معنى زائد على ادراك الملايم  
بخلاف اللذة في الباري تعالى كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات  
اونقول اللذة ليست هي ادراك الملايم فقط بل ادراك ونيل للملايم ونيل  
المعقولات يشبه حالة العيان بعد حالة الغيبة ولهذا ان قال من كل قوته  
العلمية يجد لذات عقلية عظيمة فلهذا واصل الى نيل المعقولات فهو  
عين اليقين ومثال ذلك العنين لو فرضناه يتصور الجماع بانه ادخال  
في الفرج لا يلتذ به كما يلتذ به من ناله فاللذة ليست من الادراك بل من النيل  
وكذلك من تصور الحسن لا يلتذ به بل من نيله فالتفكير مادامت آفة  
بالمحسوسات مشوبة بشوائبها وكان المعقولات لا يتمثل فيها تمثلا تاما  
بحيث يلاحظها حق الملاحظة اما اذا تخلص من هذه الشوائب فربما  
يعتورها حال كالشاهدة بالنسبة اليها وهو نيلها واعلم ان المطلوب في هذا  
الفصل ليس الاثني حصر اللذات في الحسية الظاهرة واستحقاق غيرها  
وانما ذكرنا ما ذكرنا تنبيهنا على المطلوب باذات من النمط كما سيأتيك  
تفاصيله قوله ( لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة مساوية )  
يمكن ان يدرك الشيء ولا يلتذ به فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك بل لابد  
مع ذلك من نيل ذاته تمثلا يتصور ذات جال ولا يلتذ بها الا بنيلها  
وكأن سائلا يقول نيل الشيء لا يكون الا بادراكه فحينئذ كفي ذكر النيل  
اجاب بان مفهوم النيل ليس الا حصول للشيء ووجدانه وهو لا يدل

على ادراكه الابحجاز ودلالة الالتزام مهجورة في الحدود فان قيل لاشك  
اننا لنذ بتخييل امرأة حسنة وتخييل الجماع وشرب مشروب فههنا  
الالتذاذ حاصل دون نيل الذات فنقول نحن لانلذ بل نتخيّل الالتذاذ  
بتخيّل النيل وقدم الادراك على النيل لانه اعم منه وتقديم اعم  
في التعريفات واجب لا يقال قد يتحقق النيل بدون الادراك كما اذا كان  
مشغوا لا باشغال ومز عليه حبيبه ولم يره فلا يكون الادراك اعم من النيل  
لاتناقول ما نال حبيبه بل الحبيب ناله ولم يقبل لملهو عند المدرك لان اللذة  
ليست هي ادراك ماهية اللذيذ بل ادراك حصوله له ووصوله اليه فالحاصل  
ان اللذة لا يحصل بادراك اللذيذ فقط بل بادراك حصوله  
ولا مجرد ادراك حصوله بل ومع حصوله له وهو النيل واللذيذ بما هو  
عند المدرك كمال وخير فالمعتبر كماله وخيرته عنده لاني نفس الامر  
فان قلت فالجاهل بالجهل المركب يجب ان يكون ملتذ به وجب ان نفي  
الجهل بعد موته فهو ملتذ به كما في الحياة وان لم ينفى لم يتألم لان سبب  
تألمه هو الجهل وقد زال فاحد الامرين لازم اما اثبات لذته بالجهل  
المركب بعد الموت او نفي عذابه وهو خلاف ما صرحوا به فنقول لانفس  
ان الالتذاذ بالجهل المركب وانما يلتذ به اونا لم يدركه لكن النيل وهو  
وجدانه يتوقف على وجوده وليس بموجود وسيبينه الشارح زيادة بيان  
والمشهور ان اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي ثم يفسرون الملايم  
بما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي بما يكون آفة  
وشرا للمدرك من حيث هو كذلك فما ذكره الشيخ اقرب الى التخصيص  
من المشهور لانه لما احتج الى تفسير الملايم والمنافي بهذين التفسيرين فابراهما  
اولى قصرا للمسافة وتفصيلا للمجمل وايضا فانه ذكر النيل وقيل الوصول  
وقد بان انه لا بد منهما قال الامام فسر الشيخ اللذة والالم بالكمال  
والخير والآفة والشرف لا بد من العلم بهذه الاشياء اما الخير والشرف ان اراد  
بهما ما ذهب اليه من ان الخير هو الموجود والشر هو المعدوم رجع  
التفسيران الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المعدوم وذلك بطل  
اما تفسير اللذة فلانه يلزم منه ان يكون ادراك الاجوال الحاصلة عند  
احتراق الاعضاء او تبردها بالثلج او عند سماع الاصوات المنكرة وتسم  
الروائح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية لذات لانها ادراكات موجودة

واما الالم فلان العدم لا يحس به وان اراد بهما التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم وما يكون وسيلة اليه كان معنى التفسيرين ان اللذة ادراك اللذة وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه وفساده ظاهر وان فسرهما بشئ ثالث فلا بد من ذكره لتظهر فيه واما الكمال فلا كثرون فسروه بانه حصول شئ لشي من شأنه ان يكون له فيقال لانسلم ان كان المراد من قولكم من شأنه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل المرصوب والاخلاق الرديئة والتركيبات الفاسدة كلها كالات لا مكان اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات وان كان المراد شيئا آخر فاذكروه لتكلم عليه قال الشارح ما ذكرنا في بيان التعريفين يغني عن جواب هذه الاسئلة لانه بين ان المراد بالكمال والخير ههنا الاضافتان المنتسبتان الى الغير وبقولهم في تعريف الكمال ما من شأنه ان يكون له ما يناسب الشئ ويليق به ولا شك ان الاخلاق الرديئة والتركيبات الفاسدة لا يلبق بالنفوس والاجسام وبالخير الموجود لا مطلقا بل من حيث هو مؤثر فلا يرد النقوض لانها ليست مما يؤثر وبالشعر الشر بالعرض وهو الموجود الذي يكون سببا لعدم شئ آخر فجاء ان يحس به قوله (اراد الفرق بين الخير والكمال) لا يستراب في انهما متساويان صدقا والكلام في تغايرهما مفهوما والامام اعترض بان كلام الشيخ مشعر ههنا بان الكمال والخير شئ واحد فذكر احدهما يغني عن الآخر فذكر الشارح انه خير باعتبار انه مؤثر وكال باعتبار البراءة عن القوة في تغايران مفهوما قوله (وامل ظانا بظن) نقض على الحد المذكور وتقريره انه لو كان اللذة ادراك الملايم والخير فكلها كان الملايم اكثر ملايمة وخيرية يجب ان يكون الالتذاذ به اكثر وليس كذلك لان الصحة اقوى ملايمة لانفس من الاشياء الحلوة مع ان الالتذاذ بها اكثر والجواب اننا لانسلم ان الالتذاذ بالصحة ليس فوق الالتذاذ بالخلو فان من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة وبعد التسليم والمساحة فالشرط في اللذة حصول اللذيذ والشعور به ومهما ضعف الشعور يضعف اللذة فعدم كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور بها اذا المحسوسات اذا استمرت لم يشعر بها كمال الشعور فلهذا لا يات ذنبها كمال الالتذاذ بالصحة هذا هو المطابق لمقت الكتاب واما الشارح فانه فقد وجهها النقض بعدم التداذ النفس بالصحة وجوابه بنفي ادراك الصحة

بسبب استمرارها ولا يكاد ينطبق على المتن وتقرر السؤال الثاني اربع  
 المرضي قديكره الخلو مع ان الخلو كمال وخير فنهناك ادراك الكمال والخير  
 متحقق ولالذة والجواب انا لا نسلم ان الخلو في هذا الحال كمال وخيره  
 قوله (وانه قد يصح اثبات لذة مايقينا) اعلم ان المطلوب بالذات من هذا  
 النمط اثبات اللذة العقلية وكأنه عنها بالبهجة والسعادة التي عنون  
 النمط بهما ففي اولا قول من حصر اللذات في الحسية الظاهرة ثم عرف  
 ماهية اللذة والالم ومن البين ان حسن الترتيب يستدعي تقديم التعريف  
 على البحث الاول وثانيا اراد ان يشرع في المطلوب بالذات وهو اثبات  
 اللذة العقلية ولما كان بعض الاوهام ربما يسبق الى ان لذة عقلية لو وجدت  
 وجب ان كان لنا شوق الى تحصيلها او الالم عقليا او كان وقع منا احتراز  
 مانع عنه وليس كذلك نبيه اولا في هذا الفصل على اماطة هذا الوهم  
 بانه ربما يجزم بوجود لذة او الالم ولا يحصل رغبة او رهبة لتقدم الذوق  
 والوجدان كما ان العنين قد يعلم من طر يق السماع ان في الجماع لذة ولا يميل  
 اليه وصاحب الحمية اذ لم يعرضه آفات الاسقام فر بما لم يحتجز عن المتاولات  
 الردية فان ذلك ههنا لا يلزم من عدم الميل الى حصول اللذات العقلية  
 او عن الآلام العقلية القدر في وجودها ثم نبيه في الفصل الاخير على  
 المطلوب وحاصله ان يقال كما ان لكل قوة من القوى الحيوانية كمالا  
 اذا حصل صارت ملته به لتقرر ان اللذة هي ادراك الكمال وحصوله  
 فتد لك للجوهر العاقل كمال وهو ان يكون عالما بالاشياء فاذا حصل  
 حصلت اللذة لا محالة واما قوله او وقع مثل ذلك لا عن سبب ما خارج  
 فهو كما في النوم فنه ربما يتكيف الذائفة بكيفية الخلاوة مأخوذة من الصور  
 المخزونة في الخيال ولا مادة هناك ولهذا قد يحتمل في المنام من رأى امرأة  
 يشرها ثم بين ان اللذة العقلية اشرف واكمل من اللذة الحيوانية  
 فان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية  
 اقوى من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات الحس ليست  
 الاكيفية مخصوصة كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة  
 وامثالها ومدركات العقل هو ذات الباري تعالى وصفاته والجواهر  
 العقلية والاجرام السماوية وغيرها ومن البين ان لانسبة لاحدهما  
 في الشرف الى الآخر واما الثاني فلوجهين احدهما ان الادراك العقلي

واصل الى كنهه الشئ حتى تمميز بين الماهية واجزائها واعراضها ثم تمميز  
 بين الجنس والفصل وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الفصل بالغة ما بلغت  
 وتميز بين الخارج اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط واما الادراك  
 الحسى فلا يصل الا الى الظاهر المحسوس فيكون الادراك العقلى اقوى  
 وثانيهما ان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية  
 واذا ثبت ان الادراك العقلى اقوى من الادراك الحسى وان مدركات  
 العقل اشرف من ممدكات الحس يثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة  
 الحسية **قوله** ( وقال ايضا انا نجد عند الاكل ) تقريره انا لانفسنا انه الجوهر  
 العاقل او ادرك شيئا كان ملتذبه قولهم لان ادراك الاشياء على ماهى  
 عليه ملائم له وكال واللذة هى ادراك الكمال قلنا امثال هذه المباحث  
 لا يستقيم بالعمامة والفسر فاننا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة  
 مخصوصة هى اللذة وتميز بينها وبين سائر الاحوال النفسانية من الغضب  
 والغم والخوف ونعلم ايضا ان القوة الذاتية والامسة قد ادركت  
 من المطعوم والمشروب والمنكوح كيفية ملائمة لكننا لا ندري ان تلك  
 الحالة المخصوصة هى نفس هذا الادراك او غيره ولا يظهر ذلك الا بمرهان  
 ثم ان ههنا ما يدل على ان اللذة لا يجوز ان تكون نفس الادراك فان النفس  
 قد تكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات ولا يلتذ بها ~~فان قلت~~ ربما يمنع  
 استغراق النفس في تدبير البدن عن حصول اللذة فنقول لما كان الادراك  
 نفس اللذة فلو حصل الادراك وكان هناك شئ مانع عن حصول اللذة  
 لزم ان يكون مانعا عن حصول الشئ بعد حصوله وان ذهبتم الى ان اللذة  
 مغايرة للادراك فلا يلزم من حصول الادراك للنفس اللذة لجواز  
 ان لا يكون النفس مستعدة للذة وان كانت قابلة للادراك والجواب  
 عن الاول اننا استقرينا احوالنا وجدنا عند ادراك كل ملائم ونيله  
 حالة مخصوصة يعبر عنها باللذة فنحن نعلم بالضرورة ان كل ما حصل لنا  
 ادراك الملائم ونيله يحصل لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك الادراك  
 ونيله او حالة اخرى لازمة لها وهذا كاف في اثبات الحالة المخصوصة  
 للعقل ولا تضر المناقشة في العمارة وعن الثاني ان النفس اذا ادركت  
 المعقولات ونالها من حيث هى كمال لها وجب التذاذها بها وانتفاء  
 الالتذاذ بسبب فقد ان قديم هذه القيود **قوله** ( واعلم ان هذه الشواغل

التي هي كما علمت بعد اثبات الذات العقلية اراد اثبات الآلام العقلية ( وذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات اذا تمكنت فيها هيئات ردية منفية لكمالاتها فسادات متعلقة بالبدن كان لها عنها شغل فاذا فارقت البدن فرغت اليها ونالتها منافية لكمالاتها فحصل لها الآلام اذا لم ليس الادراك المناق للكمال ونيله وكان اللذات العقلية اقوى من اللذات الحسية كانت الآلام العقلية اشد من الآلام الحسية قوله ( لعدم استعدادها فانها لو كانت مستعدة للكمالات فاضت عليها ) ومن الظاهر ان المراد به الاستعداد التام لوجود الشرائط وارتفاع الموانع والالام يستلزم الافاضة ولو ترك هذه المقدمة لم يتنجح الى هذه العناية وكان التقسيم اظهر فيقال قوات كمال النفس اما الامر عدمي او الامر وجودي وانما مثل العدمي بنقصان الغريزة والوجودي بالامر المضاد لعدم انحصارهما فيهما فان من العدمي عدم الاشتغال بالعلوم مع الاستعداد لها من المهمين ومن الوجودي الاشتغال بما ليس بمضاد من اكتساب المعاش وغيره من المعرضين على ما يأتي في الفصل الآتي ومعنى كونه غير مجبور ان النقصان لا يجبر بعد الموت لحصول الكمال وفهم الامام في كلام الشيخ ههنا ان النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور والنقصان بحسب القوة العملية مجبور ثم طالب الفرق وأشار الشارح بذكر ذلك التقسيم والمحكمات الاقسام على شيئين احدهما القدح في القاعدتين اما في الاولى فلان النقصان في القوة النظرية اذا كان لوجود امر غير راسخ مجبور لعدم رسوخه واما في الثانية فلان النقصان في القوة العملية لعدم الاستعداد غير مجبور والثانية الفرق بان النقصان في القوة العملية بحسب هيئات مستفادة من الافعال فيزول بزوالها بخلاف النقصان في القوة النظرية قوله ( واعلم ان رذيله النقصان النفوس ) اما ان يدرك انه لها لذات وكالات اولا فان لم يدرك فهي النفوس الساذجة كابله والمجانين والاطفال وان ادركت ان لها كالات فاما ان يكتسب الكمالات وهم العارفون اولا فاما ان يكتسب اضداد الكمالات وهم الخاسرون اولا فاما ان يشتغل بما يصرف فهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا اذا لا يشتغال بالامور الغائبة صارق عن الاشتغال بتحصيل الكمالات وهم المعرضون اولا وهم المجهلون الذين لا يشتغال لهم بالدنيا ولا بالآخرة ولا خفا في ان هذا التقسيم بحسب القوة النظرية

وتقول ايضا النفس اما ان تكون كاملة في القوتين اولا فان كانت كاملة فيهما  
فهم في لذات لا ينتهي ولا ينقطع وان كانت ناقصة فاما في القوة العلية او في  
العملية فان كانت ناقصة في القوة العلية فان لم يكن لها شوق الى كمالها  
فهى على جنبه من العذاب وان كان لها شوق اليها فان اتصفت  
باضداد الكمال اتصافا راسخا فهى بعد الموت في عذاب مؤبد والا فهى  
في العذاب بعد الموت ما بقى الاشتياق الى الكمال لانها حينئذ يكون  
مشاققة الى ما لا يتمكن من تحصيله وان كانت ناقصة في القوة العملية فقد  
اكتسبت بواسطة الاشتغال بالفانيات اخلاقا وملكات رديئة راسخة  
او غير راسخة فتغذب بها الا ان عذابها ينقطع لان تلك الملكات كانت  
بسبب غواش غريبة زالت فيزول بالتدرج قوله ( والحجة الثانية ) قرر  
الامام هذه الحجة بان النفس لو صح عليها التناسخ فاما ان يتعلق ببدن  
آخر كما فارقت بدنهما اوتبقى خالية عن التعلق زما نائم يتعلق ببدن آخر  
والاول يلزم منه محال لان احدهما انه مهمل فسد بدن يجب ان يحدث  
بدن آخر والاخر انه اذا فارقت نفوس كثيرة يجب ان يوجد ابدان  
على عدد النفوس والاتعلق ببدن واحد اكثر من نفس واحدة والقسم  
الثاني باطل لانها حينئذ يكون معطلة ولا معطلة في الطبيعة وهذا التقرير  
فيه زيادة ونقصان اما الزيادة فهى فرض خلو النفس عن التعلق بالبدن  
فلا اثر منها في الكتاب ولا حاجة اليه لان اثبات التناسخ مبنى على امتناع  
التعطيل كما هو واما النقصان فلان قوله ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة  
يستحق بدنا واحدا فيتصل به او يتدافع عنه يقتضى ان يكون قسما من  
الاقسام المفروضة في الدليل وليس في هذا التقرير منه اثر فلهذا زاد  
الشارح الاقسام في تقرير الحجة وانما ترك بيان استحالة القسم الثاني وهو  
ان يكون اتصال النفس بالبدن الثاني قبل فساد الاول لظهوره مما يذكر  
في الاقسام الاخر فن البين انه يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدنين  
وهو محال وقوله ويعود المحالات المنكورة اشارة الى ما لزم من اجتماع  
النفوس على بدن واحد في اقسامه الثلاثة لكنه رد عليه وجوه من الاعتراض  
احدها على قوله وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن  
واحد اما متشابهة فان اجتماع النفوس على بدن واحد ان لم يستلزم  
اتصالها به لم يتم الخلق لانه لم يفرضها حينئذ متصلة وان استلزمه  
فالترديد الى التشابه في الاستحقاق والاختلاف ثم الى اتصالها وتمازجها

مستفح غاية الاستقباح وثانيها على قوله او يحدث للبعض الآخر نفوس  
 ويلزم منه محال ان فان عدم الاولوية ممنوع لجواز ان لا يستعد بعض الابدان  
 الا لبعض النفوس والا لم يجوز ان يتعلق نفس ببدن اصلا لعدم الاولوية  
 وثالثها على قوله واما ان اتصلت النفس بالمفارقة بعد المفارقة فانه زيادة لا حاجة  
 اليها كما في تقرير الامام والتقرير المنطبق على المتن كمال الانطباق ان يقال  
 لو تعطلت النفوس بايد ان على سبيل التناسخ فاما ان يجوز ان يستحق نفوس  
 متعددة بدنا واحدا او لا يجوز بل يستحق كل نفس بدنا على حدة فان استحق  
 كل نفس بدنا يلزم ان يكون بازاء قسا لكل بدن كون بدن آخر وان يكون  
 عددا لا بد ان الكاثة بعدد النفوس المفارقة وليس كذلك لانه ربما يموت  
 الوف الوف في يوم واحد بقتل او وباء او غير ذلك ونهـ لم بالضرورة انه  
 لم يحدث من الابدان الوف الوف وان جاز ان يستحق نفوس بدنا واحدا  
 فاما ان يتصل به فيلزم ان يكون لبدن واحد نفوس وهو محال او يتدافع  
 فلا يتعلق به فلا تناسخ وقد فرضناه هذا خلف قوله (واعلم ان كل  
 خير موثر) لما كان ادراك الكمال موجبا للحب والحب اذا افراط يكون  
 عشقا ثبت العشق للاول لانه كلما كان الكمال اكثر وادراكه اقوى يكون  
 حبه اكثر لكن كماله تعالى في الافراط فيكون حبه له في الافراط وهو العشق  
 ولا شوق له لان الشوق لا يحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة  
 من وجه فان ~~مشتاق~~ الى معشوقه فلا بد ان يكون المعشوق حاضرا  
 في خياله فانيا عن حسه فن حيث انه حاضر في خياله واصل اليه ومن  
 حيث انه غائب عن حسه طالب له والاول تعالى منزّه عن الغيبة والطلب  
 فاستحصال الشوق عليه وكما انه يتجهج بذاته وكل من عرفه لا بد ان يكون  
 متجهجا به ملتذا بعرفانه فكيف كان ادراكه اتم كان التذاذة اشد فلهذا تفاوت  
 استهجات الملائكة والذاتهم بحسب ذوات مراتبهم في العلم به تعالى وكذا القول  
 في النفوس البشرية واعترض الامام انكم قلتم ان ادراك الكمال من حيث  
 هو كمال يوجب حبه فحب الشيء هل هو نفس ادراكه او غيره فان كان نفس  
 ادراكه واستدلتم على محب الكمال بادراكه فهذا استدلال بالشيء على نفسه  
 وان كان غيره ولا شك ان ادراك الاول لكماله مخالف لادراك غيره لكماله اخر  
 ولا يلزم من ايجاب ادراك غيره لكمال حبه ايجاب ادراك الاول لكمال حبه لعدم  
 وجوب اشتراك المختلفات في الاحكام وقوله وان كان غيره كان ادراك الاول  
 لكماله مخالفا لادراك غيره فيه مساهلة لان الثاني مانسأ من المقدم والجواب

ان الحب هو الادراك لكنه ادراك الكمال من حيث انه مؤثر والاستدلال  
 على حب الكمال بانه مؤثر حتى يقال انه مدرك الكمال والكمال مؤثر  
 وادراك الكمال من حيث انه مؤثر حب فيكون ادراك الكمال موجبا  
 لحيه \* هذا ما تلخص لدينا من شرح الشرح بالافكار المتوالية \* وقاض  
 علينا من عالم القدس بالافاضات المتتالية \* وانه اشرف ما كتب  
 في الكتب \* وانفس ما توجه اليه ركاب الطلب \* لا يعرف قدره الا من  
 ايد من عند الله بذهن وقاد \* ونظر في العلوم يقاد \* ولا ينتفع به الا  
 ذو دربة بتوجيه المباحثات \* او فكرة متغلغلة في المبادئ حتى  
 ينتهي الى الغايات \* فالضن الذي اوجب الشيخ في كتابه  
 فهو بهذا الكتاب اوجب \* والنهي عن اضاعته واذا  
 عته الى الجاهلين والمتفلسفين اولى واحب \* وفقنا  
 الله تعالى وجميع طائلي الحكمة لدرك الحق \*  
 وفقنا وعلى مقامات الصدق \* انه على كل  
 شئ قدير \* وبالاجابة جدير \*  
 وصلى الله على سيدنا  
 محمد وآله اجمعين

م م

م

طبع في المطبعة العامة  
 في غرة ربيع الآخر من سنة  
 تسعين ومائة  
 من هجرة من له المجد  
 والشرف

To: [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)